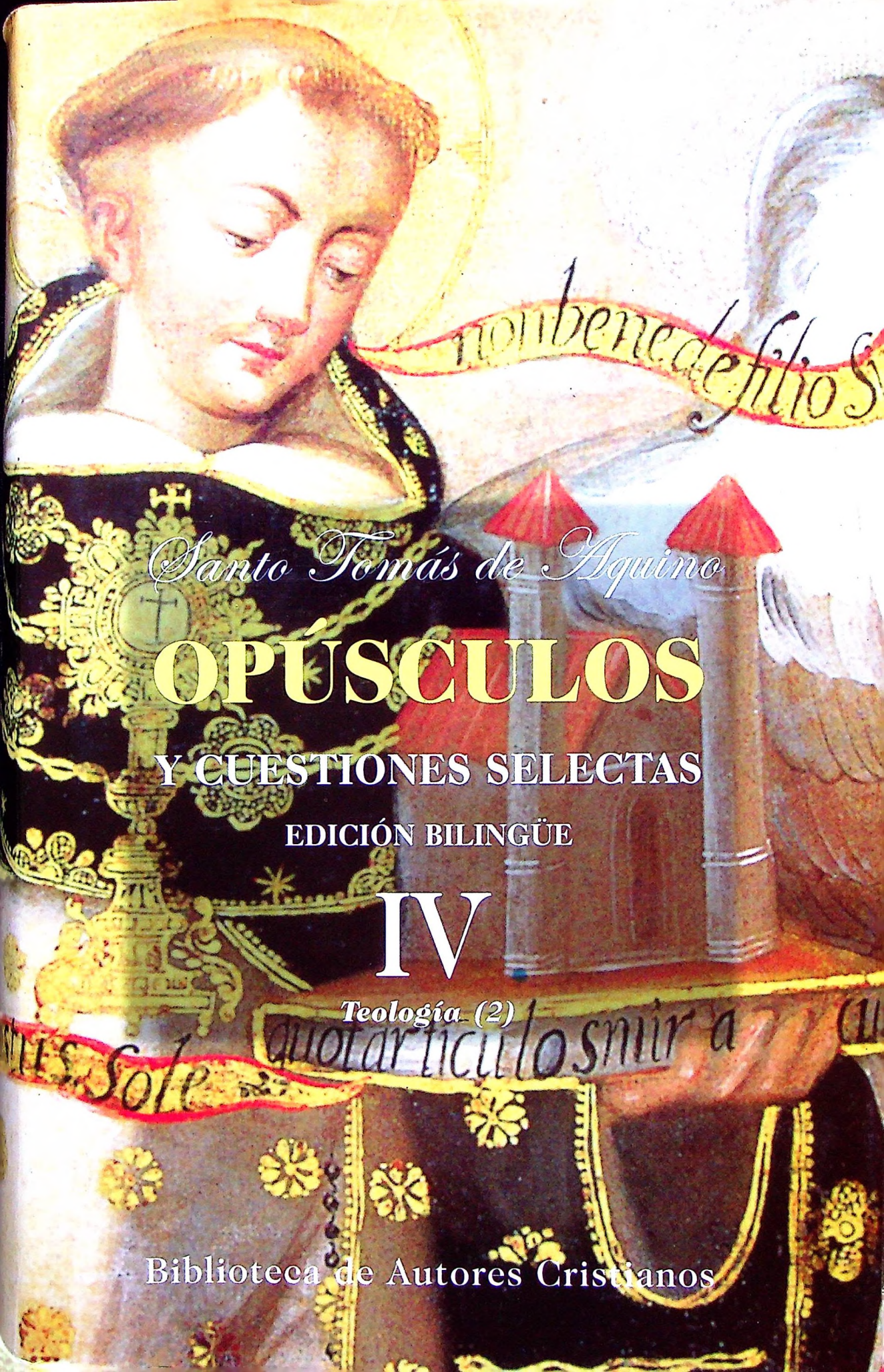

*Santo Tomás de Aquino*

# OPÚSCULOS

## Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

# IV

*Teología (2)*

Biblioteca de Autores Cristianos

*SANTO TOMÁS DE AQUINO*

# OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN PROMOVIDA POR LOS SUPERIORES PROVINCIALES DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

COORDINADOR DE LA OBRA
ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

BAC Maior - Serie Biblioteca Clásica

*SANTO TOMÁS DE AQUINO*

# OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

*EDICIÓN BILINGÜE*

## IV

## *Teología (2)*

***Cuestión sobre el pecado * Cuestión sobre el pecado venial * Cuestión sobre el pecado original * Cuestión sobre la pena del pecado original * Cuestión sobre la corrección fraterna * Contra los detractores de la vida religiosa * Sobre la perfección de la vida espiritual * Cuestión sobre el ingreso de los niños en la vida religiosa y sobre la ordenación de los consejos a los preceptos * Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa * Exposición del Símbolo de los Apóstoles, esto es, del «Credo» * Exposición sobre la oración dominical, el Padrenuestro * Exposición de la salutación angélica llamada ordinariamente Avemaría * Conferencias sobre los mandamientos * Opúsculo sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia * Tratado de los ángeles o sustancias espirituales***

COLABORADORES DEL VOLUMEN:

ARMANDO BANDERA GONZÁLEZ (†) • ALBERTO ESCALLADA TIJERO • PEDRO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ • EMILIO BAUTISTA GARCÍA ÁLVAREZ • LUIS LÓPEZ DE LAS HERAS • ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO • JESÚS MARÍA RODRÍGUEZ ARIAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMVII

# ÍNDICE GENERAL


*Págs.*

CONTENIDO DEL CUARTO VOLUMEN ..... XV
SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS ..... XVII
SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS ..... XXI

*CUESTIONES SOBRE EL PECADO*

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL PECADO Y SOBRE EL PECADO VENIAL ..... 3

**Cuestión sobre el pecado**

Artículo 1. ¿En todo pecado hay un acto? ..... 13
Artículo 2. ¿Consiste el pecado sólo en el acto de la voluntad? ..... 25
Artículo 3. ¿Consiste el pecado principalmente en el acto de la voluntad? ..... 36
Artículo 4. ¿Todo acto es indiferente? ..... 41
Artículo 5. ¿Hay actos indiferentes? ..... 52
Artículo 6. ¿La circunstancia especifica el pecado o cambia su especie llevándola a otro género de pecado? ..... 62
Artículo 7. ¿Alguna circunstancia agrava el pecado sin conferirle la especie? ..... 74
Artículo 8. ¿Una circunstancia agrava de modo infinito, hasta el punto que el pecado venial se convierte en mortal? ..... 79
Artículo 9. ¿Son iguales todos los pecados? ..... 82
Artículo 10. ¿El pecado es más grave por oponerse a un bien mayor? ..... 92
Artículo 11. ¿El pecado disminuye el bien de naturaleza en quien peca? ..... 96
Artículo 12. ¿Puede el pecado corromper totalmente el bien de la naturaleza? ..... 106

**Cuestión sobre el pecado venial**

Artículo 1. ¿El pecado se divide adecuadamente en venial y mortal? ..... 116
Artículo 2. ¿El pecado venial disminuye la caridad? ..... 131
Artículo 3. ¿Puede el pecado venial llegar a ser mortal? ..... 143
Artículo 4. ¿Una circunstancia convierte el pecado venial en mortal? ..... 154
Artículo 5. ¿Puede existir un pecado venial en la razón superior? ..... 157
Artículo 6. ¿Puede darse el pecado venial en la sensualidad? ..... 165
Artículo 7. ¿Hubiera podido pecar venialmente el hombre en el estado de inocencia? ..... 170

*Págs.*

Artículo 8. ¿Los primeros movimientos en los infieles son pecados veniales? ..... 180
Artículo 9. ¿Puede pecar venialmente el ángel bueno o el malo? .... 183
Artículo 10. ¿Se castiga con la pena eterna al pecado venial sin la caridad? ..... 186
Artículo 11. ¿Hay pecados veniales que se perdonan en el purgatorio después de esta vida? ..... 193
Artículo 12. ¿Se obtiene el perdón de los pecados veniales en esta vida por la aspersión de agua bendita, la unción del cuerpo y otras cosas similares? ..... 204

## *CUESTIONES SOBRE EL PECADO ORIGINAL*

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL PECADO ORIGINAL .... 211

### Cuestión sobre el pecado original

Artículo 1. ¿Se contrae algún pecado por razón del origen? ..... 219
Artículo 2. ¿Qué es el pecado original? ..... 232
Artículo 3. ¿En dónde está el pecado original como en su sujeto: en la carne o en el alma? ..... 247
Artículo 4. ¿Está el pecado original más bien en las potencias que en la esencia del alma? ..... 251
Artículo 5. ¿Está el pecado original antes en la voluntad que en las demás potencias? ..... 256
Artículo 6. ¿Se transmite el pecado de Adán a todos los que proceden de él seminalmente? ..... 259
Artículo 7. ¿Contraen el pecado original los que nacen de Adán sólo materialmente? ..... 272
Artículo 8. ¿Los pecados de los padres próximos se transmiten a modo del original a sus descendientes? ..... 276

### Cuestión sobre la pena del pecado original

Artículo 1. ¿Es conveniente pena del pecado original la carencia de la visión divina? ..... 289
Artículo 2. ¿Se le debe al pecado original la pena de sentido? ..... 299
Artículo 3. ¿Padecen la aflicción del dolor interior los que mueren sólo con el pecado original? ..... 304
Artículo 4. ¿Son pena del pecado original la muerte y otros defectos de esta vida? ..... 308
Artículo 5. ¿Son naturales al hombre la muerte y los mencionados defectos? ..... 315

## *CUESTIÓN SOBRE LA CORRECCIÓN FRATERNA*

INTRODUCCIÓN ..... 331
Artículo 1. ¿Existe un precepto de corrección fraterna? ..... 335
Artículo 2. ¿Incluye el precepto de Mateo XVIII también el orden de la corrección fraterna? ..... 347

*Págs.*

## *TRATADOS SOBRE LA VIDA RELIGIOSA*

INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS TRATADOS SOBRE LA VIDA RELIGIOSA ..... 363

### Contra los detractores de la vida religiosa

INTRODUCCIÓN ..... 385
Prólogo: Intención del autor ..... 389
Capítulo 1. Qué es religión y en qué consiste la perfección de la vida religiosa ..... 394
Capítulo 2. A un religioso, ¿le es lícito enseñar? ..... 400
Capítulo 3. Un religioso, ¿puede lícitamente pertenecer al Claustro de los seculares? ..... 420
Capítulo 4. Al religioso, ¿le está permitido predicar y oír confesiones? ..... 435
Capítulo 5. Los religiosos, ¿están obligados al trabajo manual? ..... 479
Capítulo 6. Los religiosos, ¿pueden desprenderse de todo y no poseer nada ni personal ni comunitariamente? ..... 501
Capítulo 7. Los religiosos, ¿pueden vivir de limosnas, sobre todo de las recibidas mendigando? ..... 529
Capítulo 8. Censuras que hacen contra los religiosos por la sencillez del hábito que llevan ..... 578
Capítulo 9. Impugnación contra los religiosos porque, en la práctica de la caridad para con el prójimo, se ocupan de los asuntos de los demás ..... 590
Capítulo 10. La itinerancia de los religiosos ..... 593
Capítulo 11. Censuras contra los religiosos por dedicarse al estudio. 597
Capítulo 12. Censuras contra los religiosos por predicar con atrayente belleza ..... 604
Capítulo 13. Acerca de que los religiosos hacen recomendación de sí mismos o de su religión ..... 611
Capítulo 14. Sobre la resistencia de los religiosos a quienes los denigran ..... 619
Capítulo 15. Contra los religiosos que pleitean ..... 623
Capítulo 16. Contra los religiosos por intentar que sus enemigos sean castigados ..... 634
Capítulo 17. Los religiosos son censurados por el deseo de agradar a los hombres ..... 640
Capítulo 18. Contra la alegría de los religiosos por lo que Dios hace por su medio ..... 644
Capítulo 19. Contra los religiosos que frecuentan la corte de reyes y de poderosos ..... 647
Capítulo 20. Difamación de los religiosos exagerando lo malo ..... 651
Capítulo 21. Difamar a los religiosos dando lo dudoso por cierto ..... 656
Capítulo 22. Difamación de los religiosos ante todo llamándolos falsos apóstoles ..... 658
Capítulo 23. Calumnias a los religiosos como lobos, ladrones, depredadores de casas ..... 662
Capítulo 24. Dicen que los tiempos del anticristo están amenazando. 666
Capítulo 25. Difunden que los mensajeros del anticristo son principalmente los religiosos que predican ..... 674

Págs.

Capítulo 26. Deforman y hacen sospechosas las obras buenas de los religiosos ..... 680
Epílogo ..... 683

**Sobre la perfección de la vida espiritual**

INTRODUCCIÓN ..... 687
Capítulo 1. Intención del autor ..... 697
Capítulo 2. La perfección de la vida espiritual consiste esencialmente en la caridad ..... 697
Capítulo 3. El criterio de perfección es el amor a Dios y el amor al prójimo ..... 699
Capítulo 4. Perfección de caridad divina que sólo Dios puede tener. 700
Capítulo 5. La perfección de la caridad divina propia de los bienaventurados ..... 701
Capítulo 6. Perfección de amor divino que se requiere en este mundo para alcanzar la salvación ..... 703
Capítulo 7. Perfección de amor divino que cae bajo consejo ..... 704
Capítulo 8. Primer camino hacia la perfección: renuncia a las cosas temporales ..... 705
Capítulo 9. Segunda vía de perfección: renuncia a los afectos sensibles y al matrimonio ..... 710
Capítulo 10. Ayudas para guardar la continencia ..... 714
Capítulo 11. Tercera vía de perfección: renuncia a la propia voluntad ..... 720
Capítulo 12. Las tres indicadas vías de perfección pertenecen con propiedad al estado religioso ..... 724
Capítulo 13. Sobre el error de quienes tienen la pretensión de rebajar el mérito de la obediencia o del voto ..... 727
Capítulo 14. Perfección de amor al prójimo necesaria para la salvación ..... 735
Capítulo 15. Perfección de amor al prójimo que cae bajo consejo ..... 741
Capítulo 16. Perfección intensiva del amor al prójimo ..... 744
Capítulo 17. Perfección del amor al prójimo: sus efectos ..... 747
Capítulo 18. Requisitos del estado de perfección ..... 749
Capítulo 19. Estado de perfección: obispos y religiosos ..... 751
Capítulo 20. Preeminencia del estado episcopal sobre el religioso ..... 754
Capítulo 21. Respuesta a los argumentos contrarios ..... 757
Capítulo 22. El estado episcopal, aunque más perfecto, no debe ser apetecido ..... 763
Capítulo 23. Sobre el estado de presbítero y arcediano: ¿Es más perfecto que el religioso? ..... 767
Capítulo 24. Razones alegadas a favor del estado de mayor perfección de los párrocos que el estado religioso ..... 773
Capítulo 25. Razones que pretenden demostrar el estado de perfección de arcedianos y párrocos aunque no se constituyan mediante alguna bendición o consagración ..... 778
Capítulo 26. ¿El cese legítimo en la dedicación pastoral es incompatible con el estado de perfección? ..... 780
Capítulo 27. Respuesta a los argumentos sobre el estado de mayor perfección de párrocos y de arcedianos que el de los religiosos ..... 782

*Págs.*

Capítulo 28. Respuesta a los argumentos que pretendían que la carencia de bendición solemne o consagración obstara al estado de perfección de párrocos y arcedianos ..... 792
Capítulo 29. Respuesta a los argumentos que argüían que el posible cese de la cura pastoral es incompatible con el estado de perfección de sacerdotes y arcedianos ..... 795
Capítulo 30. Dedicaciones propias de los religiosos ..... 800

**Cuestión sobre el ingreso de niños en la vida religiosa y sobre la ordenación de los consejos a los preceptos**

INTRODUCCIÓN ..... 807
Artículo 1. ¿Es lícito que los niños, sin haberse ejercitado en los preceptos, sean admitidos a la vida religiosa; puedan ellos obligarse, con voto o juramento, a entrar; está permitido hacerles favores para inducirlos a entrar? ..... 815
Artículo 2. ¿Están los consejos ordenados a los preceptos? ..... 835

**Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa**

INTRODUCCIÓN ..... 851
Capítulo 1. Intención del autor de la obra ..... 857
Capítulo 2. Razones para afirmar que se requiere pasar largo tiempo en la observancia de los preceptos ..... 860
Capítulo 3. La idea no es aplicable a los niños ..... 865
Capítulo 4. Doctrina no aplicable a los recién convertidos ..... 870
Capítulo 5. Doctrina no aplicable a pecadores arrepentidos ..... 871
Capítulo 6. Es arrancada la raíz del error señalado ..... 874
Capítulo 7. Respuesta a los argumentos de los adversarios ..... 881
Capítulo 8. Necesidad de consultar antes de entrar en religión ..... 892
Capítulo 9. Es rechazada la teoría propuesta ..... 894
Capítulo 10. Respuesta a las razones antes alegadas ..... 904
Capítulo 11. Rechazan que alguien se obligue por voto a entrar en religión ..... 908
Capítulo 12. Es refutado el error precedente ..... 913
Capítulo 13. Respuesta a las razones alegadas por la opinión errónea. 919
Capítulo 14. Razones contra la perfección de los religiosos que no tienen posesiones comunes ..... 925
Capítulo 15. Refutación del error precedente ..... 928
Capítulo 16. Respuesta a las dificultades contra la verdad ..... 940

## *OPÚSCULOS CATEQUÉTICOS*

INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS OPÚSCULOS CATEQUÉTICOS ..... 949

**Exposición del Símbolo de los Apóstoles, esto es, del «Credo»**

INTRODUCCIÓN ..... 955
Prólogo ..... 957

*Págs.*

Artículo 1. Creo en un solo Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra ..... 961
Artículo 2. Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor ..... 970
Artículo 3. Que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen ..... 975
Artículo 4. Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado ..... 981
Artículo 5. Descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos ..... 987
Artículo 6. Ascendió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre ..... 995
Artículo 7. Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos ..... 998
Artículo 8. Creo en el Espíritu Santo ..... 1002
Artículo 9. La santa Iglesia católica ..... 1006
Artículo 10. La comunión de los santos, la remisión de los pecados. 1011
Artículo 11. La resurrección de la carne ..... 1015
Artículo 12. La vida eterna. Amén ..... 1019

## Exposición sobre la oración dominical, el Padrenuestro

INTRODUCCIÓN ..... 1027
Prólogo ..... 1029
Dice: Padre ..... 1032
Nuestro ..... 1034
Que estás en el cielo ..... 1034
Primera petición: Santificado sea tu nombre ..... 1038
Segunda petición: Venga a nosotros tu reino ..... 1040
Tercera petición: Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. 1044
Cuarta petición: Danos hoy nuestro pan de cada día ..... 1049
Quinta petición: Y perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores ..... 1053
Sexta petición: Y no nos dejes caer en la tentación ..... 1058
Séptima petición: Mas líbranos del mal. Amén ..... 1062
Exposición sintética de la oración del Padrenuestro ..... 1064

## Exposición de la salutación angélica llamada ordinariamente Avemaría

INTRODUCCIÓN ..... 1069
Prólogo ..... 1073
Dios te salve, María, llena de gracia, el Señor es contigo ..... 1073
Bendita tú entre las mujeres ..... 1079
Bendito el fruto de tu vientre ..... 1080

## Conferencias sobre los mandamientos

INTRODUCCIÓN ..... 1085
1. El mandamiento de la caridad ..... 1087
2. Efectos de la caridad ..... 1089

*Págs.*

3. La utilidad de la caridad ..... 1092
4. Cómo se tiene la caridad ..... 1095
5. Del amor de Dios ..... 1097
6. Qué deba dar el hombre a Dios ..... 1099
7. Del amor al prójimo ..... 1101
8. (Continuación) ..... 1103
9. (Continuación) ..... 1104
10. (Continuación) ..... 1106
11. Primer mandamiento ..... 1108
12. (Continuación) ..... 1110
13. Segundo mandamiento ..... 1112
14. (Continuación) ..... 1114
15. Tercer mandamiento ..... 1116
16. (Continuación) ..... 1118
17. (Continuación) ..... 1120
18. Cuarto mandamiento ..... 1122
19. (Continuación) ..... 1125
20. (Continuación) ..... 1127
21. Quinto mandamiento ..... 1128
22. (Continuación) ..... 1130
23. (Continuación) ..... 1131
24. Sexto mandamiento ..... 1135
25. (Continuación) ..... 1137
26. Séptimo mandamiento ..... 1140
27. (Continuación) ..... 1142
28. Octavo mandamiento ..... 1143
29. (Continuación) ..... 1145
30. Noveno mandamiento ..... 1147
31. Décimo mandamiento ..... 1149

## *OPÚSCULO SOBRE LOS ARTÍCULOS DE LA FE Y LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA*

INTRODUCCIÓN ..... 1155
1. Artículos de la fe ..... 1159
2. Los sacramentos de la Iglesia ..... 1179

## *TRATADO DE LOS ÁNGELES O SUSTANCIAS ESPIRITUALES*

INTRODUCCIÓN ..... 1195
Prólogo ..... 1217
Capítulo 1. Las opiniones de los antiguos y de Platón ..... 1217
Capítulo 2. La opinión de Aristóteles ..... 1224
Capítulo 3. Concordancia de las posiciones de Platón y Aristóteles ... 1230
Capítulo 4. Diferencias entre las posiciones de Aristóteles y Platón ... 1233
Capítulo 5. La posición de Avicebrón ..... 1234
Capítulo 6. Se rechaza la posición de Avicebrón ..... 1238
Capítulo 7. La materia no puede ser común a la sustancia corpórea y a la espiritual ..... 1244
Capítulo 8. Respuesta a los argumentos de Avicebrón ..... 1247

*Págs.*


| | | |
|---|---|---|
| Capítulo 9. | La opinión de quienes dicen que las sustancias espirituales no son creadas | 1255 |
| Capítulo 10. | Las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios | 1262 |
| Capítulo 11. | Las perfecciones esenciales de las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios | 1268 |
| Capítulo 12. | Contra Orígenes. Las sustancias espirituales fueron creadas desiguales por Dios | 1270 |
| Capítulo 13. | Conocimiento y providencia de las sustancias espirituales. Errores contrarios | 1275 |
| Capítulo 14. | Dios conoce todas las cosas | 1277 |
| Capítulo 15. | La divina providencia se extiende a todas las cosas | 1283 |
| Capítulo 16. | Respuesta a las objeciones anteriores | 1286 |
| Capítulo 17. | Del error de los maniqueos acerca de las sustancias separadas | 1291 |
| Capítulo 18. | Del origen de las sustancias espirituales según la fe católica | 1294 |
| Capítulo 19. | La condición de las sustancias espirituales | 1300 |
| Capítulo 20. | La distinción de los espíritus angélicos | 1306 |

# *CONTENIDO DEL CUARTO VOLUMEN*

El lector tiene, en este cuarto volumen y segundo de los escritos teológicos de Santo Tomás, una serie de cuestiones disputadas y opúsculos que son poco conocidos de los estudiosos de la teología y que, además, no eran hasta ahora accesibles al lector español en ediciones seguras. La materia sobre la que versan es de índole prevalentemente moral y abarca un amplio espectro de temas abordados por el Doctor Angélico a lo largo de su vida de docente y escritor.

Así sucede con las cuestiones sobre la naturaleza del pecado y, en especial, el pecado venial, que es de intrincada explicación teológica, sobre el pecado original, que fue una doctrina que marcó un hito en la teología y pasó a ser doctrina oficial de la Iglesia en el concilio de Trento, sobre el precepto divino de corrección fraterna, sobre la teología de la vida religiosa, los sermones catequéticos sobre el Credo, el Padrenuestro y el Avemaría y los sumarios doctrinales sobre los preceptos evangélicos, los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia. Finalmente, se recoge un notable tratado dogmático sobre los ángeles, que constituye una de las doctrinas más originales del Aquinate.

Las cuestiones disputadas están tomadas de la colección de cuestiones que llevan el título genérico *De malo*. Hay, además, una cuestión disputada sobre la corrección fraterna, que suele ir incluida dentro del género denominado Cuestiones *De virtutibus*. Incluimos también una interesante cuestión *de quolibet,* en que disputa sobre el ingreso de los jóvenes en la vida religiosa y la relación entre preceptos y consejos. Y el resto son opúsculos polémicos contra los detractores de la vida religiosa en su tiempo, que recogen una controversia áspera que el doctor tuvo que sostener en la universidad parisina contra los seculares, lo cual explica la extensión de estos opúsculos que aquí publicamos. El tratado incompleto sobre las sustancias separadas es de una gran densidad filosófica y recoge con toda probabilidad el último desarrollo del pensamiento del Doctor Angélico en los temas metafísicos.

La edición ha sido encomendada a profesores y especialistas en los temas respectivos de cada cuestión u opúsculo. Las dos cuestiones referentes a la naturaleza del pecado y las peculiaridades del pecado venial, siempre de intrincada explicación, están presentadas y traducidas por Pedro Fernández, autor de varias obras de sacramentología y especialista en temas penitenciales. Las cuestiones sobre la naturaleza y la pena debida al pecado original han sido traducidas e introducidas por Emilio Bautista García, profesor y especialista en temas de antropología teológica. Antonio Osuna presenta la cuestión disputada sobre la corrección fraterna y resalta el interés histórico de esta breve cuestión académica que marca la dependencia del derecho procesal canónico respecto al precepto evangélico de corrección del hermano. Los cuatro tratados apologéticos sobre la vida religiosa son una novedad en la bibliografía tomista en es-

pañol, pues nunca habían sido traducidos y eran casi ignorados por los especialistas de teología de la vida religiosa. La traducción de estos extensos y profundos trabajos se debe al llorado P. Armando Bandera, quien dedicó los últimos meses de su vida a este esmerado trabajo y cuya publicación ahora queremos que sea un homenaje a quien fue un excepcional conocedor del pensamiento tomista y un cualificado especialista y escritor de teología de la vida religiosa, como lo prueban sus abundantes escritos sobre estas materias. Su inesperada muerte nos privó de las interesantes introducciones a estos opúsculos que a buen seguro hubiera redactado, pues tenía la firme convicción de que estos opúsculos contenían una parte importante de la eclesiología tomista. Las introducciones han sido redactadas por Alberto Escallada, que, además de ser discípulo del traductor, ha cultivado el sector especializado de teología de la vida religiosa, como lo comprueban sus publicaciones del tema. Los cinco opúsculos catequéticos están editados por Luis López de las Heras, quien precedentemente había contribuido a la divulgación de estas jugosas exposiciones. Entre estos opúsculos se encuentran unos sumarios o vademécum sobre la fe católica y sobre los mandamientos de la ley de Dios que el santo doctor no se desdeñó en redactar cuando así se lo solicitaron sus discípulos o amigos. El tratado sobre las sustancias separadas es uno de esos trabajos que mejor reflejan el estilo de la teología tomista, en la que un tema singularmente teológico, como es el de la naturaleza de los ángeles, se dilucida usando y sirviéndose de toda la tradición filosófica en la que se asienta la teología del doctor de Aquino. Este opúsculo ha sido preparado por Jesús M. Rodríguez Arias, especialista en los temas de metafísica y gnoseología tomista, a los que ha dedicado varios trabajos.

La mayor parte de las cuestiones y opúsculos aquí presentados ofrecen el texto latino preparado por los editores de la Edición Leonina, cuyo texto hemos conservado con total respeto en esta edición, si bien la ortografía y presentación tipográfica las hemos hecho usando la ortografía humanista, con la que siempre se han editado las obras de Santo Tomás. Resultaría desconcertante para el lector enfrentarse con las ortografías diferentes que cada editor de la edición leonina presenta como la más cercana a los amanuenses medievales, que por otra parte no era homogénea en todos. Y las citas del texto original las hemos confrontado con las ediciones de las obras más asequibles al lector español.

El lector, por tanto, tiene en las manos unas obras poco conocidas del Doctor Angélico y con un texto de gran seguridad y de permanente valor. Los índices y esquema general de cuestiones y opúsculos de Santo Tomás irán al final del último volumen de esta serie.

# *SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS*

| | |
|---|---|
| *Cat. Aur. Super Mt. Mc. Lc. Io.* | Catena aurea super quatuor Evangelia |
| *Compend. Theol.* | Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum |
| *Cont. errores graec.* | Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam |
| *Cont. Gent.* | Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei [l.3 (libro) c.6 (capítulo)] |
| *Cont. impugn. relig.* | Contra impugnantes Dei cultum et religionem |
| *Cont. retrahent.* | Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a Religionis ingressu |
| *De aeternit. mundi* | De aeternitate mundi contra murmurantes |
| *De angelis* | De angelis seu de substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno |
| *De anima* | Q.D. De anima |
| *De art. fid.* | De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis |
| *De carit.* | Q.D. De caritate |
| *De correct. fra.* | Q.D. De correctione fraterna |
| *De demonstr.* | De demonstratione |
| *De different. verb.* | De differentia verbi divini et humani |
| *De duob. praecept.* | De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis |
| *De ente et ess.* | De ente et essentia |
| *De fallaciis* | De fallaciis ad quosdam nobiles artistas |
| *De forma absol.* | De forma absolutionis sacramentalis |
| *De instant.* | De instantibus |
| *De iudic. astror.* | De iudiciis astrorum |
| *De malo* | Q.D. De malo |
| *De mixt. element.* | De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli |
| *De motu cord.* | De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli |
| *De natur. accident.* | De natura accidentis |
| *De natur. gener.* | De natura generis |
| *De natur. mater.* | De natura materiae et dimensionibus interminatis |
| *De natur. verb. intellect.* | De natura verbi intellectus |
| *De operat. occult.* | De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultramontanum |
| *De perfec. vitae spirit.* | De perfectione vitae spiritualis |
| *De pot.* | Q.D. De potentia Dei |
| *De princ. indiv.* | De principio individuationis |
| *De princ. natur.* | De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum |
| *De prop. modal.* | De propositionibus modalibus |
| *De quatuor oppos.* | De quatuor oppositis |
| *De rat. fid.* | De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum |
| *De regim. iudaeor.* | De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae |
| *De regim. princ.* | De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri |
| *De secr.* | De secreto |

| | |
|---|---|
| *De sortibus* | De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo |
| *De spe* | Q.D. De spe |
| *De spirit. creat.* | Q.D. De spiritualibus creaturis |
| *De un. Verbi* | Q.D. De unione Verbi Incarnati |
| *De unit. intell.* | De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses |
| *De verit.* | Q.D. De veritate |
| *De virt. card.* | Q.D. De virtutibus cardinalibus |
| *De virtut.* | Q.D. De virtutibus in communi |
| *Decret. 1* | In Decretalem Primam |
| *Decret. 2* | In Decretalem Alteram Expositio |
| *Ep. Ad Bernardum* | Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem |
| *Ep. De modo stud.* | Epistola de modo studendi |
| *Exposit. Ave Maria* | Expositio in salutationem angelicam, videlicet Ave Maria |
| *Exposit. In duo praec.* | Expositio in duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta |
| *Exposit. In Symbolum* | Expositio In Symbolum Apostolorum, scilicet «Credo» |
| *Exposit. Pater Noster* | Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster |
| *In Boet. De Trin.* | Expositio super Boethii De Trinitate |
| *In De anima* | In Aristotelis Librum De Anima Commentarium |
| *In De caelo* | In libros Aristotelis De caelo et mundo Commentaria |
| *In De causis* | Expositio super Librum De causis |
| *In De div. nom.* | Expositio super Dyonisii De divinis nominibus |
| *In De generat. et corrupt.* | In Librum primum Aristotelis De generatione et corruptione Commentarium |
| *In De hebdom.* | Expositio super Boethii De hebdomadibus |
| *In De mem. et reminisc.* | In Aristotelis Librum de memoria et reminiscentia |
| *In De sensu et sens.* | In Aristotelis Librum De sensu et sensato Commentarium |
| *In Ethic.* | In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nichomachum Expositio |
| *In Ier.* | In Ieremiam Prophetam Expositio |
| *In Io.* | In Evangelium S. Ioannis Commentarium |
| *In Iob* | Expositio super Iob ad litteram |
| *In Is.* | In Isaiam prophetam Expositio |
| *In Metaphys.* | In Metaphysicam Aristotelis Commentaria |
| *In Meteorol.* | In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria |
| *In Mt.* | In Evangelia S. Matthaei Commentaria |
| *In Periherm.* | In Aristotelis Libros Peri Hermenias Commentaria |
| *In Physic.* | In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria |
| *In Polit.* | In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio |
| *In Post. Analyt.* | In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria |
| *In Ps.* | In Psalmos Davidis Expositio |
| *In Rom.-In 1 Cor.-In 2 Cor.-In Gal.-In Eph.-In Phil.-In Col.-In 1 Thess.-In 2 Thess.-In 1 Tim.-In 2 Tim.-In Tit.-* | |

| | |
|---|---|
| *In Philem.-In Hebr.* | Super Epistolas S. Pauli Expositio [2 (capítulo) lect.1 (lección)] |
| *In Sent.* | Scriptum Super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi [1-2-3-4 (libros) d.3 (distinciones) q.2 (cuestiones) a.2 (solución) qa.2 (cuestiúnculas) obi.1 (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)] |
| *In Thren.* | In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio |
| *Off. De fest. Corp. Christi* | Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis |
| *Piae preces* | Piae preces |
| *Princ. Hic est* | Principium: Hic est liber. De commendatione et partitione Sacrae Scripturae |
| *Princ. Rigans Mont.* | Principium: Rigans Montes. De commendatione Sacrae Scripturae |
| *Quodl.* | Quaestiones quodlibetales |
| *Resp. de art. 6* | Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum |
| *Resp. de art. 36* | Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum |
| *Resp. de art. 43* | Responsio de 43 articulis |
| *Resp. de art. 108* | Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia |
| *Resp. super mater. vendit.* | De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum |
| *Summa* | Summa Theologiae [1 - 1-2 - 2-2 - 3 (partes) q.3 (cuestiones) a.2 (solución del artículo) obi. (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)] |
| *Suppl.* | Supplementum Summae Theologiae |

# *SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS* *

| | |
|---|---|
| AL | *Aristoteles latinus.* Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum. |
| BAC | Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid). |
| Baeumker | ADAM PULCHRE MULIERIS (Adam de Puteorum Villa), *Liber de intelligentiis,* en CL. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Aschendorff, Münster i.W. 1908) 1-71. Y también *Avencebrolis* (Ibn Gebirol) *Fons Vitae.* Ex arabico in latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino, edidit C. Baeumker (Münster 1892-1895). |
| Bet | *John Damascene, de Fide Orthodoxa.* Versions of Burgundio and Cebanus, E. M. Buytaert, edit. (St. Bonaventure, Lovaina-Paderborn 1955). |
| BK | *Aristoteles Graece* ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia regia Borussica (Editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini apud W. de Gruyter et socios 1960, Berlín 1831). |
| Borgnet | ALBERTO MAGNO, *Opera omnia* cura et labore A. Borgnet, 38 vols. (París 1890-1899). |
| CC | *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina* (Brepols, Turnhout-París 1953ss). |
| Colon | ALBERTO MAGNO, *Opera omnia...,* curavit Institutum Alberti Magni Coloniense (Monasterii Westfalorum 1951ss). |
| Crawford | AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (a Michaele Scoto transl.) recensuit F. S. Crawford. Tom. VI/1 (The Mediaeval Academy of America, Cambridge MASS. 1953). |
| CSEL | *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* editum consilio et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis (Viena-Leipzig 1866ss). |
| De Rijk | *Peter of Spain, Tractatus called afterwards Summule Logicales,* First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. de Rijk (Philosophical Texts and Studies 22; Van Gorcum & Comp. B.V., Assen 1972). |
| Didot | *Aristotelis Opera omnia graece et latine...,* 5 vols. (Editoribus Firmin-Didot et Sociis, París 1848-1878). |
| Dion. | *Dionysiaca.* Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des oeuvres attribués à Denys l'Aréopagite..., 2 vols. (Desclée de Brouwer, Brujas 1937). |
| Dz | *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit A. Schönmetzer* (Herder, Barcelona-Friburgo B., etc. $^{36}$1976). |

* La lista completa de las fuentes usadas por Santo Tomás en sus obras se encuentra en el volumen I p.XXXIX-XLIV. Aquí sólo se recogen las siglas de las fuentes citadas en el presente volumen.

Friedberg — *Corpus Iuris Canonici.* Editio Lipsiensis post Ae. L. Richteri curas... recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg (Leipzig 1879; reimp. fotomecánica: Graz 1959).

Guill. Altiss. — GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea,* J. Ribaillier edit. (Specilegium Bonaventurianum 17, Liber Secundus t.I; Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata-París 1982).

Justiniani — MOSES MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum...* summa accuratione R.P. Augustini Justiniani... recognitus (A. Justiniani, París 1520; reimp. Minerva 1964). [Cit. Justiniani]

Krueger-Mommsen — *Corpus Iuris civilis.* I. *Institutiones* recognovit P. Krueger (Berlín 1893). *Digesta* recognovit Th. Mommsen (Berolini 1893). II. *Codex Iustinianus* recognovit P. Krueger (Berlín 1892).

Leclercq — S. BERNARDUS, *Opera* ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, 7 vols. (Roma 1957-1971).

Leonina — *Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita,* cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum (Roma 1882ss, en curso de publicación).

Mansi — MANSI-PETIT-MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* 53 t. y 58 vols. (París 1899-1927; reimp. Graz 1960ss).

MG — MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus completus. Series graeca,* 166 vols. (París 1857-1886).

Minio-Paluello — *Aristoteles latinus. Categoriae vel Praedicamenta* (AL I 1-5), Translatio Boethii, editio composita, edidit L. Minio-Paluello (Brujas-París 1961).

ML — MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus completus. Series latina,* 218 vols. y 4 vols. de índices (París 1844-1864).

Mommsen — Véase Krueger-Mommsen.

Muckle — *Algazel's Metaphysics. A medieval Translation,* ed. by J. T. Muckle (St. Michael's College, Toronto 1933).

Pattin — *Liber De causis* (transl. Gerardi Cremonensis), édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin: *Tijdschrift voor Philosophie* 28 (1966) 90-203.

Peiper — *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque, accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra,* recensuit R. Peiper (In Aedibus B. G. Teubneri, Leipzig 1871).

Quaracchi — *Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Opera omnia...,* studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices emendata (Ad Claras Aquas prope Florentiam 1883-1902).

Ribaillier — Véase Guill. Altiss., *Summa aurea.*

SC — Sources chrétiennes (París).

Schmitt — S. ANSELMUS CANTUARENSIS, *Opera omnia,* rec. Fr. S. Schmitt, 6 vols. (Edimburgo 1946-1961. Neudruck Stuttgart – Bad Cannstadt 1938-1961, reimp. 1968).

Scoto — ARISTÓTELES, *Metaphysica Nova.* Translatio ex arabico in latino sermone a Scoto. Exstat in editione operum Averrois, t.8 (Venetiis apud Iunctas 1562).

*Summa fr. Alexandri* — ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica seu sic ab origine dicta «Summa fratris Alexandri»,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras Aquas 1924-1948).

Van Riet — *Avicenna latinus, Liber de Anima seu Sextus De Naturalibus,* édition critique de la traduction médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden, libri 1-3: 1972; libri 4-5: 1968. Y *Liber de*

*Philosophia Prima sive Scientia divina,* édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden, libri 1-4: 1977; libri 5-10: 1980).

Verbeke — THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke, édit. critique... G. Verbeke (Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum 1; Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice Nauwelaerts, Lovaina-París 1957). [Cit. Verbeke]

Verbeke-Moncho — NEMESIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis.* Traduction de Burgundio de Pise, G. Verbeke et J. R. Moncho, édit. (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl. 1; E. J. Brill, Leiden 1975).

# *CUESTIONES SOBRE EL PECADO*

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

PEDRO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, OP

# *INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL PECADO Y SOBRE EL PECADO VENIAL*

En esta breve introducción a las cuestiones 2 y 7 de las Cuestiones Disputadas *De Malo,* deseo presentar el contexto doctrinal en el que se mueve Santo Tomás, las fuentes principales de las que se sirve el Doctor Angélico, y los puntos fundamentales de la doctrina propuesta en estas cuestiones.

Son las dos cuestiones más amplias después de la cuestión última sobre el demonio. La cuestión segunda, dedicada al pecado en general, tiene 12 artículos, 138 objeciones, 26 sed contra, 138 respuestas a las objeciones y 9 respuestas a los *sed contra;* las respuestas a las objeciones 4 y 5 del artículo 5 van juntas. La cuestión séptima, dedicada al estudio del pecado venial, tiene 12 artículos, 135 objeciones, 23 sed contra y 135 respuestas a las objeciones; falta la objeción novena del artículo 3 y falta también la respuesta a la objeción décima del artículo 10.

La responsabilidad del pecado pertenece plenamente al hombre. Para los creyentes la doctrina antropológica es el instrumento que nos permite hacer comprensible la verdad revelada sobre el pecado y, además, presentar en la cultura de cada momento histórico los valores morales de la fe cristiana.

## 1. Contexto doctrinal

Las cuestiones segunda y séptima sobre la esencia del pecado y sobre el pecado venial, respectivamente, cuyo contenido es más metafísico que teológico, ofrecen una ética fundada en la razón en cuanto refleja la voluntad del Creador, de tal modo que salva el fundamento humano de la experiencia cristiana del pecado, irreductible a la mentalidad del mundo, sin renunciar obviamente a la responsabilidad de vivirla en el mundo.

Por tanto, al ofrecer aquí más reflexiones filosóficas que datos de la revelación cristiana, están ausentes en este texto argumentos teológicos fundamentales con respecto al pecado, como la pasión expiatoria de Cristo, la gracia redentora, la virtud y el sacramento de la penitencia, y las penas del purgatorio y del infierno, que trata adecuadamente en la segunda parte de la Suma de Teología redactada contemporáneamente a la preparación de la Cuestión disputada De Malo. Tengamos en cuenta que se trata de una obra de circunstancia en relación a lo que el público pedía en aquel momento.

La *moralis consideratio* de Santo Tomás en estas cuestiones procede desde el análisis de los actos humanos, en cuanto que la moral depende del uso de la libertad finita que hace el hombre, quien no está determinado *ad unum,* como los que se mueven por el instinto natural, sino que

se mueve por un libre juicio que procede de la razón, lo cual explica que el hombre sea dueño de sus actos y además libre en cuanto a la posibilidad de decisión entre bienes particulares diversos; en fin, la vida moral es el resultado de la razón práctica con capacidad para regular el comportamiento del hombre.

En concreto, Santo Tomás, en pos de otros autores cristianos, responde a las cuestiones filosóficas que plantea la existencia del mal para evitar el dualismo y reafirmar la bondad y el amor de Dios por la humanidad. En este sentido, enseña el Santo que no existe un mal absoluto, un Dios malo, y que la causa del mal es definitivamente el abuso de la libertad del ángel y del hombre. En este sentido prueba que Dios no puede ser la causa del mal. La pregunta por el mal sólo puede responderse en el contexto de la libertad finita del hombre y en la dimensión de la vida eterna. Nos estamos moviendo en el contexto de las criaturas racionales, es decir, toda criatura es buena, pero sólo relativamente buena, porque participa limitadamente de la bondad absoluta y plena de Dios.

El Doctor Angélico, siguiendo a Agustín de Hipona, afirma que el mal es una privación o carencia de un bien debido o necesario por naturaleza. Ahora bien, decir que el mal es una privación, no implica decir que el mal sea pura apariencia o una ilusión, cerrando los ojos y el corazón a tanto dolor y a tantos sufrimientos, injusticias, y guerras, como han acompañado constantemente la historia de la humanidad, siendo un buen paradigma de ello el libro sapiencial de Job[1].

El mal actúa siempre mediante un bien defectuoso, pues una cosa es lo que causa el mal y otra el mal mismo o la carencia. Además, afirma que el mal no existe por sí mismo, sino adherido a un bien. Sólo en la criatura, es decir, en el bien creado, puede darse el mal; la criatura como sujeto del mal; no existiría el mártir sin el perseguidor; no viviría el león sin la muerte de los animales que le sirven de alimento. El mal se percibe sólo a través de la experiencia de la carencia de bien, pues las dos primeras inclinaciones o deseos del hombre son amar el bien, acercándose a él, y odiar el mal, alejándose de él.

El pecado es un verdadero mal del alma, es decir, del hombre, ser racional y libre, en cuanto yerra al alejarse de su último fin, sumo bien y verdadera felicidad. Todo esto es contra la razón del hombre, que por naturaleza descansa en el orden. Y la consecuencia del pecado en el hombre es el desorden, advertido primero en el individuo, poseído por la soberbia y el egoísmo, después en sus actos, oprimido también por la vileza de los placeres corporales, finalmente en la sociedad humillada con tantas injusticias y guerras. En conclusión, la perspectiva del Doctor Angélico es adecuadamente, no ingenuamente, optimista y abierta a la esperanza, fuera de todo fatalismo, pues el mal es una consecuencia del actuar humano.

La ética de Santo Tomás está caracterizada por el orden del amor de amistad, porque el orden al fin último es definitivamente amor al sumo bien o suma felicidad del hombre, que es Dios nuestro Señor y nuestro

---

[1] Cf. Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà* (Dalle questioni disputate sul male). Introduzione e note di Umberto Galeazzi. Traduzione di Umberto Galeazzi e Raffaella Savino. Testo latino a fronte (BUR, Milán 2002) 38-53.

Salvador. Lo que se ha dicho sobre la tendencia natural al fin último es una tendencia de amor, por lo que todos los movimientos del apetito o deseo presuponen el amor como raíz fundamental. Ahora bien, el amor se refiere al bien en general, poseído, que añade el gozo, o no poseído, que es el deseo de lo que todavía no se tiene. Pero estamos hablando del amor no fruto del sentimiento, ni tampoco de la concupiscencia, como en Aristóteles, sino de una elección de la voluntad iluminada por la fe, es decir del amor de caridad hacia Dios y hacia el prójimo, y en este amor consiste toda la vida espiritual y de este amor nace toda la vida moral.

## 2. Fuentes principales

Considerando las fuentes de las 138 objeciones de la cuestión segunda advertimos que hay 8 tomadas de la Sagrada Escritura, 37 de los Santos Padres (incluyendo otras fuentes eclesiásticas), 8 de los filósofos, y 85 de Aristóteles. La cuestión séptima presenta 16 citas de la Sagrada Escritura, 43 de los Santos Padres (incluyendo otras fuentes eclesiásticas), 2 de filósofos, 8 de Aristóteles y 70 argumentos de razón[2].

La lista de dificultades, tan exuberante, puede sorprender al lector e incluso su lectura puede cansar. Pero hay que darse cuenta que estas objeciones nos introducen en la historia de la cuestión, es decir, en las teorías y doctrinas de los grandes autores del pasado y de los contemporáneos del Doctor Angélico. Ellas nos permiten entrar en el contexto histórico de la cuestión que se está analizando de una manera amplia y pormenorizada. Por otra parte, este gran número de dificultades se explica también en el ámbito de las disputas académicas o en el propósito del Santo de tratar exhaustivamente la cuestión.

Analizando la procedencia de las objeciones encontramos citas bíblicas, del Nuevo y Antiguo Testamento; citas de las Glosas, sobre todo de Pedro Lombardo y también las Glosas ordinaria e interlineal; en cuanto a las citas patrísticas, sobresalen las citas de San Agustín, del Pseudo-Dionisio y de San Gregorio Magno; citas tomadas por Santo Tomás de su *Catena Aurea;* citas de teólogos del siglo XIII, sobre todo de Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, San Buenaventura y San Alberto Magno; citas de filósofos, entre las cuales emerge evidentemente Aristóteles y Pedro de España, éste del siglo XIII; Santo Tomás presupone como asumida la doctrina aristotélica por sus lectores, de tal modo que no siempre cita la doctrina del Estagirita; dígase lo mismo con respecto a la doctrina agustiniana.

En las cuestiones disputadas *De Malo* hay 280 referencias a San Agustín y 230 referencias a Aristóteles, prueba del conocimiento amplio de Santo Tomás de las fuentes teológicas y filosóficas sobre la cuestión del mal y del pecado. De San Agustín cita sobre todo *La Ciudad de Dios, Sobre la Trinidad, De Genesi ad Litteram* y el *Enchiridion;* y de Aristóteles principalmente la *Ética a Nicómaco,* la *Física,* la *Metafísica, El tratado*

[2] Cf. *Opera omnia S. Thomae de Aquino.* XXIII: *Quaestiones disputatae De Malo* (Librairie Philosophique J. Vrin, París 1982) 342-371 (Index nominorum et rerum); TOMMASO D'AQUINO, *Il male.* Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione e apparati di Fernando Fiorentino (Bompiani, Milán 2001) 20-27.

*sobre el alma* y el *Organon*. Nos hallamos ante un equilibrio sorprendente entre las fuentes teológicas y las citas sacadas de fuentes filosóficas.

Esto prueba evidentemente que Santo Tomás ha enfrentado la cuestión de la esencia del pecado desde un punto de vista filosófico, sin que por ello deje de ser evidente que el Santo pergeñaba un tratado teológico[3]; en efecto, cuando alude a un tema revelado las citas eclesiásticas aumentan claramente. Por eso, afirmamos que, no obstante la calidad y el número de las fuentes utilizadas por Santo Tomás en estas dos cuestiones, segunda y séptima, de la Cuestión Disputada *De Malo,* estamos ante un tratado teológico y no meramente filosófico de Santo Tomás de Aquino.

## 3. La esencia del pecado

En la cuestión segunda se comienza a estudiar en particular el mal de culpa o el pecado, tratamiento que se hace primero en general, antes de estudiar posteriormente el pecado en especial, a partir de la cuestión cuarta. En la cuestión segunda sobre la esencia del pecado en general, lo primero que se pregunta Santo Tomás es si el pecado es un acto, y responde que es siempre un acto opuesto a la norma de la razón. El pecado brota de una mala voluntad y hace malo al hombre, es decir, la causa propia del pecado es la voluntad. A este propósito se plantea el problema del pecado de omisión, el cual, aunque en sí mismo excluye el acto, en su causa implica siempre un acto; para que haya pecado de omisión, debe haber un acto voluntario en la causa. En concreto, el pecado es un acto fuera de lo debido, sea por exceso, sea por defecto; los preceptos afirmativos evitan el defecto; los negativos evitan el exceso.

La deformidad, característica del pecado, no se reduce a la sola deformidad del acto interior, porque el acto deforme de la voluntad puede ir acompañado por el acto exterior deforme, sea pecado de comisión o de omisión, basándonos en la antropología de la unidad substancial entre el alma y el cuerpo; pero la deformidad del pecado está sobre todo en el acto interior. Lo fundamental en el pecado es el acto de la voluntad no conforme al orden de la razón o al bien del hombre.

Se pregunta también Santo Tomás si el acto humano es indiferente, es decir, si hay actos pre-morales, y responde afirmando que es verdad, hay actos en sí mismos indiferentes, como levantar del suelo un papel o mesarse la barba, pues no dicen nada ni a favor ni en contra de la razón y están fuera del género moral, pero si estos actos, caracterizados por la advertencia y la voluntariedad, los consideramos en relación con la razón siempre son buenos o malos, pues todo lo que se hace, en definitiva se hace por algo, que puede ser conforme a la razón o contrario a ella. Con otras palabras, un acto indiferente por su objeto es necesariamente bueno o malo por sus circunstancias. Puede darse que algunos actos sean en sí malos por su objeto y otros lo sean por una voluntad mala, sabiendo que

[3] Cf. L. J. ELDERS, «Les interlocuteurs de Saint Thomas d'Aquin dans les questions disputées sur le mal»: *Doctor Communis* 46 (1993) 40-52.

el objeto se relaciona con la voluntad como fin, y la intención es siempre anterior a la ejecución; en concreto, puede darse el caso de que el acto exterior sea bueno y, sin embargo, la intención sea mala, como el hecho de dar limosna por vanagloria.

Dada la importancia de la circunstancia en el ámbito moral, se pregunta el Doctor Angélico si pueden las circunstancias determinar la especie del acto moral o hacer que un acto cambie de especie, y responde diciendo que, aunque es el objeto el que especifica normalmente el acto moral, con todo la circunstancia puede añadir una especie de dos modos: materialmente, como cuando uno fornica con una mujer que no es la propia, o formalmente, como cuando uno roba un objeto sagrado; en el primer caso, además de un pecado de fornicación tenemos un pecado de adulterio, y en el segundo, además del robo tenemos el sacrilegio.

Los actos humanos se especifican en buenos o malos por razón del género, de la especie o de las circunstancias. En primer lugar, en razón del género y de la especie, los actos humanos pueden ser buenos, malos o indiferentes; pero en razón de las circunstancias los actos humanos son siempre buenos o malos. Y los actos tienen siempre sus circunstancias, por tanto todos los actos humanos son siempre buenos o malos. En los actos humanos la circunstancia fundamental es el fin; ahora bien, los actos no deliberados carecen de fin consciente y no entran en el género de la moral.

La circunstancia se relaciona de tres modos con el pecado. A veces la circunstancia, aunque no cambia la especie, agrava el pecado, como cuando uno roba en gran cantidad; otras veces da la primera especie, como cuando uno cuenta un chiste inapropiado para solicitar a una mujer, y en este caso lo que era un pecado venial, contar un chiste, se convierte en un pecado mortal; otras veces no añade nada, como cuando fornica en el campo o en un hotel, donde la circunstancia del lugar es indiferente. Pero una circunstancia nunca puede convertir un pecado venial en mortal. La doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre las circunstancias es una de sus contribuciones más originales y que mayor aceptación ha tenido en la teología moral posterior.

Otra pregunta que se hace Santo Tomás es si todos los pecados son iguales, y responde evidentemente en contra, pues en los pecados de omisión, aunque el acto omitido es pura privación, sin embargo los preceptos afirmativos no cumplidos no todos tienen la misma importancia; dígase lo mismo de los pecados de transgresión. En consecuencia, un pecado es más grave que otro en la medida en que se opone a un bien mayor. En concreto, la gravedad de los pecados tiene que ver con el objeto, el sujeto y las circunstancias. El acto se especifica por el objeto y es más grave el acto que se opone a una virtud mayor. Y como el orden supremo es el orden del amor, son más graves los pecados cometidos contra Dios que los cometidos contra uno mismo y contra el prójimo; y éstos son diversos si van en contra de un bien intrínseco al hombre, como la vida, que si van contra un bien exterior al hombre, como la riqueza; la circunstancia influye también en la gravedad, como la circunstancia de la advertencia.

Finalmente, el pecado puede corromper el bien de la naturaleza, pero nunca lo corrompe plenamente, pues el hombre, por más pecador que

sea, nunca pierde su capacidad para recibir la gracia, si se convierte y, por lo mismo, se acerca al sacramento de la penitencia. El hombre por el pecado se separa de Dios y se vuelve a los bienes efímeros de este mundo y, por tanto, el pecado dificulta que el hombre se vuelva a Dios por la indisposición a la recepción de la gracia. Esta disposición o capacidad para la gracia es un bien natural, que disminuye por el pecado. Sin embargo, el pecado jamás destruye o corrompe totalmente el bien natural del hombre, aunque cuanto más peque, más se aleja de Dios y se indispone para la recepción de la gracia.

## 4. El pecado venial

Sobre la cuestión séptima, dedicada al pecado venial, se presenta una gran dificultad, que es la siguiente: todo acto humano debe ser ordenado a Dios, que es el último fin. En el siglo decimotercero se afirmaba que, por el hecho de ordenarse el pecado a algo malo, era siempre mortal. Pero la solución de Santo Tomás es que el acto del pecado venial se ordena habitualmente a Dios, pues dado el carácter discursivo de la razón, el hombre puede inclinarse a algo malo sin separarse de Dios, con respecto a los medios intermedios. Pone el ejemplo de la enfermedad, diciendo que hay pecados sanables y otros incurables, los cuales sólo pueden ser sanados por Dios; este lenguaje manifiesta que el pecado es un desorden del alma, como la enfermedad es un desorden del cuerpo[4].

En el artículo primero de la cuestión séptima, donde se divide el pecado en mortal y venial, se afirma, en primer lugar, que lo propio del pecado venial no es el mortal convertido en venial por la confesión, ni el pecado por debilidad o ignorancia, ni tampoco el que tiene una pena limitada, ni el que no priva de la gracia, pues en estos casos se trata de accidentes, consecuencias o efectos. La diferencia entre el pecado mortal y el venial tampoco está en el acto de la voluntad, pues el pecado es acto interior y exterior y el pecado es un acto bueno convertido en malo por la voluntad.

En concreto, el pecado es mortal o venial por el género en razón del objeto o por el sujeto. Por parte del objeto, hay pecados mortales y veniales por la materia; un pecado es mortal cuando impide la ordenación al último fin, privando del principio vital del orden espiritual, que es la vida de la gracia; el pecado venial se caracteriza por la parvedad de materia, es decir, que no destruye la caridad, ni la ordenación a Dios. Por parte del sujeto, si la potencia (la razón) es capaz de separarnos del último fin hay pecado mortal; si no (la sensualidad), hay pecado venial.

Los demás artículos de la cuestión séptima se dedican al estudio del pecado venial, teniendo en cuenta que el acto de la voluntad es bueno o malo por el género en razón del objeto, por la circunstancia o por el fin. El artículo segundo, por ejemplo, enseña que el pecado venial no

---

[4] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur le Mal.* Texte latin de la Commission Léonine. Traduction par les moines de Fontgombault. Introduction du R. P. Elders, 2 vols. (Nouvelles Éditions Latines, París 1992) 22-23.

disminuye la caridad, en consecuencia, ni quita la vida de la gracia, ni merece la pena eterna; no disminuye la caridad, ni por parte de Dios, ni por parte del hombre, pues el pecado venial se refiere a los medios, no al fin, vale decir, el pecado venial no separa al hombre de Dios.

El pecado que es venial por el género se puede hacer mortal por el fin o la intención; por ejemplo, el que pronuncia una palabra vana para provocar la fornicación, pues en el acto moral se pueden considerar dos objetos: el del acto interior y el del acto exterior; si son idénticos, el valor moral es único; si son distintos, puede suceder que uno sea bueno y el otro malo. De todos modos, muchos pecados veniales no hacen un pecado mortal, aunque pueden disponer al pecador a caer en pecado mortal. Tampoco la circunstancia puede hacer que un pecado venial por el objeto se haga mortal, a no ser cuando lo especifica, es decir, cuando añade una nueva deformidad.

El pecado venial y el mortal pueden estar en la razón superior y también en la sensualidad, es decir, en el apetito sensible, concupiscible o irascible, en cuanto éste debe obedecer a la voluntad humana, aunque no puede separar del último fin[5]. Sólo la razón nos aparta del último fin, por ejemplo, cuando un movimiento de la sensualidad es orientado desordenadamente por la razón, separándonos de Dios, sumo bien.

En los artículos séptimo al noveno se pregunta Santo Tomás si los pecados veniales son posibles en diversos estados humanos o angélicos. El hombre en estado de inocencia sólo podía pecar mortalmente, pues su razón estaba sometida a Dios y la sensualidad a la razón. Los movimientos primeros de la concupiscencia en los infieles pueden ser también pecados veniales, pues ya hemos dicho que la sensualidad no aparta del último fin, ni tampoco desprecia a Dios, sin olvidar que el fiel siempre es más responsable ante el pecado que el infiel, porque cuanto más conocimiento de Dios se tenga, mayor es la responsabilidad. Ni el ángel bueno, ni el malo, puede pecar venialmente, pues el pecado venial es propio de la razón discursiva, no del intelecto intuitivo, característico de los ángeles.

Finalmente, en los artículos décimo al duodécimo se pregunta el Doctor Angélico sobre las penas y sobre el perdón de los pecados veniales. En este ámbito se pregunta si el pecado venial sin caridad se castiga con pena eterna, y responde positivamente, no por el pecado venial, sino en el caso que esté unido a un pecado mortal, que es el que quita la caridad. Finalmente, enseña que el pecado venial se puede perdonar en esta vida no sólo por los sacramentos, sino también por diversos sacramentales, como el agua bendita y el rezo del padrenuestro, y en la otra vida, en el purgatorio, que borra las reliquias de los pecados y nos dispone para la entrada en el cielo.

* * *

En la presente edición el lector puede leer el texto en su lengua original y, por tanto, comparar la traducción en momentos en que necesite aclarar algún concepto; hemos intentado hacer traducción, no perí-

[5] Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa* 1 q.81 a.1.

frasis, ni tampoco interpretación. Tengamos en cuenta que el género literario usado por Santo Tomás, especialmente en las cuestiones disputadas, es la dialéctica o el arte del silogismo en orden al encuentro de la verdad, reconociendo la importancia de la razón iluminada por la fe en la ciencia teológica[6].

---

[6] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*. I. *La verità*. Introd. A. Lobato (Ed. Studio Domenicano, Bolonia 1992) 5-65.

# *CUESTIÓN SOBRE EL PECADO*

# *CUESTIÓN SOBRE EL PECADO*

1. Si en todo pecado hay un acto.
2. Si el pecado consiste sólo en el acto de la voluntad.
3. Si el pecado consiste principalmente en el acto de la voluntad.
4. Si todo acto es indiferente.
5. Si algunos actos son indiferentes.
6. Si la circunstancia especifica el pecado o cambia su especie.
7. Si alguna circunstancia agrava el pecado sin conferirle especie.
8. Si la circunstancia agrava de modo infinito, de tal modo que el pecado venial se convierte en mortal.
9. Si todos los pecados son iguales.
10. Si el pecado es más grave por oponerse a un bien mayor.
11. Si el pecado reduce en el que peca el bien de naturaleza.
12. Si el pecado puede corromper totalmente el bien de naturaleza.

## Artículo 1

## ¿En todo pecado hay un acto? [1]

Objeciones por las que parece que sí.

## *DE PECCATIS*

1. Primo quaeritur utrum in omni peccato sit aliquis actus.
2. Secundo utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.
3. Tertio utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.
4. Quarto utrum omnis actus sit indifferens.
5. Quinto utrum aliqui sint actus indifferentes.
6. Sexto utrum circumstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati.
7. Septimo utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum cui non det speciem.
8. Octavo utrum circumstantia aggravet peccatum in infinitum, ita ut de veniali fiat mortale.
9. Nono utrum omnia peccata sint paria.
10. Decimo utrum peccatum sit gravius, eo quod maiori bono opponitur.
11. Undecimo utrum peccatum diminuat bonum naturae.
12. Duodecimo utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

### Articulus primus

Quaestio est de peccatis. Et primo quaeritur utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

Et videtur quod sic.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.35 q.1 a.3; *Summa* 1-2 q.71 a.5.

1. Agustín dice que *el pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley de Dios*[2]. Y en cada uno de estos tres elementos se da un acto. Por tanto, en cada pecado hay un acto.

2. Agustín[3] dice que el pecado es de tal modo voluntario, que si no fuera tal, no sería pecado. Pero si algo es voluntario lo es por un acto de la voluntad. Por tanto, en cualquier pecado es preciso se dé al menos un acto de la voluntad.

3. Los contrarios pertenecen al mismo género[4]. Y el mérito y el demérito son contrarios. Así pues, si el mérito está en el género de los actos, pues merecemos por los actos, por la misma razón lo estará el demérito o el pecado.

4. El pecado es una cierta privación, porque dice Agustín[5] que el pecado es nada. Con todo, la privación se funda en algo[6]. Por tanto, es preciso que se dé algún acto sobre el que se fundamente el pecado.

5. Agustín dice en el *Enchiridion*[7] que el mal no puede darse más que en el bien. Y el bien sobre el que se fundamenta la malicia del pecado es un acto. Por tanto, en todo pecado es necesario que se dé un acto.

6. Agustín afirma en la obra *LXXXIII Cuestiones* que *ni el pecado, ni el acto recto pueden ser justamente imputados a uno que nada ha hecho por su voluntad*[8]. Ahora bien, no se puede hacer algo por propia voluntad sin un acto. Luego, nada puede ser imputado a un hombre como pecado si no se da un acto.

1. Dicit enim Augustinus, quod «peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei». Sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

2. Praeterea. Augustinus dicit, quod peccatum est adeo voluntarium quod si non sit voluntarium non est peccatum. Sed nihil potest esse voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo in aliquo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis.

3. Praeterea. Contraria sunt in eodem genere. Sed meritum et demeritum sunt contraria. Cum ergo meritum sit de genere actus, quia actibus meremur, videtur quod pari ratione demeritum sive peccatum.

4. Praeterea. Peccatum privatio quaedam est, quia sicut dicit Augustinus, peccatum nihil est. Privatio autem fundatur in aliquo. Ergo oportet esse aliquem actum in quo peccatum sustentetur.

5. Praeterea. Augustinus dicit in Enchiridion quod malum nisi in bono esse non potest. Illud autem bonum in quo fundatur malitia peccati est actus. Ergo in quolibet peccato oportet esse actum.

6. Praeterea. Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum quod «nec peccatum aut recte factum imputari cuiquam iuste potest qui nihil propria fecerit voluntate». Sed non potest propria voluntate aliquid facere absque actu. Ergo nihil potest homini imputari ad peccatum nisi sit ibi aliquis actus.

---

[2] *Contra Faustum* 22 c.27: ML 42,418; CSEL 25-1,621; S. AGUSTÍN, *Obras completas*, XXXI (BAC) 540.

[3] *De vera religione* 14 n.27: ML 34,133; CC 32,204; CSEL 77,20; BAC IV 99.

[4] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 10 c.10 (Bk 1058a10-11).

[5] *In Iohannis evangelium* 1 c.1 n.13: ML 35,1385; CC 36,7; BAC XIII 87.

[6] La privación presupone un sujeto en el que se encuentra. En el caso del pecado, privación dada en un sujeto, el acto está privado del orden al fin.

[7] *Enchiridion* 14: ML 40,238; CC 46,55; BAC IV 481.

[8] *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.24: ML 40,17; CC 44ª,30; BAC XL 85.

7. Juan Damasceno[9] dice que la alabanza y el vituperio son consecuencia de actos. Pero a todo pecado se debe la reprensión. Luego, todo pecado consiste en un acto.

8. La Glosa[10] dice que todo pecado procede de la concupiscencia. Con todo, lo que procede de la concupiscencia no acontece sin un acto. Luego ningún pecado existe sin un acto.

9. Si algún pecado existiera sin un acto, se diría, sobre todo, del pecado de omisión. Pero la omisión no se da sin un acto, porque la omisión es una cierta negación y ésta, en efecto, se funda en una afirmación[11]. Por tanto, es preciso que el pecado de omisión se fundamente en algún acto. Con más razón cualquier otro pecado.

10. La omisión no es pecado a no ser en cuanto es contraria a la ley de Dios. Pero esto no se da sin un desprecio y éste se da por medio de algún acto. Por tanto, el pecado de omisión se fundamenta en algún acto y mucho más los demás pecados.

11. Si el pecado de omisión consistiera en la sola negación de un acto, se seguiría que mientras uno no actúa, pecaría, y en ese caso sería más peligroso el pecado de omisión, que el de transgresión, en el cual el acto pasa aunque permanece la falta[12]. Pero esto no es verdad, pues el pecado de transgresión en igualdad de condiciones es más grave; en efecto, robar es un pecado más grave que no dar limosna. Por tanto, el pecado de omisión no consiste en la sola negación.

12. Según el Filósofo en II *Physic.*[13], se encuentra el pecado en las realidades que están ordenadas a un fin. Y es por una operación por lo que algo se ordena al fin. Por tanto, todo pecado consiste en un acto.

7. Praeterea. Damascenus dicit quod laus et vituperium sequuntur actus. Cuilibet autem peccato debetur vituperium. Ergo omne peccatum in actu consistit.

8. Praeterea. Glossa dicit, Ro. VII, quod omne peccatum est ex concupiscentia. Quod autem est ex concupiscentia non est absque actu. Ergo nullum peccatum est absque actu.

9. Praeterea. Si aliquod peccatum est absque actu, maxime hoc videtur de peccato omissionis. Sed omissio non est absque actu, quia omissio negatio quaedam est: omnis autem negatio in affirmatione fundatur. Et sic oportet peccatum omissionis in aliquo actu fundari. Multo ergo magis quodlibet aliud peccatum.

10. Praeterea. Omissio non est peccatum nisi in quantum repugnat legi Dei. Sed hoc non est absque contemptu; contemptus autem est per aliquem actum. Ergo peccatum omissionis fundatur in aliquo actu, et multo magis alia peccata.

11. Praeterea. Si peccatum omissionis consistit in sola negatione actus, sequeretur quod quamdiu aliquis non agit, tamdiu peccaret; et ita esset periculosius peccatum omissionis quam peccatum transgressionis, quod transit actu licet maneat reatu. Hoc autem non est verum quia peccatum transgressionis ceteris paribus est maius: maius enim [peccatum]est furari quam non dare eleemosynam. Non ergo peccatum omissionis in sola negatione consistit.

12. Praeterea. Secundum Philosophum in II Physicorum peccatum invenitur in his quae sunt ad finem. Ad finem autem aliquid ordinatur per operationem. Ergo omne peccatum in actu consistit.

---

[9] *De fide orthodoxa* 2 c.24: MG 94,953*.

[10] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa ad Rom* 7,20: ML 191,1424C.

[11] Cf. ARISTÓTELES, *Prior Anal.* 1 c.46 (BK 51b34).

[12] Expresión de S. Agustín. Cf. *De nuptiis et concupiscentia* 1 c.26 n.29: ML 44,430; CSEL 42,241; BAC XXXV 284. Y también PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* 2 d.32 c.1 n.6.

[13] *Phys.* 2 c.8 (BK 199a33-b4).

EN CONTRA está: 1. Lo que dice Santiago 4,17: *El que conoce el bien y no lo hace, peca.* Luego, el hecho de no hacer algo es pecado.

2. Una pena no se impone justamente más que por un pecado [14]. Pero se inflige una pena por la sola omisión de un acto, sin tener consideración alguna de algún acto añadido. Por tanto, en la sola omisión del acto consiste el pecado.

3. Según el Filósofo en II *Physic.* [15], el pecado se produce en lo que se hace según el arte, y en lo que se hace según la naturaleza. Así como en las cosas que son según la naturaleza el pecado consiste en el ser contra la naturaleza, y en las cosas que son según el arte el pecado consiste en el ser contra el arte, del mismo modo en el campo moral el pecado consiste en el ser contra la razón. Y son contra la naturaleza no sólo los movimientos, sino también los reposos, como se dice en V *Physic.* [16]. Por tanto, también en el campo moral los pecados son no sólo actos, son también cesaciones de actos, si son contra la razón.

4. Sucede que la voluntad no se inclina ni sobre una, ni tampoco sobre la otra alternativa de la contradicción; en efecto, no es verdad que Dios quiera que el mal suceda, pues sería su autor [17], ni tampoco quiere que el mal no suceda, pues entonces su voluntad no sería capaz de realizar todo lo que quiere. Supóngase que alguien esté obligado a dar limosna y, con todo, al mismo tiempo ni quiere darla, ni quiere no darla, porque no piensa en ello; sin embargo, peca y justamente es castigado por esta omisión. Por tanto, incluso sin un acto de la voluntad puede darse un pecado.

5. Pero se ha dicho que, aunque el acto de la voluntad no se incline ni a dar la limosna, ni a no darla, sin embargo se inclina a otra cosa que

SED CONTRA est quod dicitur Iac. IV «scienti bonum et non facienti, peccatum est illi». Ergo ipsum non facere est peccatum.

2. Praeterea. Poena non iuste infligitur nisi pro peccato. Sed pro sola dimissione actus poena infligitur, nulla consideratione habita de aliquo actu adiuncto. Ergo in sola dimissione actus consistit peccatum.

3. Praeterea. Secundum Philosophum in II Physicorum peccatum contingit in his quae fiunt secundum artem et in his quae fiunt secundum naturam. Sicut ergo in his quae sunt secundum naturam, peccatum est contra naturam esse, ita in his quae sunt secundum artem, peccatum est contra artem esse; et similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse. Sed contra naturam non solum sunt motus sed etiam quietes, ut dicitur in V Physicorum. Ergo et in moralibus peccata sunt non solum actus, sed etiam cessationes ab actu, si sint praeter rationem.

4. Praeterea. Contingit voluntatem in neutram partem contradictionis ferri: non enim vere dicitur quod Deus velit mala fieri, quia esset actor eorum, neque etiam quod velit mala non fieri, quia sic eius voluntas non esset efficax ad implendum omne quod vult. Ponatur ergo quod aliquis teneatur nunc dare eleemosynam et tamen neque vult dare neque vult non dare, quia nihil de hoc cogitat; et tamen peccat et iuste pro hoc punitur. Ergo etiam absque actu voluntatis potest esse aliquod peccatum.

5. Sed dicebat quod licet actus voluntatis non feratur neque ad dandum eleemosynam neque ad non dandum, tamen fertur in aliquid aliud per quod impeditur a

---

[14] Cf. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* 3 c.18 n.51: ML 32,1296; CC 29,305; CSEL 74,132; BAC III 482.

[15] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.8 (BK 199a33-b4).

[16] ID., *Phys.* 5 c.6 (BK 231a9-10).

[17] Cf. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* 1 c.1 n.1: ML 32,1223; CC 29,211; CSEL 74,3; BAC II 248.

le impide darla.—Se objeta a esto que aquello a lo que se inclina se relaciona accidentalmente con el pecado de omisión; no se opone, pues, al precepto afirmativo de la ley, de cuya oposición se sigue el pecado de omisión. El juicio, con todo, no ha de basarse en la naturaleza de algo que es accidental, sino en lo que es esencial. Por tanto, no debe decirse que el pecado de omisión consiste en el acto debido al acto añadido[18].

6. En el pecado de transgresión sucede que se añade algún acto que, sin embargo, no pertenece al pecado de transgresión, pues accidentalmente se relaciona con el mismo; como cuando el que roba, habla o ve. Por tanto, el acto añadido a la omisión no pertenece al pecado de omisión.

7. Así como algunos actos no pueden ser buenos, como fornicar o mentir, así tampoco otros actos no pueden ser malos, como amar a Dios o alabarlo. Pero sucede que si alguien omite algo para ocuparse de la alabanza divina, como si cuando tiene que honrar a los padres continúa en las alabanzas divinas, no honrando a los padres, peca por omisión y, con todo, a este pecado no puede pertenecer el acto de la alabanza divina, porque no puede ser malo. Luego, todo pecado consiste en la sola omisión del acto debido. Por tanto, para el pecado no se requiere el acto.

8. En el pecado original no hay acto alguno. Así pues, no todo pecado consiste en un acto.

9. Agustín dice en la obra *LXXXIII Cuestiones*[19]: *Unos son los pecados de debilidad, otros los de ignorancia, otros los de malicia.* La debilidad y la ignorancia son contrarias a la virtud y a la sabiduría; la malicia es contraria a la bondad; y los contrarios pertenecen al mismo género[20]. Así pues, dado que la virtud, la sabiduría y la bondad son

dando.—Sed contra. Illud aliud in quod fertur per accidens se habet ad peccatum omissionis: non enim opponitur praecepto affirmativo legis ex cuius oppositione sequitur peccatum omissionis. Iudicium autem non est dandum de natura alicuius secundum illud quod est per accidens, sed secundum id quod est per se. Ergo non debet dici quod peccatum omissionis consistat in actu propter actum adiunctum.

6. Praeterea. Etiam in peccato transgressionis contingit aliquem actum adiungi qui tamen ad peccatum transgressionis non pertinet quia per accidens se habet ad ipsum: sicut contingit furantem aliquem loqui vel videre. Ergo nec actus adiunctus omissioni ad peccatum omissionis pertinet.

7. Praeterea. Sicut [sunt] aliqui actus qui non possunt bene fieri, ut fornicari et mentiri, ita sunt aliqui actus qui non possunt male fieri, ut diligere Deum et laudare ipsum. Sed contingit aliquem omittentem occupari circa laudem Dei; sicut si aliquis eo tempore quo tenetur honorare parentes, laudibus divinis insistat parentes non honorans, constat quod iste peccat omittendo, nec tamen ad hoc peccatum potest pertinere actus laudis divinae, quia non potest male fieri; ergo totum peccatum consistit in sola omissione actus debiti. Non ergo actus requiritur ad peccatum.

8. Praeterea. In peccato originali non est aliquis actus. Ergo non omne peccatum in actu consistit.

9. Praeterea. Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum: «Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae». Infirmitas et imperitia contraria sunt virtuti et sapientiae, malitia est contraria bonitati, contraria autem sunt in eodem genere. Cum

---

[18] El acto añadido sería el referido a algo diverso a lo cual se refiere la voluntad en concomitancia con la omisión. En la dificultad la concomitancia es accidental, en la respuesta el acto añadido no siempre tendrá una relación accidental con la omisión.

[19] *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.26: ML 40,17; CC 44ª,32; BAC XL 66.

[20] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.8 (Bk 1058a10-11); *Top.* 4 c.3 (Bk 123b3).

hábitos, parece que los pecados sean hábitos. Y un hábito puede darse sin el acto. Por tanto, el pecado puede darse sin un acto.

RESPUESTA. Hay que decir que sobre esta cuestión hay dos opiniones. Algunos[21] dijeron que en cualquier clase de pecado, incluso en el de omisión, se da un acto, ya sea una voluntad interior, por ejemplo cuando alguno peca no dando limosna porque no quiere darla, ya sea algún acto exterior añadido que aparta del acto debido, cuando aquel acto se haga al mismo tiempo que la omisión, como cuando alguien queriendo jugar deja de ir a la iglesia, o que el acto preceda, como cuando alguno, estando decidido a levantarse a maitines, no asiste porque se desveló demasiado en la noche haciendo algo. Y esta opinión se apoya en un texto de Agustín[22] que dice que *el pecado es un dicho o hecho o deseo contra la ley de Dios.*

Otros[23], sin embargo, dijeron que el pecado de omisión no tiene acto alguno, pues el hecho mismo de abstenerse del acto es el pecado de omisión; y explican el texto de Agustín que dice que el pecado consiste en un dicho, un hecho o un deseo, en el sentido de que desear o no desear, decir o no decir, hacer o no hacer, implican lo mismo en cuanto a la razón de pecado. Por eso, en la Glosa de Romanos 7,15[24] se dice que hacer o no hacer son partes de la misma realidad que es el hacer. Y esto parece razonable, porque la afirmación y la negación pertenecen al mismo género[25]. Por lo cual dice Agustín en *De Trinitate*[26] que lo no engendrado pertenece al género relación, lo mismo que lo engendrado.

Ambas opiniones en parte son verdaderas. En efecto, si se considera lo que se necesita para que haya un pecado, es decir, para que se dé la

ergo virtus, sapientia et bonitas sint habitus, videtur quod peccata sint habitus. Sed habitus potest esse sine actu. Ergo peccatum potest esse sine actu.

RESPONSIO. Dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dixerunt quod in quolibet peccato etiam omissionis est aliquis actus: vel interior voluntas, sicut cum aliquis peccat non dans eleemosynam, vult non dare eleemosynam, vel etiam aliquis actus exterior adiunctus quo retrahitur ab actu debito; sive ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens ludere dimittit ire ad ecclesiam, sive sit praecedens, sicut cum aliquis impeditur ne surgat ad matutinas quia nimis vigilavit in sero circa aliquid se occupando. Et haec opinio innititur verbo Augustini dicentis quod «peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei».

Alii vero dixerunt, quod peccatum omissionis non habet aliquem actum, sed ipsum desistere ab actu est omissionis peccatum; et exponunt dictum Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum, per hoc quod concupiscere et non concupiscere, dicere et non dicere, facere et non facere, pro eodem accipiuntur quantum ad rationem peccati. Unde in Glossa dicitur, Rom. VII, quod operor et non operor sunt partes eius quod est operor. Et hoc videtur rationabiliter dici, quia affirmatio et negatio ad idem genus referuntur. Unde Augustinus dicit in libro V De Trinitate quod ingenitum pertinet ad genus relationis sicut et genitum.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omis-

[21] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum* 2 d.35 q.2 n.11.
[22] *Contra Faustum* 22 n.27: ML 42,418; CSEL 25-1,621; BAC XXXI 540.
[23] Cf. A. DE HALES, *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.327.
[24] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa ad Rom* 7,15: ML 191,1422D.
[25] Cf. ARISTÓTELES, *Perihermeneias* 1 c.4 (Bk 17a5-6).
[26] *De Trinitate* 5 c.7: ML 42,916; CC 50,214; BAC V 406.

esencia del pecado, en relación con el pecado de omisión no se requiere acto alguno, pues en sí mismo el pecado de omisión consiste en la misma cesación del acto. Y esto es evidente si consideramos la naturaleza del pecado; el pecado, en efecto, como dice el Filósofo en II *Physic.*[27], se produce a la vez en las acciones que son según la naturaleza y en las acciones que son según el arte, cuando no se consigue el fin para el cual la naturaleza o el arte actúan. Que lo que actúa por arte o por naturaleza no llegue al fin, se debe al hecho de que se separa de la medida o de la regla en la operación requerida, que en el campo de las cosas naturales es la misma inclinación de la naturaleza que sigue a la forma, y en el campo del arte es la misma regla del arte. Así pues, en el pecado pueden considerarse dos aspectos: alejarse de la regla o de la medida, y alejarse del fin.

Con todo, sucede a veces separarse del fin, pero no separarse de la regla o medida según la cual se actúa en orden al fin, tanto en el campo de la naturaleza como en el campo del arte. En la naturaleza, por ejemplo, cuando llega al estómago algo no digerible como un hierro o una piedra, en cuyo caso el defecto de la digestión se produce sin el pecado de la naturaleza; de modo parecido, si un médico da una medicina según su arte y no se cura el enfermo, porque tiene una enfermedad incurable o porque hace algo en contra de su salud, el médico ciertamente no peca aunque no se consiga el fin; por el contrario, si se consigue el fin fuera de la regla del arte, se dice que peca el médico, por lo cual es evidente que pertenece más a la razón de pecado omitir la regla de la acción que incluso no alcanzar el fin de la acción. En consecuencia, lo que es esencial al pecado, sea en la naturaleza o en el arte, sea en el comportamiento moral, es el hecho de oponerse a la regla de la acción.

sionis non requiritur actus; sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit. Et hoc patet si rationem peccati attendamus: peccatum enim, ut Philosophus dicit in II Physicorum, contingit et in his quae sunt secundum naturam et in his quae sunt secundum artem, quando non consequitur finem natura vel ars propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem vel per naturam, contingit ex hoc quod declinatur a mensura vel regula debitae operationis; quae quidem in naturalibus est ipsa naturae inclinatio consequens aliquam formam; in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi, scilicet recessus a regula vel a mensura et recessus a fine.

Contingit autem quandoque recedere a fine et non recedere a regula vel a mensura qua quis operatur propter finem, et in natura et in arte. In natura quidem sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile ut ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturae contingit; similiter si medicus secundum artem dat potionem et infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem vel quia aliquid contra suam sanitatem agit, medicus quidem non peccat licet finem non consequatur; si autem e converso finem consequeretur sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura sive in arte sive in moribus, quod opponitur regulae actionis.

[27] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.8 (BK 199a33-b4). Aquí se entiende el pecado, no como culpa moral, sino como deficiencia; en ambos casos no se obtiene el fin que debiera conseguirse. El texto utiliza el vocablo pecado en uno u otro sentido, según los casos.

Ahora bien, dado que la regla de la acción constituye el medio entre el exceso y el defecto, es necesario que ella impida algunas cosas y ordene otras. Por lo cual, sea la razón natural[28], sea la ley divina, las cuales regulan nuestros actos, contienen algunos preceptos negativos y algunos afirmativos. Pero como a la negación se opone la afirmación, así a la afirmación se opone la negación[29]; por lo cual así como el actuar es imputado al hombre como pecado porque se opone a un precepto negativo de la ley, así también el mismo no actuar, dado que se opone a un precepto afirmativo. En consecuencia, propiamente hablando, puede darse un pecado en el que no se exija un acto que sea esencial al pecado y bajo este punto de vista es verdadera la segunda opinión.

Si, con todo, se considera aquello que se exige para el pecado como causa del pecado, entonces es necesario que para cualquier pecado, incluso de omisión, se dé un acto determinado. Lo cual se comprueba de este modo. En efecto, como dice el Filósofo en VIII *Physic.*[30], si una realidad a veces se mueve y otras veces no se mueve, es preciso señalar una causa que explique la falta de movimiento; en efecto, vemos que, incluso permaneciendo en las mismas condiciones lo movible y el que mueve, una realidad se mueve o no se mueve; entonces, por la misma razón, si uno no hace lo que debe hacer, debe haber una causa que lo explique. Ahora bien, si la causa es totalmente extrínseca, tal omisión no es pecado, como si uno herido por la caída de una piedra, es impedido de ir a la iglesia, o también si le han robado lo que tenía no puede dar limosna. Entonces, en consecuencia, la omisión es imputada como pecado sólo cuando tiene una causa intrínseca, pero no cualquiera, sino voluntaria, porque incluso si uno fuera impedido por una causa intrínseca no voluntaria, por ejemplo la fiebre, estaríamos en el mismo caso que cuando se da la causa extrínseca. Por tanto, para que una omisión

Regula autem actionis quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est ut quaedam resecet et quaedam statuat. Unde et in ratione naturali et etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quaedam praecepta negativa, quaedam affirmativa continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio; unde sicut agere imputatur homini ad peccatum quia opponitur praecepto legis negativo, ita et ipsum non agere quia opponitur praecepto affirmativo. Sic ergo per se loquendo potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus qui sit de essentia peccati, et secundum hoc habet veritatem secunda opinio.

Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum etiam omissionis aliquis actus requiratur. Quod sic patet. Ut enim Philosophus dicit in VIII Physicorum, si aliquid quandoque movetur, quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis: videmus enim quod eodem modo se habente mobili et movente similiter aliquid movetur vel non movetur; eadem autem ratione si aliquis non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati, sicut si aliquis a lapide cadente laesus, impediatur ne ad ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur ne eleemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam non quamcumque sed voluntariam; quia si etiam impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset

[28] Cf. Sto. Tomás, *In Ethic.* 5 c.12; *Summa* 1-2 q.94 a.2.
[29] Cf. Aristóteles, *Perihermeneias* 1 c.6 (Bk 17a31-33).
[30] Aristóteles, *Phys.* 8 c.1 (Bk 252a23ss).

sea pecado se requiere que la omisión sea causada por un acto determinado voluntario.

Pero la voluntad es causa de algo a veces directamente y otras veces casualmente; es decir, por sí mismo cuando uno actúa intencionadamente para conseguir un efecto determinado; por ejemplo, si uno buscando un tesoro, lo halla excavando[31]; por el contrario, casualmente, cuando sucede algo fuera de la intención del que actúa, por ejemplo, si uno queriendo excavar un sepulcro, excavándolo encuentra un tesoro. Así pues, el acto voluntario a veces y por sí mismo causa la omisión, no de tal modo que la voluntad tienda directamente a la omisión —el no ser y el mal están fuera de la intención y de la voluntad, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* cap. 4[32], pues el objeto de la voluntad es el ser y el bien—, sino cuando la voluntad se inclina indirectamente[33] hacia algo positivo con la previsión de la consiguiente omisión, como cuando uno quiere jugar, sabiendo que por ello no podrá ir a la iglesia. También en las transgresiones decimos que el ladrón desea el oro, sin evitar el desorden de la injusticia.

Por el contrario, a veces el acto voluntario es causa incidental de la omisión, como cuando uno estando ocupado en una actividad se le olvida algo que tiene que hacer. Y desde este punto de vista no hay diferencia si el acto voluntario, que es causa de la omisión por sí mismo o casualmente, es simultáneo a la omisión o la precede, como se dijo a propósito de quien, acostándose tarde por una actividad excesiva, no se levantó a la hora de maitines. Así, en consecuencia, desde este punto de vista es verdadera la primera opinión, es decir, que para la omisión se exige un acto voluntario como causa.

Como ambas opiniones en cierto sentido son verdaderas, es necesario responder a las dificultades de una y otra parte.

sicut et de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario.

Sed voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens: per se quidem sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis quaerens invenire thesaurum, fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando praeter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum fodiendo inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et malum est praeter intentionem et voluntatem, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, voluntatis autem obiectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum praevisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam; sicut et in transgressionibus dicimus quod fur vult aurum non refugiens iniustitiae deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt quantum ad hoc utrum actus voluntarius qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione vel etiam praecedat; sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire impedivit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa.

Quia ergo utraque opinio aliquo modo vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

---

[31] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.30 (BK 1025a16-17).

[32] *De divinis nominibus* 4 § 32; MG 3,732C-D; Dion. 306.

[33] El sentido de la frase consta en el lugar paralelo de la *Summa* 1-2 q.71 a.5.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En aquella definición de pecado es preciso advertir que tienen el mismo significado lo que es dicho y lo que no es dicho, lo que es hecho y lo que no es hecho, como se ha expuesto anteriormente [34].

2. Se dice que una cosa es voluntaria no sólo porque cae bajo el acto de la voluntad, sino también porque cae bajo el poder de la voluntad. En efecto, incluso el mismo no querer es voluntario, porque está en el poder de la voluntad el querer y el no querer y del mismo modo el hacer y el no hacer [35].

3. Para el bien se requieren más realidades que para el mal, porque, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* cap. IV [36], el bien procede de una causa única y perfecta, el mal sin embargo procede de defectos determinados. Para que, en efecto, se dé el mérito se requiere un acto de la voluntad, pero para que se dé el pecado basta no querer el bien cuando se debe quererlo y no es necesario que se quiera siempre el mal.

4. En el pecado de transgresión no es verdad que el pecado sea una privación, sino que es un acto privado del orden debido, como el robo o el adulterio es un cierto acto desordenado. En efecto, el pecado es nada del mismo modo que los hombres se convierten en nada cuando pecan [37]; no en el sentido de que sean la misma nada, sino en el sentido de que, en cuanto pecan, se privan de un cierto bien y la misma privación es un no ser en el sujeto; de igual modo, el pecado es un acto privado del orden debido, y según la misma privación se dice nada. Mas en el pecado de omisión, hablando con propiedad, es verdad que se da la sola privación; pero el sujeto de la privación no es un hábito, sino una potencia, como el sujeto de la ceguera no es la visión, sino lo que es por

1. Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione peccati accipiendum est pro eodem dictum et non dictum, factum et non factum, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim et ipsum non velle dicitur voluntarium: quia in potestate voluntatis est velle et non velle, et similiter facere et non facere.

3. Ad tertium dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quia, ut dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus, bonum est ex causa una et integra, malum autem ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod sit meritum requiritur quod sit actus voluntatis, sed ad hoc quod sit demeritum sufficit hoc solum quod non velit bonum quando debet, nec oportet quod semper velit malum.

4. Ad quartum dicendum quod in peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio, sed quod peccatum est actus privatus debito ordine, sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus. Eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines cum peccant: non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia in quantum peccant, privantur quodam bono, et ipsa privatio est non ens in subiecto; et similiter peccatum est actus privatus ordine debito, et secundum ipsam privationem dicitur nihil. Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola privatio; subiectum autem privationis non est habitus, sed potentia, sicut subiectum caecitatis

[34] Véase en el cuerpo de este mismo artículo.
[35] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 (BK 1110a17-18).
[36] *De divinis nominibus* 4 § 30: MG 3,729C; Dion. 298.
[37] Cf. S. AGUSTÍN, *In Iohannis evangelium* 1 c.1 n.13: ML 35,1385; CC 36,7; BAC XIII 86.

naturaleza capaz de ver. Por tanto, el sujeto de la omisión no es ciertamente un acto cualquiera, sino la potencia de la voluntad.

5. Con lo dicho se responde a la objeción quinta sobre el mal.

6. En la autoridad citada es evidente que en el hacer se incluye también el no hacer, como se ha dicho[38].

7. La alabanza y la reprensión son debidas no sólo a los actos voluntarios, sino también a quienes no actúan.

8. El razonamiento lleva a concluir que para la omisión se requiere un acto como causa; con todo, se puede decir que la concupiscencia de la que habla aquí la Glosa no es la concupiscencia actual, sino la habitual.

9. No toda negación se funda en una afirmación real, pues como dice el Filósofo en Predicamentos[39] el hecho de no estar sentado se puede decir con verdad sea de lo que existe, sea de lo que no existe; sin embargo, toda negación se funda sobre alguna afirmación fruto del conocimiento intelectual o de la imaginación; en efecto, es necesario que aquello de lo que algo se niega sea aprehendido por uno. Así pues, no es necesario que la omisión se funde sobre cualquier acto real, existente. Si, con todo, toda negación se fundara sobre alguna afirmación real, de modo que fuera posible poner la negación en el puesto de la privación, no sería necesario que la omisión, que es una negación del acto, se fundase sobre un acto, sino sobre la potencia de la voluntad.

10. No sólo en la omisión, sino tampoco en la transgresión, es siempre necesario que se dé un desprecio actual, basta ciertamente un desprecio habitual o incluso atribuido, en el sentido que se interpreta como desprecio el no hacer lo que está mandado o el hacer lo que está prohibido.

non est visio sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subiectum est non quidem actus aliquis sed potestas voluntatis.

5. Et sic patet solutio ad quintum quod obiicitur de malo.

6. Ad sextum dicendum quod in illa auctoritate sub facere includitur etiam non facere, sicut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod laus et vituperium non solum debentur actibus voluntariis, sed etiam cessantibus ab actu.

8. Ad octavum dicendum quod illa ratio concludit quod actus requiratur ad omissionem sicut causa; quamvis possit dici quod fomes de quo ibi loquitur Glossa, non est actualis concupiscentia sed habitualis.

9. Ad nonum dicendum quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem: quia, ut Philosophus dicit in Praedicamentis, non sedere vere dici potest et de eo quod est et de eo quod non est; sed tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata: necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium quod omissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, ut sic negatio pro privatione poneretur, non oporteret quod omissio, quae est negatio actus, fundaretur in actu sed quod fundaretur in potentia voluntatis.

10. Ad decimum dicendum quod non solum in omissione sed nec etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus sed contemptus quidam habitualis vel etiam interpretatus, quia scilicet interpretamur aliquem contemnere qui non facit quod iubetur vel facit quod prohibetur.

---

[38] Cf. en el cuerpo de este artículo.

[39] ARISTÓTELES, *Cat.* 10 (Bk 12b12-15).

11. La omisión se opone al precepto afirmativo que, aunque obliga siempre, sin excepciones, con todo no obliga en todas las ocasiones; en efecto, un hombre no está obligado a dedicarse continuamente a honrar a sus padres, pero siempre está obligado a honrar a sus padres en el tiempo debido. Así pues, el pecado de omisión dura en acto tanto cuanto dura el tiempo en el cual obliga el precepto afirmativo; una vez pasado este tiempo, el pecado pasa como acto o permanece como culpa, y cuando vuelve aquel tiempo la omisión se repite.

12. Así como uno se aleja del fin haciendo el mal, del mismo modo se aleja del fin no haciendo el acto debido.

RESPUESTA A LAS DIFICULTADES EN CONTRA. 1. De aquella autoridad citada se sigue que el hecho mismo de no hacer el bien es pecado, pero no se excluye que un determinado acto sea la causa del hecho de no hacer el bien.

2. La pena se impone por la omisión de un acto, como por una culpa, pero sucede, con todo, que la culpa sea causada por algún acto, que a veces es una culpa, como cuando un pecado es causa de otro pecado y, otras veces, no es una culpa.

3. También el reposo antinatural es causado por algún acto precedente.

4. Dios ni quiere que los males sucedan, ni quiere que los males no sucedan, pero con todo quiere el hecho mismo de no querer que los males sucedan y de no querer que los males no sucedan[40].

5. El acto exigido para la omisión no siempre está en relación accidental con aquél, sino que a veces es causa directa, como se ha dicho[41].

11. Ad undecimum dicendum quod omissio opponitur praecepto affirmativo, quod licet obliget semper non tamen obligat ad semper: non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis, sed tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito. Tamdiu ergo durat actu peccatum omissionis, quamdiu durat tempus ad quod obligat praeceptum affirmativum; quo transeunte transit actu et manet reatu, et iterum redeunte tali tempore iteratur omissio.

12. Ad duodecimum dicendum quod sicut aliquis deficit a fine male agendo, ita desistendo a debito actu.

1. Ad primum ergo quod in contrarium obiicitur dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod ipsum non facere bonum sit peccatum, non autem removetur quin huiusmodi quod est non facere bonum, causa sit aliquis actus.

2. Ad secundum dicendum quod poena datur pro omissione actus sicut pro culpa, sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu, qui quandoque est culpa, sicut cum peccatum est causa peccati, quandoque vero non culpa.

3. Ad tertium dicendum quod etiam quies innaturalis ex aliquo actu praecedente causatur.

4. Ad quartum dicendum quod Deus neque vult mala fieri neque vult mala non fieri, sed tamen hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri et non velle mala non fieri.

5. Ad quintum dicendum quod actus qui requiritur ad omissionem non semper se habet per accidens ad ipsum, sed quandoque est causa per se, ut dictum est.

---

[40] La cuestión es verdaderamente ardua; estamos ante los inescrutables designios de Dios. Es absurdo que la criatura quiera entender los caminos del Creador, aunque con humildad deba de investigar lo que esté bajo su alcance. Lo único cierto es que Dios nos ha hecho libres y quiere nuestra salvación y en este quehacer algo tiene que ver el hecho de ser libres.

[41] En el cuerpo de este artículo.

6. Lo mismo vale para la sexta dificultad sobre la transgresión.

7. Todo acto debe ser regulado por la razón; por lo que cada acto puede no ser hecho bien si no está debidamente regulado, en el sentido, me explico, que no sea hecho cuando se debe y por el fin debido; y así en las otras realidades que deben ser observadas en los actos. Por lo cual el mismo acto de amar a Dios puede ser hecho mal, por ejemplo, si uno ama a Dios por motivo de las realidades temporales; y el mismo hecho de alabar a Dios vocalmente puede ser hecho mal si se hace cuando no se debe, es decir, cuando hay que hacer otra cosa. Pero en el caso de un acto regulado, como se entiende cuando se dice actuar con templanza o actuar justamente, entonces no puede ser hecho mal. Con todo, incluso el acto que no se puede hacer mal, no sería inconveniente fuese causa accidental de la omisión; porque el bien puede ser causa accidental del mal.

8. También la causa del pecado original es un cierto acto, es decir, el pecado actual del primer progenitor.

9. Como por parte de las virtudes están el acto y el hábito, así también por parte de los vicios; pero mientras los hábitos pueden ser llamados virtudes o vicios, los actos solos son llamados méritos o pecados.

## Artículo 2

## ¿Consiste el pecado sólo en el acto de la voluntad?[42]

Objeciones por las que parece que sí.

1. En efecto, Agustín en el libro de *Retractaciones*[43] dice que no se peca a no ser con la voluntad. Por tanto, el pecado consiste en el solo acto de la voluntad.

6. Et similiter dicendum est ad sextum de transgressione.

7. Ad septimum dicendum quod omnis actus per rationem regulari debet; unde omnis actus potest non bene fieri si non sit debite regulatus, ut scilicet fiat quando debet et propter quod debet, et sic de aliis quae sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligat Deum propter temporalia; et hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur temperanter agere, vel iuste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens si esset causa per accidens omissionis: quia bonum potest esse per accidens causa mali.

8. Ad octavum dicendum quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis.

9. Ad nonum dicendum quod sicut ex parte virtutum est actus et habitus, ita ex parte vitiorum; habitus tamen possunt dici virtutes vel vitia, sed soli actus dicuntur merita vel peccata.

### Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus in libro Retractationum quod non nisi voluntate peccatur. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

---

[42] Lugares paralelos: *In Sent.* d.35 q.1 a.4. El verbo consistir, que se repite en este artículo y en el siguiente, se entiende no sólo en el sentido de radicar, encontrarse o fundamentarse, sino sobre todo con el significado de ser o estar constituido por.

[43] *Retractationum libri I* 15 n.2: ML 32,609; CSEL 36,74; BAC XL 701.

2. Agustín dice en la obra *De duabus animabus* que *el pecado es la voluntad de retener o de adquirir lo que la justicia prohíbe*[44]. Mas voluntad significa aquí el acto de la voluntad[45]. Luego el pecado consiste en el solo acto de la voluntad.

3. Agustín dice que la continencia es un hábito de la mente, mas se manifiesta en un acto exterior[46]. Por tanto, lo contrario, la incontinencia y todo pecado consisten en la sola voluntad, pues los actos exteriores manifiestan sólo el pecado.

4. El Crisóstomo escribe en *Super Mat.*[47]: *La voluntad es aquella que o es premiada por el bien o es condenada por el mal. Las obras son, por el contrario, testimonios de la voluntad; así pues, Dios no busca las obras por sí mismo, para saber cómo juzgar, sino por los demás, para que todos adviertan que él es justo.* Pero aquello por lo que Dios castiga es sólo el pecado. Por tanto, el pecado consiste en el solo acto de la voluntad.

5. Aquello que, no obstante se ponga o se remueva permanece el pecado, se relaciona accidentalmente con el pecado. Pero puesto o removido el acto exterior, el pecado con todo permanece en la sola voluntad. Por lo mismo los actos exteriores tienen una relación accidental con el pecado; luego el pecado no consiste en los actos exteriores, sino en el acto interior de la voluntad.

6. Ningún acto se imputa a alguno como pecado si no ha estado de algún modo en su poder el cometerlo o el evitarlo; por ello, si uno toma la mano de un hombre contra su voluntad y con ella mata a otro hombre, el pecado de homicidio no es imputado al hombre cuya mano mata, sino a aquel que utiliza esa mano. Ahora bien, los miembros externos no pueden resistir en modo alguno al mandato de la voluntad. Por tanto,

2. Praeterea. Augustinus dicit in libro De duabus animabus: «Peccatum est voluntas retinendi vel acquirendi quod iustitia vetat». Voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

3. Praeterea. Augustinus dicit quod continentia est habitus mentis, sed per actum exteriorem manifestatur. Ergo et e contrario incontinentia et omne peccatum in sola voluntate consistit; actus autem exteriores solummodo manifestant peccatum.

4. Praeterea. Chrysostomus dicit Super Mat.: «Voluntas est quae aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis; non ergo quaerit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus». Id autem solum pro quo Deus punit, est peccatum. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

5. Praeterea. Illud quo posito vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito vel remoto exteriori actu nihilominus peccatum in sola voluntate manet. Ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum; non ergo in eis peccatum consistit, sed in solo interiori actu voluntatis.

6. Praeterea. Nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in potestate eius; unde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem et cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cuius manus percutit, sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere

[44] *De duabus animabus* 11: ML 42,105; CSEL 25-1,70; BAC XXX 208.
[45] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.35 c.1 n.1.
[46] Cf. *De bono coniugali* 21 n.25: ML 40,390; CSEL 41,218-219; BAC XII 98.
[47] *Opus imperfectum in Matthaeum* homil. 46: MG 56,891. Es una obra apócrifa.

el pecado no consiste en los actos exteriores de los miembros, sino en el acto de la voluntad que usa los miembros.

7. Agustín dice en *De vera religione*[48] que si uno ve un remo roto en el agua no se trata de un defecto de la vista, la cual transmite lo que recibe para ser transmitido, sino de un vicio de la facultad que debe juzgar. Ahora bien, los miembros exteriores del cuerpo han recibido de Dios la orden de hacer lo que manda la voluntad. Por tanto, el vicio o el pecado pertenece a los actos exteriores y no al acto de la voluntad.

8. Si el pecado consiste en el acto de la voluntad y, además, en el acto exterior, será un pecado más grande pecar simultáneamente con la voluntad y con el acto exterior que pecar sólo con el acto interior; porque así como una cantidad añadida a otra cantidad hace una cantidad más grande, así un pecado añadido a otro pecado da por resultado un pecado más grande. Ahora bien, esto no es verdad; en efecto, dice la Glosa de Mt 12,35: *Cuanto intentas, tanto haces*[49]. Por eso, el pecado de la voluntad interna y del acto exterior no es más grande que el solo acto interior. Por tanto, el pecado no se constituye por el acto exterior, sino sólo por el interior.

9. Pensemos en dos individuos que tengan la misma voluntad de cometer el mismo pecado, por ejemplo, la fornicación; uno tiene la oportunidad y hace lo que quiere, mientras que el otro no la tiene aunque quisiera tenerla; es evidente que entre estos dos no hay diferencia en cuanto a lo que está en su poder. Ahora bien, no se considera pecado aquello que no está en el poder de alguno, y en consecuencia tampoco el agravamiento del pecado. Por lo tanto, ninguno de ellos peca más que el otro y por lo mismo parece que el pecado se constituye sólo por el acto de la voluntad.

imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis quae utitur membris.

7. Praeterea. Augustinus dicit in libro De vera religione quod si aliquis videat remum fractum in aqua, non est hoc vitium visus, qui nuntiat quod accepit ut nuntiaret, sed est vitium virtutis quae debet iudicare. Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt a Deo, ut faciant quod voluntas imperat. Ergo vitium vel peccatum non est in actibus eorum, sed in actu voluntatis.

8. Praeterea. Si peccatum consistit in actu voluntatis et iterum in actu exteriori, maius erit peccatum peccare simul voluntate et exteriori actu quam peccare interiori actu tantum: quia sicut quantum additum quanto facit maius quantum; ita peccatum additum peccato videtur facere maius peccatum. Sed hoc non est verum: dicitur enim in Glossa Mat. XII: «Quantum intendis, tantum facis». Et sic non est maius peccatum interioris voluntatis et exterioris actus, quam interioris actus tantum. Non ergo peccatum consistit in exteriori actu sed solum in interiori.

9. Praeterea. Sint duo aliqui habentes aequalem voluntatem idem peccatum committendi, puta fornicationem, et unus habet opportunitatem et implet voluntatem suam, et alius non habet sed vellet habere: manifestum est quod inter istos duos non est differentia quantum ad aliquid quod sit in potestate eorum. Sed secundum id quod non est in potestate alicuius non attenditur peccatum, et per consequens neque peccati augmentum. Ergo unus eorum non magis peccat quam alius, et ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere.

---

[48] *De vera religione* 33 n.62: ML 34,149; CC 32,228; CSEL 77,45; BAC IV 144.
[49] Cf. *Glossa interlinearis,* h.l.

10. El pecado corrompe el bien de la gracia, que se halla como en su sujeto, no en alguna de las potencias inferiores, sino en la voluntad. Ahora bien, los opuestos tienen el mismo sujeto[50]. Por tanto, el pecado está en la sola voluntad.

11. El acto interior es causa del acto exterior. Ahora bien, la misma realidad no es causa de sí misma[51]. Por tanto, siendo el pecado una sola y misma realidad, parece que si consiste en el acto de la voluntad, no puede consistir en el acto exterior.

12. El mismo accidente no puede estar en dos sujetos. Pero la deformidad está en el acto deforme como el accidente en el sujeto. Por tanto, siendo una la deformidad de un pecado, un pecado no puede consistir en dos actos, es decir, en el interior y en el exterior. Con todo, es evidente que el pecado está en el acto interior de la voluntad. Por tanto, de ninguna manera está en el acto exterior.

13. Anselmo, hablando de los actos (exteriores), dice en *De conceptu virginali: No hay ninguna justicia en la esencia de ellos*[52]. Por tanto, por el mismo motivo, tampoco la injusticia; así pues, el pecado no consiste en el acto exterior.

14. Agustín dice que el pecado pasa en cuanto al acto y permanece en cuanto al reato[53]. Pero esto no sucedería si el mismo acto exterior fuera pecado. Por tanto, el mismo acto exterior no es un pecado.

EN CONTRA está que todo aquello que está prohibido por la ley de Dios es pecado, porque *el pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley de Dios*[54]. Ahora bien, el acto exterior está prohibido por la ley de

10. Praeterea. Peccatum corrumpit bonum gratiae, quae non est sicut in subiecto in aliqua inferiorum virium, sed in voluntate. Opposita autem sunt circa idem. Ergo peccatum in sola voluntate consistit.

11. Praeterea. Actus interior est causa exterioris actus. Idem autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit unum et idem, videtur quod si consistat in actu voluntatis, non possit consistere in actu exteriori.

12. Praeterea. Idem accidens non potest esse in duobus subiectis. Sed deformitas comparatur ad actum deformem sicut accidens ad subiectum. Cum ergo unius peccati sit una deformitas, non potest unum peccatum consistere in duobus actibus, scilicet interiori et exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis. Ergo nullo modo in exteriori.

13. Praeterea. Anselmus dicit in libro De conceptu virginali de actibus loquens: «In horum essentia nulla consistit iustitia». Ergo eadem ratione neque iniustitia; et sic peccatum in actu exteriori non consistit.

14. Praeterea. Augustinus dicit quod peccatum transit actu et manet reatu. Hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatum. Ergo ipse actus exterior non est peccatum.

SED CONTRA. Omne illud quod prohibetur lege Dei est peccatum, quia «peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei». Sed actus exterior lege Dei

---

[50] Cf. ARISTÓTELES, *Top.* 2 c.4 (Bk 111a14).

[51] Cf. ALANO DE INSULIS, *De arte seu art. cathol. fidei* reg.8: ML 210,600A.

[52] *De conceptu virginali* 4: ML 158,437B.

[53] Cf. *De nuptiis et concupiscentia* 1 c.26 n.29: ML 44,430; CSEL 42,241; BAC XXXV 284. Cf. también PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.32 c.1 n.6.

[54] Cf. S. AGUSTÍN, *Contra Faustum* 22 n.27: ML 42,418; CSEL 25-1,621; BAC XXXI 540.

Dios, pues se dice en Éx 20,13-15: *No matarás, no cometerás adulterio, no robarás.* Y el acto interior está prohibido separadamente cuando se dice: *No desearás* (Éx 20,17; Dt 5,21). Por tanto, no sólo el acto de la voluntad es pecado, sino también el acto exterior.

RESPUESTA. Hay que decir que sobre esta cuestión hay una triple opinión: en efecto, algunos[55] dijeron que ningún acto, ni interior, ni exterior, es en sí mismo pecado, sino que la sola privación tiene razón de pecado, puesto que Agustín dice que el pecado es nada[56]; otros[57], a su vez, dijeron que el pecado consiste en el solo acto interior de la voluntad; finalmente, algunos[58] dijeron que el pecado consiste tanto en el acto interior de la voluntad cuanto en el acto exterior. Y si bien esta opinión es más verdadera, sin embargo, en algún modo las tres opiniones son verdaderas.

Es preciso considerar que estas tres cosas, el mal, el pecado y la culpa, se relacionan entre sí como lo más común y lo menos común. En efecto, el mal es más común; de hecho, en cualquier realidad, sea un sujeto o sea un acto, la privación de la forma o del orden o de la medida debida tiene razón de mal[59]. Pero, se llama pecado algún acto que carece del debido orden o forma o medida. Por lo que se puede decir que una tibia torcida es una mala tibia, pero no se puede decir que sea un pecado, a no ser en el sentido en que se llama pecado al efecto del pecado. Mas el hecho mismo de cojear se llama pecado[60], pues cualquier acto desordenado puede ser llamado pecado por la naturaleza o por el arte o por la moral. Pero el pecado no tiene razón de culpa a no ser por

prohibetur, Exo. XX cum dicitur: «Non occides, non moechaberis, non furtum facies». Et seorsum prohibetur actus interior cum dicitur «non concupisces». Ergo non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam actus exterior.

RESPONSIO. Dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio: quidam enim dixerunt quod nullus actus neque interior neque exterior secundum se est peccatum, sed sola privatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit quod peccatum nihil est; alii vero dixerunt quod peccatum consistit in solo interiori actu voluntatis; quidam vero dixerunt quod peccatum consistit et in interiori actu voluntatis et in exteriori actu. Et quamvis haec opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliqualiter verae sunt. Sed considerandum est quod haec tria, malum, peccatum et culpa, se habent ad invicem ut communius et minus commune. Nam malum communius est: in quocumque enim, sive in subiecto sive in actu, privatio formae aut ordinis aut mensurae debitae mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens. Unde potest dici quod tibia curva sit mala tibia, non tamen potest dici quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati; sed ipsa claudicatio peccatum dicitur: quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturae vel artis vel moris. Sed rationem culpae non habet

---

[55] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.35 c.2 n.1.

[56] Cf. S. AGUSTÍN, *In Iohan. Evangelium* tr.1 c.1 n.13: ML 35,1385; CC 36,7; BAC XXIII 84.

[57] Esta opinión se cita en PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.35 c.2 n.1.

[58] Esta opinión se cita en Pedro Lombardo en el mismo lugar.

[59] Cf. S. AGUSTÍN, *De natura boni* c.4: ML 42,553; CSEL 25-2,857; BAC III 982.

[60] Ejemplo tomado de S. AGUSTÍN, *De perfectione iusti hominis* 2: ML 44,294; CSEL 42,5; BAC XXXV 175. Así se lee en *De verit.* q.24 a.12 obi.4.

el hecho de ser voluntario; en efecto, a nadie viene imputado como culpa cualquier acto desordenado a no ser que esté en el poder de la voluntad. De este modo es claro que el pecado es más amplio que la culpa, aunque en el modo corriente de hablar los teólogos se consideran lo mismo el pecado y la culpa[61].

Los que, por tanto, consideraron en el pecado sólo la razón de mal dijeron que la sustancia del acto no es pecado, sino la deformidad del acto; los que consideraron en el pecado sólo lo que tiene razón de culpa dijeron que el pecado consiste sólo en la voluntad. Pero es preciso considerar en el pecado no sólo la misma deformidad, sino también el acto que subyace a la deformidad, porque el pecado no es la deformidad, sino el acto desordenado. Ahora bien, la deformidad del acto procede del hecho que está en desacuerdo con la regla debida de la razón y de la ley de Dios. La cual imperfección, por cierto, se encuentra no sólo en el acto interior, sino también en el exterior; pero, sin embargo, el hecho mismo que el acto exterior deforme sea imputado como culpa del hombre depende de la voluntad.

Así es evidente que, si queremos considerar todo aquello que hay en el pecado, el pecado consiste no sólo en la privación del orden al fin, ni sólo en el acto interior, sino también en el acto exterior. Y lo que decimos del acto en el pecado de transgresión se entiende igualmente de la remoción del acto en el pecado de omisión, como hemos visto en el artículo precedente.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. La voluntad produce no sólo el acto interior que la voluntad suscita, sino también el acto exterior que la voluntad manda; y en este sentido el pecado cometido con el acto exterior se comete también con la voluntad.

peccatum nisi ex eo quod est voluntarium: nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa, licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa.

Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus; qui vero consideraverunt in peccato solum id unde habet rationem culpae, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum, quia peccatum non est deformitas sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quae quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam exteriori; sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputetur homini ad culpam, est a voluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato considerare volumus, peccatum non solum consistit in privatione neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, ut in superiori quaestione habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat; et ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.

---

[61] Cf., por ejemplo, S. BUENAVENTURA, *Super Sententiis* 3 d.3 p.1 a.2 q.1 ad 3.

2. Se dice que el pecado está en la voluntad, no porque toda la esencia del pecado esté en el acto de la voluntad, sino porque todo el pecado consiste en la voluntad, como en su raíz.

3. Depende de la voluntad que un acto sea laudable, meritorio y virtuoso, o al contrario culpable, demeritorio y vicioso. Por tanto, toda virtud o vicio son hábitos o disposiciones morales de la mente y de la voluntad, no porque al acto de la virtud o del vicio pertenezcan también los actos exteriores, sino porque no son actos de virtud o vicio a no ser en cuanto vienen mandados por la voluntad de la mente[62].

4. Se dice que la voluntad sola es remunerada o condenada, porque algo es condenado o remunerado sólo en cuanto depende de la voluntad.

5. En los actos del alma, aquello que, tanto puesto como removido, permanece no obstante la otra realidad, no siempre se relaciona con ella accidentalmente, sino a veces materialmente. Pues siempre lo que es razón de otra cosa se relaciona con ello como lo que es formal con respecto a lo que es material; por ejemplo, en el acto sensitivo el color es visto mediante la luz y es como materia con respecto a la luz, que puede ser vista también sin el color, aunque el color no pueda ser visto sin la luz[63]. De modo semejante, en el acto de la voluntad el fin es la razón de querer las realidades ordenadas al fin; de donde el fin es apetecible incluso sin aquello que es para el fin y, sin embargo, aquello que es para el fin no se relaciona accidentalmente con lo apetecible, sino materialmente. De modo semejante acontece en el intelecto en cuanto al principio y a la conclusión, porque el principio puede ser entendido sin la conclusión, pero no al revés. Por tanto, dado que el acto de la voluntad es la razón por la que el acto exterior es culpable, en cuanto al hecho que el pecado es culpable el acto de la voluntad se relaciona al acto

2. Ad secundum dicendum quod peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.

3. Ad tertium dicendum quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis seu meritorius et virtuosus, vel culpabilis et demeritorius et vitiosus. Et ideo quaelibet virtus et vitium dicitur esse habitus mentis et voluntatis, non quia ad actum virtutis et vitii pertineant etiam exteriores actus, sed quia non sunt actus virtutis et vitii nisi secundum quod a voluntate mentis imperantur.

4. Ad quartum dicendum quod sola voluntas dicitur remunerari vel condemnari, quia nihil condemnatur vel remuneratur nisi per hoc quod est a voluntate.

5. Ad quintum dicendum quod in actibus animae illud quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed quandoque materialiter. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale: puta in actu sensus color videtur per lumen et se habet ut materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem: unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem, et tamen id quod est ad finem non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est in intellectu de principio et conclusione: quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e converso. Quia igitur actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile actus voluntatis se habet ut formalis

[62] Por voluntad de la mente se entiende la voluntad del sujeto que actúa.
[63] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.7 (BK 418a29ss).

exterior formalmente y el acto exterior se relaciona con tal pecado no accidentalmente, sino materialmente.

6. El acto de aquel cuya mano utilizara alguno para matar sería ciertamente un acto desordenado, mas no tendría razón de culpa a no ser en relación a aquel que hace uso de la mano del otro. De modo semejante, el acto manual exterior es imperfecto, pero no es culpable a no ser en cuanto depende de la voluntad. Por lo cual, si la voluntad y la mano fueran dos personas, la mano no pecaría, sino pecaría la voluntad, y no sólo por el propio acto que es el querer, sino también por el acto de la mano que usa; ahora bien, con todo, es un solo hombre al que pertenecen ambos actos y por los dos es castigado.

7. La respuesta es clara sobre la base de lo que acabamos de decir.

8. Si se nos pregunta si uno, que peca sólo con la voluntad, peca en la misma medida que quien peca con la voluntad y con el acto exterior, es preciso decir que esto puede ocurrir de dos modos. Uno, cuando hay igualdad por parte de la voluntad, y otro modo cuando no hay igualdad. Ahora bien, la desigualdad de la voluntad es de tres modos: uno, según el número, por ejemplo, si uno quiere pecar con un movimiento de la voluntad y, no teniendo oportunidad, el movimiento pasa; en otro caso, con todo, tiene antes un movimiento de la voluntad, y después, al surgir la oportunidad, repite el acto de la voluntad y de este modo se da en él una doble mala voluntad, una sin el acto exterior y otra con el acto exterior. De otro modo, se puede considerar la desigualdad en cuanto al movimiento; por ejemplo, si uno teniendo la voluntad de pecar, sabiendo que no tiene oportunidad desiste de tal movimiento de la voluntad, mientras otro sabiendo que tiene oportunidad de pecar continúa el movimiento hasta realizar el acto. En un tercer modo, sucede que la desigualdad de la voluntad se verifica en cuanto a la intensidad; en efecto, existen algunos actos placenteros de pecado en los cuales la

ad actum exteriorem, et actus exterior se habet non accidentaliter sed materialiter ad tale peccatum.

6. Ad sextum dicendum quod illius actus cuius manu aliquis uteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus, sed non haberet rationem culpae nisi per comparationem ad illum qui utitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpae nisi per hoc quod est a voluntate. Unde si essent duae personae voluntas et manus, manus non peccaret, sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle, sed etiam per actum manus qua utitur; nunc autem unus homo est cuius est uterque actus, et pro utroque punitur.

7. Et per hoc patet solutio ad septimum.

8. Ad octavum dicendum quod si quaeratur utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat quantum qui peccat voluntate et actu, dicendum est quod hoc potest contingere dupliciter: uno modo ita quod sit aequalitas ex parte voluntatis, alio modo ita quod non sit aequalitas. Contingit autem inaequalitatem voluntatis esse tripliciter: uno modo secundum numerum, puta si aliquis uno motu voluntatis vult peccare, et cum non habeat opportunitatem transit voluntatis motus; in alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens, iteratur voluntatis actus, et sic est in eo duplex mala voluntas, una sine actu, et alia cum actu. Alio modo potest attendi inaequalitas quantum ad modum, puta si unus habens voluntatem peccandi, sciens se non habere opportunitatem desistit a tali motu voluntatis, alius autem sciens se habere facultatem peccandi, continuat voluntatis motum quousque ad actum perveniat. Tertio modo contingit inaequalitatem voluntatis esse quantum ad intensionem: sunt enim aliqui actus peccati delectabiles in quibus voluntas augetur quasi remoto freno rationis quae

voluntad crece, como si se alejase el freno de la razón, que antes del acto de algún modo desaprobaba. Por tanto, de cualquier modo que sea la desigualdad de la voluntad, hay desigualdad en el pecado.

Si, con todo, hay completa igualdad por parte de la voluntad, entonces parece que es preciso distinguir tanto en el pecado como en el mérito. En efecto, quien tiene voluntad de dar limosna y no la da, porque no tiene posibilidad, merece tanto cuanto si la hubiera dado, en relación al premio esencial que es el gozo de Dios[64]; en efecto, este premio corresponde a la caridad, que pertenece a la voluntad; pero en relación al premio accidental, que es el gozo de cualquier bien creado, merece más quien no sólo desea dar limosna, sino que también la da; en efecto, gozará no sólo porque la quiere dar, sino porque la dio, y de todos aquellos bienes que proceden de tal donación[65]. Y de igual manera si se considera la calidad del demérito en relación a la pena esencial, que consiste en la separación de Dios y en el dolor consiguiente, no desmerece menos el que peca con la sola voluntad que el que peca con la voluntad y con el acto exterior, porque esta pena es el desprecio de Dios, que mira a la voluntad. Pero en cuanto a la pena secundaria, que es el dolor por cualquier otro mal, entonces desmerece mayormente quien peca con el acto exterior y con la voluntad; en efecto, sufrirá no sólo porque quiso el mal, sino porque lo hizo y por todos los males que proceden de su obra mala, por lo que el penitente, que previene la pena futura con la penitencia, se duele también de todas estas cosas.

Con respecto a que una cantidad añadida a otra hace una cantidad más grande, se refiere al caso en el que una y otra se dicen cantidades

ante actum aliqualiter remurmurabat. Qualitercumque autem sit inaequalitas voluntatis, est inaequalitas peccati.

Si autem sit omnino aequalitas ex parte voluntatis, sic distinguendum videtur in peccato sicut in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam et non dat quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret, per comparationem ad praemium essentiale quod est gaudium de Deo: hoc enim praemium respondet caritati, quae ad voluntatem pertinet; sed per comparationem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare sed dat: gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis quae ex illa datione provenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad poenam essentialem, quae consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola voluntate quam qui voluntate et actu peccat, quia haec poena est contemptus Dei, qui respicit voluntatem; sed quantum ad poenam secundariam, quae est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu et voluntate peccat: habebit enim dolorem non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis quae de eius malefacto provenerunt; unde et poenitens qui poenam futuram poenitendo praevenit, de omnibus talibus dolet.

Quod ergo dicitur quod quantum additum quanto facit maius, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eamdem rationem, sed ubi unum est ratio

---

[64] El sintagma «el gozo de Dios» ofrece un contenido inefable, fruto que brota de la adhesión a Dios por amor de caridad, cuando se realiza la suprema felicidad ontológica del hombre (cf. *Summa* 1-2 q.2 a.8), que es Dios, y desaparece el deseo humano. Es conveniente leer la vida de los santos para entrar en el combate espiritual y poder llegar a pregustar ya en este mundo los gozos celestiales.

[65] Respecto al premio esencial y accidental, cf. *De verit.* q.12 a.13 y q.26 a.6 ad 8.

en el mismo sentido; no cuando una realidad es la razón por la que la otra es una cantidad, entonces no es el caso. Así, si una madera es larga, se da una línea larga; mas esto no significa que la madera con la línea sea más larga que la línea, la cual es la razón de la longitud de la madera; como también se ha dicho[66] que el acto exterior tiene razón de culpa por motivo del acto de la voluntad[67]. Con todo, en cuanto a la expresión: «cuanto intentas, tanto haces», ésta se realiza en las acciones malas; porque si uno intenta pecar mortalmente, incluso si comete un acto que por su naturaleza es un pecado venial o no es pecado, peca mortalmente, porque la conciencia errónea es vinculante[68]. Si, por el contrario, uno intenta cumplir una obra meritoria, haciendo algo que por su naturaleza es un pecado mortal, no merece, porque la conciencia errónea no excusa. Si, con todo, bajo la intención se comprende no sólo la intención del fin, sino también la voluntad de la obra, entonces eso es verdadero en el bien y en el mal, porque cuanto uno intenta, tanto hace, pues quien quiere matar a los santos para hacer un bien a Dios (cf. Jn 16,2) o quien quiere cometer un robo para hacer una limosna, parece que tiene una buena intención, pero la voluntad es mala. Y por este motivo, si bajo la intención se entiende también la voluntad, llamando intención a todo, también la intención será mala.

9. Nadie merece o desmerece por un hábito, sino por un acto. De donde sucede que alguien es tan frágil que si se presentara la tentación pecaría, con todo si la tentación no llegara a producirse, no peca de hecho; ni siquiera debido a esto desmerece, porque, como dice Agus-

alterius quod sit quantum, hoc non oportet. Sicut si lignum est longum, erit linea longa: non oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quae linea est ratio longitudinis ligno; sicut etiam dictum est quod actus exterior habet rationem culpae ab actu voluntatis. Quod vero dicitur: «Quantum intendis, tantum facis», habet locum in malis: quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiam si committat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum, mortaliter peccat, quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur, quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis sed voluntas operis, sic verum est in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit, tantum facit: qui enim vult occidere sanctos ut obsequium praestet Deo, aut qui vult facere furtum ut det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam. Et propter hoc, si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

9. Ad nonum dicendum quod nullus meretur nec demeretur pro habitu sed pro actu. Unde contingit quod aliquis est sic fragilis, quod si tentatio sibi superveniret, peccaret, qui tamen si tentatio non superveniat, actu non peccat: nec propter hoc

---

[66] Véase el cuerpo de este artículo.

[67] La relación entre la línea, modelo ideal y causal de la cantidad continua, y la longitud de la madera tiene que ver con la relación entre el acto interior de la voluntad y el acto exterior, de modo que el acto de la voluntad es la causa de la culpabilidad del acto exterior.

[68] La conciencia, aunque sea un acto erróneo de la razón práctica, obliga moralmente y no disculpa cuando el error es directa o indirectamente voluntario, sí cuando es involuntario, como en el caso de ignorar las circunstancias (cf. *Summa* 1-2 q.19 a.5-6), pues la conciencia tiene el primado a la hora de determinar la responsabilidad moral en el actuar. Este tema se trata ampliamente en *De Malo* q.3 a.6-8. Con todo, cuando la conciencia errónea se debe a una ignorancia culpable hay obligación de salir del error.

tín[69], uno no es castigado por Dios por lo que hubiera hecho, sino por lo que hizo. Por tanto, aunque tener o no tener la oportunidad de pecar no esté en la voluntad de quien peca, sin embargo hacer uso o no hacer uso de la oportunidad está en su poder, y sobre la base de esto peca y su pecado aumenta.

10. Puesto que el pecado no está en otros actos a no ser en cuanto dependen de la voluntad, por esto a causa del pecado se pierde principalmente aquello que está en la voluntad.

11. Todo aquello que se relaciona con otra realidad como su causa (formal), se relaciona con ella como la forma y la materia; de donde de los dos elementos resulta uno solo, como ocurre en la materia y la forma. Por este motivo el color y la luz son un único elemento visible, porque el color es visible gracias a la luz; y de igual modo como el acto exterior es pecado por el acto de la voluntad, el mismo pecado es el acto de la voluntad y el acto exterior unido al acto de la voluntad; pero si alguno en un primer tiempo sólo quiere, y a continuación queriendo actúa, son dos pecados, en cuanto que el acto de la voluntad se repite. Sin embargo, cuando de dos resulta uno, nada impide que uno de los dos sea la causa del otro; y así el acto de la voluntad es la causa del acto exterior, así como el acto de la facultad superior es la causa del acto de la potencia inferior, y se relaciona con él siempre como forma.

12. La deformidad del pecado reside en ambos actos, es decir, en el interior y en el exterior; pero, con todo, una sola es la deformidad de ambos, ya que en uno de ellos la deformidad está causada por el otro.

13. Se dice que ninguna justicia consiste en la esencia de los actos exteriores, porque los actos exteriores no pertenecen al género de los actos morales, a no ser en la medida que sean voluntarios.

demeretur, quia ut Augustinus dicit, non punitur aliquis a Deo pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod facit. Licet ergo opportunitatem peccati habere vel non habere non sit in potestate peccantis, tamen uti opportunitate habita vel non uti, est in potestate ipsius, et ex hoc peccat, et peccatum eius augetur.

10. Ad decimum dicendum quod quia peccatum non est in aliis actibus nisi in quantum sunt a voluntate, propter hoc per peccatum principaliter privatur id quod est in voluntate.

11. Ad undecimum dicendum quod omne quod comparatur ad alterum ut ratio eius, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam; unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma. Et propter hoc color et lumen sunt unum visibile, quia color est visibilis propter lumen; et similiter cum actus exterior habeat rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis et actus exterior coniunctus; sed si aliquis primo velit tantum, et postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus fit unum, nihil prohibet illorum duorum unum alterius causam esse; et sic actus voluntatis est actus exterioris causa, sicut et actus superioris virtutis est causa actus inferioris, et semper formaliter se habet ad ipsum.

12. Ad duodecimum dicendum quod in utroque actu, interiori scilicet et exteriori, consistit deformitas peccati, sed tamen una deformitas est utriusque; quod ideo est quia in uno eorum causatur deformitas ex alio.

13. Ad tertium decimum dicendum quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere iustitia, quia actus exteriores non pertinent ad genus moris nisi secundum quod sunt voluntarii.

---

[69] Cf. *De praedestinatione sanctorum* 12 n.24: ML 44,977; BAC VI 520; y *De dono perseverantiae* 10: ML 45,1007; BAC VI 597.

14. El reato, es decir, la obligación de sufrir una pena, es un cierto efecto que sigue al pecado. De lo cual se sigue que, cuando se dice que el pecado pasa en cuanto al acto y permanece en cuanto al reato, es lo mismo que si se dijera que el pecado pasa en cuanto a su esencia y permanece en su efecto.

## Artículo 3

## ¿Consiste el pecado principalmente en el acto de la voluntad?[70]

Objeciones por las que parece que no.

1. La atribución del nombre se basa, pues, en lo que es principal, como se lee en II *De anima*[71]. Ahora bien, el pecado se denomina por el acto exterior, como cuando se habla de robo o de homicidio. Por tanto, el pecado no consiste principalmente en el acto de la voluntad.

2. El acto de la voluntad no puede ser malo, porque la misma facultad de la voluntad es buena y un árbol bueno no puede producir frutos malos, como dice el Evangelio (Mt 7,18). Por tanto, el pecado no consiste principalmente en el acto de la voluntad.

3. Anselmo dice en *De casu diaboli*[72]: *No es malo el movimiento de la voluntad, sino la voluntad o lo que mueve la voluntad.* Ahora bien, el movimiento de la voluntad es su acto. Por tanto, el pecado no consiste principalmente en el acto de la voluntad.

4. Lo que sucede por necesidad no es hecho por voluntad. Ahora bien, Agustín dice[73] que algunas cosas hechas por necesidad han de ser reprobadas y así son pecados. Por tanto, el pecado no consiste principalmente en la voluntad.

14. Ad quartum decimum dicendum quod reatus, id est obligatio ad poenam, est quidam effectus consequens ad peccatum. Unde cum dicitur quod peccatum transit actu et manet reatu, idem est ac si diceretur quod transit per suam essentiam et manet in effectu.

### Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis. Et videtur quod non.

1. Denominatio enim fit a principali, ut dicitur II de Anima. Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, ut cum dicitur furtum vel homicidium. Non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis.

2. Praeterea. Actus voluntatis non potest esse malus, quia ipsa potentia voluntatis bona est, nec potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Mat. VII. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

3. Praeterea. Anselmus dicit in libro De casu diaboli: «Non est malum motus voluntatis, sed voluntas, vel movens voluntatem». Motus autem voluntatis est actus ipsius. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

4. Praeterea. Quae necessitate fiunt non fiunt voluntate. Sed Augustinus dicit quod quaedam necessitate facta sunt improbanda, et ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

---

[70] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.20 a.1.

[71] Aristóteles, *De anima* 2 c.4 (Bk 416b-23s).

[72] *De casu diaboli* 20: ML 158,352ª.

[73] Cf. *De libero arbitrio* 3 c.18 n.51: ML 32,1295; CC 29,305; CSEL 74,131; BAC III 482.

5. La Glosa[74] sobre la Carta a los Romanos 7,20 dice que todo pecado procede de la concupiscencia. Ahora bien, ésta no está en la voluntad, sino en la facultad concupiscible. Por tanto, el pecado no consiste principalmente en la voluntad.

6. La infección[75] de las potencias del alma no se da a no ser por el pecado. Ahora bien, se dice que el concupiscible es la facultad más infectada entre todas[76]. Por tanto, el pecado consiste principalmente en ella, no en la voluntad.

7. Las potencias apetitivas siguen a las cognoscitivas[77]. Ahora bien, las facultades cognoscitivas de la parte intelectiva procesan lo recibido de las aprehensivas de la parte sensitiva; luego también las apetitivas superiores lo que reciben de las apetitivas inferiores. Así pues, parece que el pecado consiste más en el acto de la facultad apetitiva inferior, que es el irascible y el concupiscible, que en el acto de la voluntad.

8. *Aquello por lo que una realidad es lo que es, es lo mismo en un grado mayor,* como se dice en I *Poster.*[78]. Ahora bien, el acto de la voluntad es malo porque el acto exterior es malo; en efecto, querer robar es malo, porque robar es malo. Por tanto, el pecado no consiste en primer lugar en el acto de la voluntad.

9. La voluntad tiende al bien como al propio objeto; de donde es siempre o querer un bien verdadero, y en tal caso no hay pecado, o un bien aparente, mas no existente, y entonces hay pecado. Pero el hecho de que algo parezca bien, que, sin embargo, no existe como bien, depende de un defecto del intelecto o de otra potencia cognoscitiva. Por tanto, el pecado no consiste principalmente en la voluntad.

5. Praeterea. Rom. VII dicit Glossa quod omne peccatum est ex concupiscentia. Quae quidem non est in voluntate sed in vi concupiscibili. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate.

6. Praeterea. Infectio potentiarum animae non est nisi per peccatum. Sed dicitur quod concupiscibilis inter alias vires est maxime infecta. Ergo in ea principaliter consistit peccatum, non ergo in voluntate.

7. Praeterea. Potentiae appetitivae consequenter se habent ad apprehensivas. Sed apprehensivae intellectivae partis accipiunt ab apprehensivis partis sensitivae. Ergo et appetitivae superiores ab appetitivis inferioribus. Et sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitivae in inferioribus, quae est irascibilis et concupiscibilis, quam in actu voluntatis.

8. Praeterea. «Propter quod unumquodque et illud magis», ut dicitur in I Posteriorum. Sed actus voluntatis est malus quia actus exterior est malus: ideo enim velle furari est malum quia furari malum est. Non ergo per prius est peccatum in actu voluntatis.

9. Praeterea. Voluntas tendit in bonum sicut in suum obiectum; unde semper est vel veri boni, et tunc non est peccatum, vel apparentis boni non existentis autem, et tunc est peccatum. Sed quod appareat aliquid bonum non existens, est ex vitio intellectus vel alterius apprehensivae virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

---

[74] Cf. Pedro Lombardo, *Glossa ad Rom* 7,20: ML 191,1424C.

[75] Infección de dice de un mal que se propaga, cf. *Summa* 1-2 q.83 a.4.

[76] Cf. *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.239; S. Buenaventura, *Super Sententiis* 2 d.31 a.1 q.3.

[77] Las facultades apetitivas *(adpetere,* tender hacia algo) siguen a las cognoscitivas, porque lo apetecible no mueve el apetito si su objeto no es antes conocido. Cf. *Summa* 1 q.80 a.2 ad 1.

[78] Aristóteles, *Post.* 1 c.2 (Bk 72a29).

EN CONTRA está que Agustín dice[79] en *De libero arbitrio: Es cierto que en todo género de acción mala domina el deseo desordenado.* Pero el deseo desordenado pertenece a la voluntad. Por tanto, el pecado consiste principalmente en la voluntad.

RESPUESTA. Hay que decir que hay pecados en los cuales los actos exteriores no son malos en sí mismos, sino en cuanto proceden de una intención o voluntad corrompida, por ejemplo, cuando alguno quiere dar limosna por vanagloria; en los pecados de esta clase es evidente que el pecado consiste, de cualquier modo que se considere, principalmente en la voluntad. Pero hay pecados en los cuales los actos exteriores son malos en sí mismos, como es evidente en el robo, adulterio, homicidio, etc.; en estos casos es necesario hacer una doble distinción. La primera es que principalmente se dice en dos sentidos, a saber, indicando lo que está en el origen, o indicando lo que lleva a una actuación plena y definitiva. La otra distinción es que el acto exterior puede considerarse de dos modos: en cuanto está en el conocimiento según su esencia y, de otro modo, en cuanto está en la ejecución de la obra.

Así pues, si se considera un acto en sí mismo malo, por ejemplo el robo o el homicidio, en cuanto está en el conocimiento según su esencia, entonces en él mismo, originariamente, se encuentra la razón del mal, porque no está adornado de las debidas circunstancias; y por el mismo hecho de ser un acto malo, es decir, privado del modo, forma y orden debidos[80], es pecado; así, en efecto, considerado en sí mismo, se relaciona con la voluntad como objeto en cuanto querido. Ahora bien, como los actos son anteriores a las potencias, así también los objetos a los actos; de donde la razón de mal o de pecado se encuentra originariamente en el acto exterior, así considerado, más bien que en el acto de la voluntad,

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De libero arbitrio: «Certum est in omni malefaciendi genere libidinem dominari». Libido autem ad voluntatem pertinet. Ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

RESPONSIO. Dicendum, quod quaedam peccata sunt in quibus actus exteriores non sunt secundum se mali sed secundum quod ex corrupta intentione vel voluntate procedunt, puta cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam; et in huiusmodi peccatis manifestum est quod omnibus modis peccatum principaliter consistit in voluntate. Quaedam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio et similibus; et in istis duplici distinctione opus esse videtur. Quarum prima est quod principaliter dupliciter dicitur, scil. primordialiter et completive. Altera distinctio est quod actus exterior dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem; alio modo secundum quod est in operis executione. Si igitur consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso invenitur ratio mali, quia non est vestitus debitis circumstantiis; et ex hoc ipso quod est actus malus, id est privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati: sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut obiectum prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita et obiecta actibus; unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis, sed ratio culpae et moralis mali

[79] *De libero arbitrio* 1 c.3 n.8: ML 32,1225; CC 29,215; CSEL 74,9; BAC III 256.
[80] Cf. S. AGUSTÍN, *De natura boni* 4: ML 42,553; CSEL 25-2,857; BAC III 982.

mientras la razón de culpa o de mal moral se completa en cuanto sobreviene el acto de la voluntad, y en tal sentido el mal de la culpa desde el punto de vista de su plenitud está en el acto de la voluntad. Pero si el acto del pecado se considera en cuanto está en la ejecución de la obra, entonces también originariamente la culpa está en primer lugar en la voluntad.

Por tanto, dijimos con todo que el mal prioritariamente está en el acto exterior, más bien que en la voluntad, si el acto exterior se considera en la aprehensión del conocimiento, mientras es lo opuesto si se le considera en la ejecución de la obra, porque el acto exterior se relaciona con el acto de la voluntad como un objeto que tiene la razón de fin; ahora bien, el fin es lo último en el ser, mas lo primero en la intención.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El acto moral recibe la especie del objeto[81] y por esto el pecado recibe el nombre del acto exterior, en cuanto se relaciona con él como con su objeto.

2. La voluntad según su naturaleza es buena, de donde también su acto natural es siempre bueno[82]. Y llamo acto natural de la voluntad en cuanto el hombre naturalmente quiere ser, vivir y ser feliz[83]. Pero si hablamos del bien moral, entonces la voluntad considerada en sí misma no es buena, ni mala, sino es una potencia capaz del bien y del mal.

3. Anselmo habla del caso en que el acto exterior es en sí mismo malo, pues entonces el movimiento de la voluntad recibe la razón del mal del que le mueve, es decir, del mismo acto exterior en cuanto es objeto de la volición.

completur secundum quod accedit actus voluntatis, et sic completive malum culpae est in actu voluntatis. Sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic etiam primordialiter et per prius est culpa in voluntate. Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur, e converso autem si consideretur in executione operis, quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum quod habet rationem finis; finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus habet speciem ab obiecto, et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut obiectum.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas secundum suam naturam est bona; unde et actus eius naturalis semper est bonus. Et dico actum naturalem voluntatis prout homo vult naturaliter esse, vivere et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala sed se habet in potentia ad bonum vel malum.

3. Ad tertium dicendum quod Anselmus loquitur quando actus exterior est secundum se malus: tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex movente, id est ex ipso actu in quantum est obiectum.

---

[81] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (BK 415a18-20), como recoge STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2. La acción recibe la especie del objeto, porque el objeto es de algún modo efecto de la potencia activa, de lo cual se sigue que es el final de su actuar y que ciertamente da la forma y la especie a la acción. Cf. *Summa* 1-2 q.18 a.2 ad 3.

[82] La bondad ontológica de la voluntad no coincide con la bondad moral, porque no implica que la voluntad actúe siempre bien, en cuanto tiene libertad de elección.

[83] Cf. DIONISIO, *De divinis nominibus* 4 n.23: MG 3,725; Dion. 282.

4. La necesidad de la coacción se opone absolutamente al voluntario[84], es decir, a la voluntariedad del acto, y tal necesidad excluye completamente la culpa. Sin embargo, existe una cierta necesidad mezclada con el voluntario, por ejemplo, cuando el navegante se ve obligado a arrojar al mar las mercancías para evitar el naufragio de la nave; y lo que se realiza por tal necesidad puede tener un aspecto de culpa, en cuanto tiene algo de voluntario. En efecto, las acciones de esta clase son más voluntarias que involuntarias, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[85].

5. A veces bajo la concupiscencia, incluso desordenada, se incluye la voluntad. Pero si se entiende la concupiscencia también según lo que pertenece a la potencia concupiscible, se dice que el pecado nace de la concupiscencia, no porque en la misma concupiscencia consista principalmente el pecado, sino porque ella es estímulo al pecado. Sin embargo, el pecado consiste principalmente en la voluntad en cuanto consiente al deseo desordenado.

6. Se dice que la potencia concupiscible es la más infectada en cuanto a la transmisión del pecado original de los padres a sus descendientes; pero esta misma infección procede de la voluntad desordenada del primer padre.

7. El acto de aprehensión en nosotros, por el que recibimos el saber de las cosas, se verifica según el movimiento de las cosas al alma. Mas los sentidos están más cerca de las cosas sensibles que el entendimiento, y de ello se sigue que así como el sentido recibe de las cosas sensibles, así el entendimiento de los sentidos. Sin embargo, el acto de la potencia apetitiva se realiza según el movimiento del alma a las cosas y, por ello, al contrario, el movimiento procede naturalmente desde el apetito superior al apetito inferior, como se lee en III *De anima*[86].

4. Ad quartum dicendum quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario, et talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamen quaedam necessitas mixta voluntario, puta cum nauta cogitur merces in mare proiicere ut vitet submersionem navis; et ea quae ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpae, in quantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim huiusmodi facta magis voluntaria quam involuntaria, ut Philosophus dicit in III Ethicorum.

5. Ad quintum dicendum quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur. Sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscibilem, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia, non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum, sed quia est incitativum ad peccandum. Principaliter autem est peccatum in voluntate secundum quod malae concupiscentiae consentit.

6. Ad sextum dicendum quod concupiscibilis dicitur esse maxime infecta quantum ad transfusionem peccati originalis a parentibus in posteros, sed haec ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis.

7. Ad septimum dicendum quod actus apprehensionis in nobis qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus, et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res, et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in III De anima.

---

[84] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.5 (Bk 1015a26-28).
[85] ID., *Ethic.* 3 c.1 (Bk 1110a8-9).
[86] ID., *De anima* 3 c.11 (Bk 434a12-15).

8. El acto interior se llama malo a causa del acto exterior como a causa del objeto; sin embargo, la razón de culpa se perfecciona en el acto interior.

9. Lo que no es verdaderamente bueno, parece bueno de un doble modo: a veces, precisamente, por un defecto del entendimiento, como cuando uno tiene una falsa opinión acerca de una acción, como es evidente en aquel que cree que la fornicación no sea un pecado, o también en aquel que no tiene uso de razón, y un tal defecto, que procede del entendimiento, disminuye la culpa o exime totalmente de ella; sin embargo, a veces, no es un defecto por parte del entendimiento, sino más bien por parte de la voluntad; *tal como es cada uno, así le parece el fin,* como se lee en III *Ethic.*[87]; sabemos, pues, por experiencia, que algo nos parece bueno o malo en relación a lo que amamos y a lo que odiamos. Por tanto, cuando alguno es atraído por un afecto desordenado hacia algo, el juicio de su entendimiento experimenta dificultad en la elección particular por esta afección desordenada. De este modo, el vicio no consiste principalmente en el conocimiento, sino en el afecto. Por tanto, quien peca de este modo no se dice que peca por ignorancia, sino ignorando, como se lee en III *Ethic.*[88]

## Artículo 4

## ¿Todo acto es indiferente?[89]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Dice Anselmo en *De conceptu virginali*: *En la esencia (de los actos) no hay alguna justicia y por la misma razón ninguna injusticia*[90].

8. Ad octavum dicendum quod actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem sicut propter obiectum; [ratio] tamen culpae completur in actu interiori.

9. Ad nonum dicendum quod id quod non est vere bonum apparet bonum dupliciter: quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis de aliquo agendo, ut patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet usum rationis, et talis defectus ex parte intellectus proveniens diminuit culpam vel totaliter excusat; aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus sed magis ex parte voluntatis; «qualis enim est unusquisque, talis et finis videtur ei», ut dicitur III Ethicorum: experimento enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea quae amamus et ea quae odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur iudicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est non in cognitione sed in affectione. Et ideo qui sic peccat non dicitur ex ignorantia peccare sed ignorans, ut dicitur in III Ethicorum.

### Articulus quartus

Quartoquaeritur utrum omnis actus sit indifferens.

Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Anselmus in libro De conceptu virginali: «In horum (idest actuum) essentia nulla est iustitia, et eadem ratione nulla iniustitia». Sed ille actus di-

[87] Aristóteles, *Ethic.* 3 c.3 (Bk 1114a32b1).
[88] Íd., *Ethic.* 3 c.1 (Bk 1110b28).
[89] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.40 a.5; *Summa* 1-2 q.18 a.8 y 9.
[90] *De conceptu virginali* 4: ML 158,437B.

Ahora bien, se llama indiferente aquel acto en el cual no hay justicia ni injusticia. Por tanto, todos los actos son indiferentes.

2. Lo que es bueno en sí mismo no puede ser malo, porque lo que se encuentra en una realidad por sí mismo se halla por necesidad. Ahora bien, no existe algún acto que no pueda ser realizado mal, incluso el mismo amar a Dios, como es evidente en aquel que ama a Dios por motivo de los bienes temporales. Por tanto, ningún acto es bueno por sí mismo y por el mismo motivo tampoco malo por sí mismo; en consecuencia, todo acto es por sí mismo indiferente.

3. Dado que el bien y el ser son lo mismo[91], por el mismo motivo una realidad buena será un ente. Ahora bien, el acto es moral gracias a la voluntad; si, en efecto, no es voluntario, no es un acto moral. Por tanto, no sólo la bondad moral, sino también la malicia es gracias a la voluntad. En consecuencia, por sí mismo nada es bueno ni malo, sino indiferente.

4. Se ha dicho que, aunque el acto tenga la calidad moral en cuanto es voluntario, lo cual es algo común, sin embargo la razón especial es que el hecho de ser bueno o el ser malo lo tiene por sí mismo.—Mas, en contra, tenemos que el bien y el mal son diferencias de los actos morales; ahora bien, las diferencias dividen de por sí el género[92]; por lo mismo, es necesario que las diferencias no se refieran a otra cosa fuera del género. Si, por tanto, este aspecto común, que es el ser moral, el acto lo tiene gracias a la voluntad, por lo mismo también por la voluntad tendrá que sea bueno o malo. Y así por sí mismo es indiferente.

5. El acto moral se dice bueno en cuanto está adornado de las debidas circunstancias, malo en cambio si está revestido de las circunstancias indebidas. Ahora bien, las circunstancias, siendo accidentes del

citur indifferens in quo neque est iustitia neque iniustitia. Ergo omnes actus sunt indifferentes.

2. Praeterea. Quod est secundum se bonum non potest esse malum, quia quod per se inest alicui, inest ei ex necessitate. Sed non est aliquis actus qui non possit male fieri, etiam hoc ipsum quod est Deum diligere; ut patet in eo qui diligit Deum propter temporalia. Ergo nullus actus est secundum se bonus, et pari ratione neque secundum se malus; omnis ergo actus secundum se est indifferens.

3. Praeterea. Cum bonum et ens convertantur, ab eodem habebit aliquod quod sit bonum et quod sit ens. Sed actus habet esse morale a voluntate: si enim non sit voluntarius, non est actus moralis. Ergo et bonitatem moralem et malitiam habet a voluntate. Ergo secundum se neque est bonus neque malus, sed indifferens.

4. Sed dicebat quod licet actus habeat quod sit moralis in quantum est voluntarius, quod est quoddam commune; tamen hoc speciale quod est esse bonum vel esse malum habet secundum se.—Sed contra. Bonum et malum sunt differentiae actuum moralium. Sed differentiae per se dividunt genus; et sic oportet quod non ad aliud referantur differentiae quam genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale, habet actus a voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit quod sit bonus vel malus. Et sic secundum se est indifferens.

5. Praeterea. Actus moralis dicitur bonus in quantum est debitis circumstantiis vestitus; malus autem in quantum vestitus indebitis circumstantiis. Sed circums-

[91] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.4 (BK 1096a23-24).

[92] Cf. ÍD., *Metaph.* 6 c.12 (BK 1038a9ss). Así, en el género animal, la racionalidad, que es la diferencia, divide a los animales en las especies racionales y las irracionales. Pero en Santo Tomás de Aquino la distinción entre género y especie es sólo de razón. Cf. *Summa* 1-2 q.18 a.7.

acto, están fuera de su especie. Por tanto, como se diga que una cosa conviene a otra por sí mismo si conviene a ella según su especie, parece que el acto por sí mismo no sea ni bueno, ni malo, sino indiferente.

6. Como el blanco y el negro se encuentran en la misma especie de hombre, así el bien y el mal en la misma especie de acto. En efecto, no hay diferencia específica entre tener relaciones con la propia mujer o con la extraña, si nos fijamos en el efecto; en ambos casos, en efecto, nace un hombre; y, sin embargo, una de las dos acciones es buena, la otra mala. Ahora bien, el blanco y el negro no convienen por sí mismo al hombre, en consecuencia, tampoco el bien y el mal convienen por sí mismo al acto. Y, por lo mismo, todo acto considerado en sí mismo es indiferente.

7. Aquellas realidades que se encuentran por sí mismo en un sujeto no se modifican en algo numéricamente idéntico, como no son el mismo número el par y el impar. Ahora bien, sucede que el único y mismo acto, numéricamente, sea bueno y malo; en efecto, un acto continuo es uno numéricamente, pero sucede que en un acto continuado se encuentra primero el bien y después el mal, o al revés, por ejemplo, si uno comienza a andar a la iglesia por una mala intención y durante el viaje su intención se convierte al bien. Por tanto, el bien y el mal no convienen por sí mismo al acto; y así cualquier acto es por sí mismo indiferente.

8. El mal en cuanto mal es lo que no es. Ahora bien, el no ser no puede pertenecer a la sustancia de algún ser. Siendo, por tanto, el acto un cierto ser, un acto no puede por sí mismo ser malo, ni en consecuencia tampoco bueno, porque el acto bueno es contrario al acto malo y los contrarios son del mismo género[93]. Luego lo mismo que se dijo antes.

9. El acto se dice bueno o malo en orden al fin. Ahora bien, el acto no recibe la especie del fin, porque en tal caso sucedería que todos los actos serían de la misma especie, desde el momento que acontece que

tantiae cum sint accidentia actus, sunt praeter speciem ipsius. Cum ergo illud dicatur alicui secundum se convenire quod convenit ei secundum suam speciem, videtur quod actus secundum se nec sit bonus nec malus sed indifferens.

6. Praeterea. Sicut album et nigrum invenitur in eadem specie hominis, ita bonum et malum in eadem specie actus. Non enim differt specie accedere ad suam et ad non suam, quod ex effectu apparet: utrobique enim nascitur homo; et tamen unum eorum est bonum, aliud malum. Sed album et nigrum non per se conveniunt homini, ergo neque bonum et malum per se conveniunt actui. Et ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens.

7. Praeterea. Ea quae per se insunt, non variantur circa aliquid idem numero, sicut non est idem numerus par et impar. Sed unum et eumdem actum numero contingit esse bonum et malum: est enim unus numero actus qui est continuus, in actu autem continuato contingit primo bonum et postea malum inveniri aut e converso, puta si aliquis incipiat ire ad ecclesiam ex mala intentione et in processu itineris convertatur eius intentio in bonum. Ergo bonum et malum non per se conveniunt actui; et ita quilibet actus de se est indifferens.

8. Praeterea. Malum in quantum malum est non ens. Sed non ens non potest esse de substantia alicuius entis. Ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquis actus secundum se esse malus, et per consequens nec bonus: quia bonus actus malo contrariatur, contraria autem sunt unius generis. Ergo idem quod prius.

9. Praeterea. Actus bonus dicitur vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem a fine: quia sic quoscumque actus contingeret esse eiusdem speciei, cum

[93] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.8 (BK 1058a10s); *Top.* 4 c.3 (BK 123b3).

diversos actos se ordenan a un único fin. Por tanto, el mal o el bien no pertenecen a la especie del acto, y así los actos considerados en sí mismos no son ni buenos, ni malos, sino indiferentes.

10. El bien y el mal no se encuentran sólo en los actos, sino también en otras cosas. Sin embargo, en las otras cosas no causan una diversidad en la especie. Por tanto, tampoco en los actos, y así los actos no son en sí mismos ni buenos, ni malos.

11. Los actos morales buenos son llamados actos virtuosos, los actos malos por el contrario actos viciosos. Ahora bien, la virtud y el vicio están en el género del hábito moral. Por tanto, el acto se califica bueno o malo sobre la base de otro género y no sobre la base de sí mismo.

12. Lo que es anterior no depende de las propiedades de lo que viene después. Ahora bien, el acto es antes natural que moral, porque todo acto moral es acto, pero no al revés. Por tanto, siendo el bien y el mal propiedades morales, no convienen por sí mismos al acto en cuanto es acto.

13. Lo que naturalmente es tal cosa, lo es siempre y en todo lugar. Ahora bien, las cosas justas y buenas no son tales siempre y en todo lugar; en efecto, algunas cosas es justo que sucedan en un cierto lugar y tiempo, mientras no es justo que sucedan en otro lugar y tiempo. Por tanto, nada es naturalmente justo y bueno y, en consecuencia, tampoco injusto o malo. Así pues, todo acto es por sí mismo indiferente.

EN CONTRA está que Agustín dice en *De sermone Domini in monte*[94] que existen algunas cosas *que no pueden ser hechas con ánimo bueno, como son los estupros, las blasfemias y otras cosas así, según lo que podemos juzgar.* Por tanto, no todos los actos son indiferentes.

diversos actus ad unum finem ordinari contingat. Ergo malum et bonum non pertinent ad speciem actus; et sic actus secundum se considerati nec sunt boni nec mali sed indifferentes.

10. Praeterea. Bonum et malum non solum in actibus inveniuntur, sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diversificant speciem. Ergo neque in actibus; et sic actus secundum se non sunt boni nec mali.

11. Praeterea. Actus morales boni dicuntur actus virtuosi, actus autem mali actus vitiosi. Virtus autem et vitium sunt in genere habitus. Ergo quod actus sit bonus vel malus habet ex alio genere et non secundum seipsum.

12. Praeterea. Prius non dependet a proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis, quia omnis actus moralis est actus, sed non convertitur. Cum ergo bonum et malum sint proprietates moris, non secundum se conveniunt actui in quantum est actus.

13. Praeterea. Quod naturaliter est tale, semper et ubique tale est. Sed iusta et bona non semper et ubique talia sunt: quaedam enim iustum est fieri in uno loco ac tempore, quae non est iustum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter iustum aut bonum, et per consequens neque iniustum aut malum. Ergo omnis actus secundum se est indifferens.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De sermone domini in monte, quod quaedam sunt «quae non possunt bono animo fieri, sicut sunt stupra, blasphemiae et huiusmodi, de quibus nobis iudicare permittitur». Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

---

[94] *De sermone Domini in monte* 2 c.18 n.59: ML 34,1296; CC 35,154s; BAC XII 961.

RESPUESTA. Hay que decir que sobre este punto hubo diversas opiniones en los doctores antiguos. En efecto, algunos[95] dijeron que todos los actos son en sí mismos indiferentes; lo que otros negaron diciendo que algunos actos son en sí mismos buenos y algunos son en sí mismos malos.

Ahora bien, en la investigación de la verdad sobre esto es preciso considerar que el bien implica una cierta perfección, cuya privación de perfección es el mal, usando el nombre de perfección en un sentido amplio en cuanto expresa la conveniente medida, forma y orden. Por lo cual Agustín en *De natura boni*[96] establece la razón del bien en la medida, especie y orden, y en su privación la razón del mal. Sin embargo, es evidente que la perfección propia de todas las cosas no es la misma, sino diversa según las cosas son diversas, sea que se considere la diversidad existente entre las diferentes especies, como entre el caballo y el buey, cuya perfección es diversa, sea la existente entre el género y la especie, como entre el animal y el hombre, pues a la perfección del hombre pertenece algo que no pertenece a la perfección del animal. Por lo cual es preciso tomar diversamente el bien del animal y el bien del hombre, y del caballo y del buey; y lo mismo se dice del mal.

Pues es evidente que no tener manos es un mal en el hombre, no en el caballo y en el buey, ni tampoco en el animal en cuanto es animal. Y lo mismo es preciso decir en cuanto a los actos en referencia al bien y al mal. En efecto, la consideración del bien y del mal es diversa en el acto en cuanto es acto y en las diversas especies de actos; pues si consideramos el acto en cuanto es acto su bondad está en ser una cierta emanación según la virtud del agente, y por ello según la diversidad de los agentes se considera diversamente el bien y el mal en los actos. Con todo, en las realidades naturales es bueno el acto que es según la conveniencia de la naturaleza del agente, pero es malo aquello que no

RESPONSIO. Dicendum, quod circa hoc apud antiquos doctores fuit diversa opinio. Quidam enim dixerunt omnes actus de se esse indifferentes; quod alii negaverunt dicentes quosdam actus esse per se bonos et quosdam per se malos.

Ad huius autem veritatis investigationem considerandum est quod bonum importat quamdam perfectionem, cuius perfectionis privatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram et formam et ordinem. Unde Augustinus in libro De natura boni constituit rationem boni in modo, specie et ordine, et in horum privatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem: aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi et bovis; et idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo aut bove, aut etiam in animali in quantum est animal. Et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus: nam si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis; et ideo secundum diversitatem agentium diversimode accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malum autem qui non convenit natu-

[95] Estas opiniones las cita PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.40 c. unic.
[96] *De natura boni* 3-4: ML 42,553; CSEL 25-2,857; BAC III 980ss.

conviene a la naturaleza del agente. Y así acontece que del único y mismo acto se juzgue diversamente según se relacione con los diversos agentes. En efecto, el moverse hacia lo alto, en el caso del fuego, es un acto bueno[97], porque es algo natural; pero en el caso de la tierra es un acto malo, porque es contra su naturaleza; pero si se dice del cuerpo móvil en común, no tiene razón ni de bueno, ni de malo.

Pero ahora estamos hablando de los actos del hombre. Por lo cual el bien y el mal en los actos, según lo que estamos hablando ahora, se considera según aquello que es propio del hombre en cuanto es hombre, que es la razón. Por lo cual el bien y el mal en los actos humanos se considera según que el acto concuerde con la razón informada por la ley divina, o naturalmente, o mediante la enseñanza, o por infusión divina; por ello Dionisio en el cap. IV *De divinis nominibus*[98] dice también que el mal del alma es algo que es contra la razón y el mal del cuerpo algo que es contra la naturaleza.

Así pues, si ser según la razón o contra la razón pertenece a la especie del acto humano, hay que decir que algunos actos humanos son en sí mismos buenos y otros son en sí mismos malos. Decimos, pues, que conviene por sí mismo a alguna cosa no sólo lo que conviene a ella en razón de su género, sino también lo que conviene a ella en razón de su especie; como lo racional y lo irracional se encuentra por sí mismo en los animales en razón de su especie, si bien no en razón del género que es el animal. En efecto, el animal en cuanto es animal no es ni racional, ni irracional. Si, con todo, ser contra la razón o según la razón no pertenece a la especie del acto humano, se sigue que los actos humanos no son por sí mismos ni buenos, ni malos, sino indiferentes, como los hombres en sí mismos no son ni blancos, ni negros. Y, por tanto, éste es el punto del cual depende la verdad de la cuestión presente.

rae agentis. Et sic contingit de uno et eodem actu diversimode iudicari secundum comparationem ad diversa agentia. Nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, est malus actus, quia est contra naturam eius; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem nec boni nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis. Unde bonum et malum in actibus secundum quod nunc loquimur est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo: hoc autem est ratio. Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem: unde et Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam.

Sic igitur, si esse secundum rationem vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suae speciei: sicut rationale et irrationale per se inest animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione huius generis quod est animal; non enim animal in quantum est animal est rationale vel irrationale. Si vero esse praeter rationem vel secundum rationem non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint sed indifferentes; sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas huius quaestionis dependet.

---

[97] Cf. ARISTÓTELES, *Top.* 1 c.7 (BK 103a29); *Phys.* 2 c.1 (BK 192b36); *De caelo* 1 c.2 (BK 269b4s) y en otros lugares.

[98] *De divinis nominibus* 4 § 32: MG 3,733A; Dion. 309.

Para verlo más claramente es preciso considerar que, como el acto recibe la especie del objeto[99], según alguna razón del objeto se especificará el acto en relación a un principio activo, pero no se especificará según la misma razón en relación a otro principio. En efecto, conocer el color y conocer el sonido son actos diversos según la especie si se refieren a los sentidos, porque son objetos en sí mismos sensibles, no si se refieren al entendimiento, porque por el entendimiento son comprendidos bajo una razón común del objeto, a saber, del ser o de la verdad. Y de modo semejante percibir con los sentidos el blanco y el negro difiere específicamente si se refiere a la vista, no si se refiere al gusto. De donde se puede concluir que el acto de cualquier potencia se especifica según aquello que pertenece en sí mismo a aquella potencia, no según aquello que le pertenece sólo accidentalmente.

Así pues, si se consideran los objetos de los actos humanos, que reciben la diferencia según alguna realidad que de suyo pertenece a la razón, serán actos específicamente diferentes según que son actos de la razón, si bien no sean específicamente diferentes según que son actos de una cierta potencia; como tener relaciones con la propia mujer y tener relaciones con una mujer ajena son actos que tienen objetos diferentes según algo que pertenece a la razón; en efecto, lo propio y lo ajeno se determina según la regla de la razón; sin embargo, estas diferencias son accidentales si se relacionan con la facultad generativa y también con la facultad concupiscible. Por tanto, tener relaciones con la propia mujer y tener relaciones con una mujer ajena difiere específicamente según son actos de la razón, no según son actos de la facultad generativa o concupiscible. Son actos humanos[100] en tanto en cuanto son actos de la razón;

Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum species si ad sensum referantur, quia haec secundum se sensibilia sunt, non autem si referantur ad intellectum; quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione obiecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum. Ex quo potest accipi quod actus cuiuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentiam secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes secundum quod sunt actus rationis, licet non sint species differentes secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiae: sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens: nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non

---

[99] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (BK 415a18-20), según recoge STO. TOMÁS, *In Sent.* d.48 q.1 a.2 obi.2. Las potencias son especificadas por sus actos, como los actos son especificados por sus objetos.

[100] Distínganse los actos propiamente humanos de los actos del hombre en cuanto animal. Lo que es propio del hombre en cuanto hombre es la razón, luego lo característico de las acciones humanas son las realizadas en conformidad con la razón, que le permite ser dueño de sus actos, mientras que las acciones del hombre son las debidas a la necesidad natural, como las debidas a la vida vegetativa. Cf. *Summa* 1-2 q.1 a.1.

así, en consecuencia, es evidente que difieren específicamente en cuanto son actos humanos. Por tanto, es evidente que los actos humanos son buenos o malos en virtud de su especie.

Por consiguiente, es preciso decir sencillamente que algunos actos humanos son en sí mismos buenos o malos, y no todos son indiferentes, a no ser que se consideren solamente en su género. Así como se dice que el animal en cuanto es animal no es ni racional, ni irracional, así se puede decir que el acto humano en cuanto es acto, no tiene todavía la razón de bien o mal moral, si no se añade algo que lo lleve a su especie; si bien también por el hecho mismo que es un acto humano, y también por el hecho que es un acto, y además por el hecho que es un ser, tenga una cierta razón de bien, pero no de aquel bien moral que consiste en ser según la razón, de lo que ahora tratamos.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Anselmo habla de los actos según su razón genérica y no según su razón específica.

2. Lo que acompaña a la especie de alguna realidad siempre está en ella. Así pues, como la especie del acto del hombre sigue a la naturaleza del objeto, sobre la base de la cual el acto es bueno o malo, el acto así especificado por el bien no puede jamás ser malo, ni aquel especificado por el mal jamás puede ser bueno. Sucede, con todo, que a un acto de suyo bueno se añade otro acto malo según un cierto orden y sobre la base de aquel acto malo se dice que el acto bueno se hace malo, aunque no porque sea de suyo malo, como dar limosna a un pobre o amar a Dios es un acto de suyo bueno, pero reorientar un acto de este tipo a algún fin desordenado, como la avaricia o la vanagloria, es otro acto malo; sin embargo, estos dos actos se reconducen a una unidad según un cierto

autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. In tantum sunt actus humani in quantum sunt actus rationis: sic ergo patet quod differunt specie in quantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali.

Et ideo simpliciter dicendum est actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos, et non omnes esse indifferentes, nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur quod animal in quantum est animal neque rationale neque irrationale est, ita potest dici quod actus humanus in quantum est actus nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens; licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huiusmodi boni moralis quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Anselmus loquitur de actibus secundum rationem generis, et non secundum rationem speciei.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod consequitur speciem alicuius semper inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione obiecti, secundum quam est bonus vel malus, actus sic specificatus in bono nunquam potest esse malus, nec specificatus in malo nunquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem, et secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non eo quod in se ipso sit malus: sicut dare eleemosynam pauperi vel diligere Deum est actus secundum se bonus; sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet cupiditatis aut inanis gloriae, est quidam alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut Dionysius dicit, est ex tota et integra causa,

orden. Ahora bien, el bien, como dice Dionisio [101], es fruto de una causa perfecta e íntegra, mientras el mal es consecuencia de cualquier defecto. Por tanto, cualquiera de éstos sea el elemento malo, el acto o la ordenación del acto al fin, toda la acción es juzgada mala; sin embargo, toda la acción no es juzgada buena a no ser en el caso en que cada uno de los susodichos elementos sea bueno, como no se dice que un hombre es bello si todas las partes de su cuerpo no son bellas, mientras que se le considera feo incluso aunque sólo una parte de su cuerpo sea deforme. Y por eso se considera que un acto malo no puede llegar a ser bueno, pues, por el hecho de que es un acto malo, no puede ser un bien íntegro; pero un acto bueno puede llegar a ser malo, pues para convertirse en malo, no se requiere que sea malo bajo todos los aspectos, sino que es suficiente que sea malo bajo un aspecto particular.

3. El ser voluntario pertenece a la naturaleza del acto humano en cuanto es un acto humano. De donde lo que se encuentra en él en cuanto voluntario, sea según el género, sea según la diferencia específica, no le pertenece accidentalmente, sino en sí mismo [102].

4. Por lo dicho es evidente la respuesta a la cuarta dificultad.

5. Las circunstancias se relacionan con los actos morales como los accidentes, que no perteneciendo a la razón de la diferencia específica, se relacionan con las realidades naturales. Con todo, el acto moral, como se ha dicho [103], recibe la especie del objeto según se relaciona con la razón. Por tanto, se dice comúnmente [104] que algunos actos son buenos o malos por el género [105] y que el acto bueno por el género es el acto que cae sobre la debida materia, como dar de comer al hambriento, mientras

malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus sive inordinatio actus in finem, totum iudicatur malum, non autem totum iudicatur bonum nisi utrumque fuerit bonum, sicut nec iudicatur homo pulcher nisi omnia eius membra fuerint decora, turpis autem iudicatur etiam si unum eius membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri: ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum; sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum sed sufficit quod sit particulariter malum.

3. Ad tertium dicendum quod esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani in quantum est actus humanus. Unde quod inest ei in quantum est voluntarius, sive secundum genus sive secundum differentiam, non inest ei per accidens sed per se.

4. Per quod patet solutio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod circumstantiae se habent ad actus morales sicut accidentia quae sunt praeter rationem speciei ad res naturales. Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem. Et ideo dicitur communiter quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, et quod actus bonus ex genere est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem, actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere

---

[101] *De divinis nominibus* 4 n.30: MG 3,729C; Dion. 298.

[102] A un acto humano pertenece de suyo no sólo lo que implica el género de los actos voluntarios, sino también lo que pertenece a su diferencia específica, que es la conformidad de estos actos al orden de la razón, informada por la ley divina, o al orden moral, que es lo que hace que los actos sean buenos o malos. Así como no existe un animal sin ser racional o irracional, tampoco existe un acto voluntario sin ser bueno o malo.

[103] Véase el cuerpo de este artículo.

[104] Se trata de una terminología recibida ya de PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.36 c.6 n.5; cf. también S. ALBERTO, *De bono* tr.1 q.2 a.4 (Col. 28 p.28ss).

[105] Aquí el género es usado como sinónimo de especie, si tenemos en cuenta el contexto de todo el artículo.

el acto malo por el género es aquel que cae sobre una materia indebida, como robar lo ajeno; en efecto, la materia del acto es su objeto. Pero a esta bondad o malicia se puede añadir otra bondad o malicia a causa de algo extrínseco que se llama circunstancia, por razón del lugar o del tiempo o de la condición del agente u otra cosa de este género, por ejemplo, si se roba algo en un lugar sagrado o sin necesitarlo u otra cosa de este género. Y aunque una semejante bondad o malicia no está de suyo en el acto moral según es considerado en su especie, sin embargo una cierta bondad o malicia le conviene según su especie, porque, como se ha dicho antes[106], según las diversas perfecciones hay una diversa razón de bondad.

6. En la misma especie el acto moral puede ser bueno o malo por la circunstancia, como en la misma especie de hombre puede darse el blanco y el negro. Con todo, los actos que son buenos en sí mismos difieren específicamente de los actos que son malos en sí mismos en cuanto son actos morales, aunque quizá por lo que sea no difieran específicamente en cuanto son actos naturales, como es evidente en estos dos actos: acostarse con la propia mujer o con otra.

7. Nada impide que una cosa se identifique numéricamente según un género mientras según otro género difiera no sólo numéricamente, sino también específicamente; así en el caso de que un cierto cuerpo continuo fuera en una parte blanco y en otra parte negro, sería numéricamente uno en cuanto es continuo, pero diferiría no sólo numéricamente, sino también específicamente, en cuanto al color. De modo semejante, si en un cierto acto continuo la intención se dirige primero al bien y después al mal, se daría un acto numéricamente uno según su naturaleza que, sin embargo, diferiría específicamente según su género moral; aunque se podría decir también que aquel acto conservaría siempre la bondad o la malicia que tiene gracias a su especie, si bien con

aliena: materia enim actus dicitur obiectum ipsius. Sed supra hanc bonitatem vel malitiam potest supervenire alia bonitas vel malitia ex aliquo extrinseco quod vocatur circumstantia, sicut ex loco aut tempore aut conditione agentis aut huiusmodi, puta si subtrahat non sua ex loco sacro vel propter indigentiam aut aliquid huiusmodi. Et licet huiusmodi bonitas vel malitia non per se conveniat actui morali secundum quod in sua specie consideratur, aliqua tamen bonitas vel malitia convenit ei secundum suam speciem; quia sicut supra dictum est, secundum diversas perfectiones est diversa ratio bonitatis.

6. Ad sextum dicendum quod in eadem specie actus moralis potest esse bonum et malum ex circumstantia, sicut in eadem specie hominis potest esse album et nigrum. Sed tamen actus qui secundum se sunt boni differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali prout sunt actus morales, licet forte non differant specie prout sunt actus naturales, ut patet de his duobus actibus, cognoscere suam et cognoscere non suam.

7. Ad septimum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum genus quod tamen secundum aliud genus non solum numero sed specie differt; sicut si sit aliquod corpus continuum in una parte album et in alia parte nigrum, est unum numero in quantum est continuum, sed differt non solum numero sed specie in quantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit unus actus numero secundum suam naturam, sed tamen differt specie secundum quod est in genere moris; licet etiam dici

[106] Véase el cuerpo de este artículo.

respecto al mismo acto puede variar la intención del acto según fines diversos.

8. Como en las realidades naturales la privación sigue a alguna forma, como a la forma del agua sigue la privación de la forma del fuego [107], así en el campo moral a la presencia de alguna medida, especie u orden sigue la privación de la debida medida, especie u orden. Y así como de lo que en el acto se encuentra de positivo recibe el acto la especie, así de la privación consiguiente recibe la razón de malo. Y como de suyo conviene al agua no ser fuego, así de suyo y según su especie conviene a tal acto ser malo.

9. Hay un doble fin: próximo y remoto. El fin próximo del acto coincide con el objeto y de él el acto recibe la especie; del fin remoto, por el contrario, no recibe la especie, sino que la ordenación a tal fin es una circunstancia del acto.

10. El bien tiene razón de fin [108]; por lo cual el fin en cuanto tal es objeto de la voluntad. Y porque las realidades morales dependen de la voluntad, de ello procede que el bien y el mal difieran específicamente en el campo moral; pero no es así en los otros campos.

11. Algunos actos se llaman virtuosos o viciosos no sólo por el hecho que proceden del hábito de la virtud o del vicio, sino porque son semejantes a aquellos actos que proceden de tales hábitos. Por lo cual uno, incluso antes de tener la virtud, hace un acto virtuoso; diversamente, con todo, después de tener la virtud. En efecto, antes de tener la virtud hace ciertamente obras justas, pero no justamente, y obras castas, pero no castamente; por el contrario, después que tiene la virtud realiza obras justas de un modo justo y obras castas de un modo casto, como es

possit quod ille actus semper retinet vel bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie, licet possit circa eumdem actum variari intentionis actus secundum diversos fines.

8. Ad octavum dicendum quod sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur privatio formae ignis, ita in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur recipit actus speciem; sed ex privatione consequente dicitur malus. Et sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum.

9. Ad nonum dicendum quod duplex est finis, proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod obiectum, et ab hoc recipit speciem; ex fine autem remoto non habet speciem, sed ordo ad talem finem est circumstantia actus.

10. Ad decimum dicendum quod bonum habet rationem finis; unde finis in quantum huiusmodi est obiectum voluntatis. Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum et malum in moralibus specie differunt. Non autem sic est in aliis.

11. Ad undecimum dicendum quod aliqui actus dicuntur virtuosi vel vitiosi non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum, aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem iusta sed non iuste, et casta sed non caste; sed postquam habet virtutem operatur iusta iuste et casta caste, ut patet per Philosophum

---

[107] Cf. ARISTÓTELES, *De longitudine et brevitate vitae* 2 (BK 465a14-16), como recoge STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.89 a.5.

[108] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.1 (BK 1094a2s).

evidente por el Filósofo en II *Ethic.*[109]. Luego así se manifiesta que hay un triple grado de bondad y de malicia en los actos morales: primero, según el propio género o especie en relación al objeto o materia; segundo, sobre la base de la circunstancia; tercero, sobre la base del hábito que informa el acto[110].

12. Aquel razonamiento procede del acto según la razón de género respecto al cual no tiene bondad o malicia moral; la tiene, sin embargo, según la especie, como se ha dicho[111].

13. Las realidades justas y buenas pueden ser consideradas de dos modos: de un modo formalmente y así son las mismas siempre y en todo lugar, porque los principios del derecho que se encuentran en la razón natural no cambian; de otro modo materialmente y así no son las mismas cosas justas y buenas siempre y para todas las personas, pues es necesario que sean determinadas por ley. Y esto acontece por la mutabilidad de la naturaleza humana y las diferentes condiciones de los hombres y de las cosas según la diversidad de lugares y de tiempos; así como es siempre justo en el mercado que el cambio se haga según lo equivalente, pero en la medida del trigo es justo que en tal lugar y tiempo se dé tanto y en otro lugar y tiempo no se dé lo mismo, sino más o menos.

## Artículo 5

## ¿Hay actos indiferentes?[112]

Objeciones por las que parece que no.

in II Ethicorum. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis et malitiae in actibus moralibus: primo quidem secundum suum genus et speciem per comparationem ad obiectum sive materiam, secundo ex circumstantia, tertio vero ex habitu informante.

12. Ad duodecimum dicendum quod ratio illa procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem vel malitiam moralem; habet tamen secundum speciem, sicut dictum est.

13. Ad tertium decimum dicendum quod iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia iuris quae sunt in naturali ratione non mutantur; alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas conditiones hominum et rerum secundum diversitatem locorum et temporum; sicut hoc semper est iustum quod in emptione et venditione fiat commutatio secundum aequivalens; sed pro mensura frumenti iustum est ut in tali loco vel tempore tantum detur, et in alio loco vel tempore non tantum, sed plus vel minus.

### Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum aliqui actus sint indifferentes.

Et videtur quod non.

---

[109] Aristóteles, *Ethic.* 2 c.3 (Bk 1105a26); cf. también ibíd. 5 c.10 (Bk 1134a17); Sto. Tomás, *Summa* 2-2 q.14 a.4 obi.2.

[110] Esta información se refiere a la razón informada por la ley divina, que se realiza, como vimos en la respuesta, o naturalmente o por la instrucción o por don divino.

[111] Véase el cuerpo del artículo.

[112] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.40 a.5; *Summa* 1-2 q.18 a.8-9.

1. El ser en cuanto ser es bueno[113]. Pero al ser se opone el no ser; y al bien a su vez el mal[114]. Ahora bien, entre el ser y el no ser no hay un término medio[115]. Por tanto, tampoco entre el bien y el mal. Y por ello es necesario que todos los actos sean buenos o malos y ninguno sea indiferente.

2. Se ha dicho que el ser y el bien no se identifican en el plano moral, sino en el plano natural y, por eso, no es necesario que el bien y el mal en el plano moral sean sin un término medio.—Mas, en contra está que el bien moral es mayor que el bien natural y, por tanto, aquél se opone de un modo mayor al mal. Por tanto, si el bien de la naturaleza se opone inmediatamente al mal, mucho más el bien moral.

3. El mal no se opone al bien como contrario, porque el mal nada tiene de positivo, sino que se le opone como privación. Ahora bien, los opuestos según la privación no tienen término medio en relación al propio sujeto receptivo y, por otra parte, el sujeto propio receptivo del bien y del mal moral es el acto humano. Por tanto, todo acto humano es bueno o malo, y ninguno es indiferente.

4. El acto humano procede de una voluntad deliberada; pero la voluntad deliberada actúa siempre por un fin; por tanto todo acto humano es por un fin. Ahora bien, todo fin o es bueno o es malo y, por otra parte, el acto que es por un fin bueno es bueno, aquel a su vez que es por un fin malo es malo. Por tanto, todo acto humano o es bueno o es malo, y ninguno es indiferente.

5. Toda actividad humana consiste en usar o en gozar. Ahora bien, quien usa lo hace de una forma recta o de una forma perversa, lo cual es abusar[116]; y, de modo semejante, quien goza o goza de Dios, que es

1. Ens enim, in quantum est ens, est bonum; enti autem opponitur non ens, bono vero malum. Sed inter ens et non ens nihil est medium. Ergo nec inter bonum et malum. Necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos et nullum indifferentem.

2. Sed dicendum quod ens et bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturae; et sic non oportet quod bonum et malum in genere moris sint immediata.—Sed contra, maius bonum est bonum moris quam bonum naturae. Ergo maiorem habet oppositionem ad malum. Si ergo bonum naturae immediate opponitur malo, multo magis bonum moris.

3. Praeterea. malum non opponitur bono contrarie, quia malum nihil ponit, sed opponitur ei privative. Privative autem opposita non habent medium circa proprium susceptibile; proprium autem susceptibile boni et mali moralis est actus humanus. Ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, et nullus indifferens.

4. Praeterea. actus humanus est a voluntate deliberata. Voluntas autem deliberata semper agit propter finem. Ergo omnis actus humanus est propter finem. Finis autem omnis aut est bonus aut malus: qui autem est ad bonum est bonus; qui vero ad malum, est malus. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens.

5. Praeterea. omnis operatio humana vel est uti vel frui. Quicumque autem utitur, aut recte utitur aut perverse, quod est abuti; et similiter quicumque fruitur, aut Deo

---

[113] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.4 (BK 1096a23s).
[114] Cf. ÍD., *Cat.* 11 (BK 13b36).
[115] Cf. ÍD., *Metaph.* 3 c.8 (BK 1012a5-9).
[116] Cf. S. AGUSTÍN, *De doctrina christ.* 1 c.4: ML 34,20; CC 32,8; CSEL 80,9; BAC XXXIX 631. Así consta en PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 1 d.1 c.2 n.3.

algo bueno, o de la criatura, que es algo malo[117]. Por tanto, todo acto humano o es bueno o es malo.

6. Como dice Agustín en *LXXXIII Quaestiones*[118], en la naturaleza ningún acto es casual, pues todo acto tiene causas ocultas, aunque no las conozcamos. Ahora bien, como es lo casual en la naturaleza, así parece ser lo indiferente en el campo moral, lo que está fuera de la intención del bien o del mal. Por tanto, ningún acto moral es indiferente.

7. Todo acto procedente de la voluntad informada por la caridad es meritorio, mientras todo acto procedente de la voluntad no informada por la caridad es culpable, porque todos deben fundamentar la propia voluntad en la voluntad divina[119], sobre todo en cuanto al modo de querer, de manera que se quiera por caridad lo que se quiere, como lo quiere Dios; lo cual no puede ser realizado por quien no tiene caridad[120]. Por tanto, cualquier acto es meritorio o culpable y ninguno es indiferente.

8. Ninguno es condenado a no ser por una culpa. Pero uno es condenado por el hecho de no tener caridad, como se advierte en el Evangelio (Mt 22,12s) en el caso de aquel que fue excluido del banquete porque no tenía el vestido de bodas, que significa la caridad[121]. Por tanto, no tener caridad es pecado, y todo lo que es hecho por quien no tiene caridad es pecaminoso. De lo cual se concluye como antes.

9. El Filósofo en VII *Ethic.*[122] dice que las acciones en el campo moral son como las conclusiones en el campo del silogismo, en las cuales

fruitur, quod est bonum, aut creatura, quod est malum. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus.

6. Praeterea. ut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum, in natura nullus actus est casualis; habet enim quilibet actus causas occultas, licet nobis ignotas. Sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferens in moralibus, quod est praeter intentionem boni vel mali. Ergo nullus actus moralis est indifferens.

7. Praeterea. omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius, quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, praecipue quantum ad modum volendi, ut ea caritate velit quae vult, sicut et Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius, et nullus est indifferens.

8. Praeterea. nullus damnatur nisi pro culpa. Sed aliquis damnatur propter hoc quod non habet caritatem, ut patet Matth. XXII de illo qui exclusus est a nuptiis propter hoc quod non habuit vestem nuptialem, per quam caritas significatur. Ergo non habere caritatem est peccatum, et quidquid fit a non habente caritatem, est demeritorium; et sic idem quod prius.

9. Praeterea. Philosophus dicit in VII Ethic., quod actiones in moralibus sunt sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum et falsum, sicut et in moralibus bonum

---

[117] Gozar de una realidad es complacerse en ella como fin, mientras que usar algo es considerarlo como medio para otra cosa. Por eso, se goza sólo propiamente de Dios, que es el bien último y supremo del hombre, mientras que no es propio gozar de la criatura que es un medio para llegar a Dios.

[118] *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.24: ML 40,17; CC 44a,29; BAC XL 85.

[119] Cf. *De verit.* q.23 a.7.

[120] La distinción entre el amor de concupiscencia y el amor de caridad muestra que la caridad es amar a Dios por sí mismo y no en función de otra realidad.

[121] Cf. S. Gregorio, *In Matthaeum* 2 hom.38 n.9: ML 76,1287C.

[122] Aristóteles, *Ethic.* 7 c.9 (Bk 1151a16s).

se encuentra lo verdadero y lo falso, como también en el campo moral el bien y el mal. Ahora bien, toda conclusión es verdadera o falsa. Por tanto, todo acto moral es o bueno o malo y ninguno es indiferente.

10. Dice Gregorio en VI *Moral.* [123] que los malos cumplen la voluntad de Dios también cuando se esfuerzan en contrariarla; por lo mismo tanto más cumplen la voluntad de Dios aquellos que no se esfuerzan en oponerse a ella. Ahora bien, cumplir la voluntad de Dios es bueno. De lo cual se sigue que todo acto es bueno y que ningún acto es indiferente.

11. Para que un acto sea meritorio en aquel que tiene caridad, no se requiere que se refiera actualmente a Dios, sino que basta que se refiera actualmente a algún fin conveniente, que habitualmente se refiera a Dios, como si uno queriendo hacer una peregrinación por Dios comprase un caballo, no pensando entonces en Dios, sino sólo en el viaje que ya había referido a Dios; esto es meritorio. Pero es sabido que aquel que tiene caridad se orienta él mismo a Dios y todas sus cosas, adhiriéndose a él como a su fin último; así pues, cualquier cosa que se refiera o a sí, o a otra cosa fuera de sí mismo, actúa meritoriamente incluso si no piensa actualmente en Dios, a no ser que sea impedido por algún desorden del acto que no sea referible a Dios. Mas esto no puede ser sin que se dé un pecado al menos venial. Por tanto, todo acto de quien tiene caridad o es meritorio o es pecado, y ninguno es indiferente, y la misma razón vale para los demás actos.

12. Se ha dicho que un acto puede ser no meritorio, ni ordenado, por el solo hecho de que uno por negligencia o por cualquier indeliberación [124] no lo refiera prontamente al fin conveniente. Pero en contra está

et malum. Sed omnis conclusio est vera vel falsa. Ergo omnis actus moralis est vel bonus vel malus, et nullus indifferens.

10. Praeterea. Gregorius VI Moralium, dicit, quod mali inde Dei voluntatem peragunt, unde contrarie nituntur. Multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt. Peragere autem Dei voluntatem est bonum. Ergo sequitur quod omnis actus sit bonus, et nullus actus sit indifferens.

11. Praeterea. ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum; sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam iam in Deum ordinaverat: hoc est enim meritorium. Sed constat quod ille qui habet caritatem, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhaeret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad quodcumque aliud sui, meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet; nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale. Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus indifferens; et eadem ratio videtur de aliis.

12. Sed dicendum quod potest actus non esse meritorius nec inordinatus ex hoc solo quod aliquis negligenter et ex quadam subreptione non prompte refert in finem convenientem. Sed contra, ipsa negligentia peccatum est, vel mortale vel veniale;

---

[123] *Expositio in librum Job sive Moralium* 6 c.18 n.28: ML 75,745B; CC 143,304.

[124] El vocablo latino *subreptio* alude a un acto voluntario mas no deliberado, que sorprende a la conciencia, no porque no lo advierta, sino por su rapidez, que impide la deliberación. Cf. *De malo* q.7 a.5; ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.4 (1111b9).

que la misma negligencia es un pecado, mortal o venial; y también algunos pecados veniales se realizan por distracción, como se advierte sobre todo en los primeros movimientos de la concupiscencia. Por tanto, con esto no se excluye que se dé un pecado venial.

13. Agustín en una Glosa a 1 Cor 3 [125] dice que aquel que se adhiere más de lo que se debe a las cosas permitidas construye con la madera, el heno o la paja; ahora bien, quien construye con el leño, el heno o la paja, peca, de otro modo no sería castigado con el fuego; por tanto quien se adhiere a las cosas permitidas más de lo que se debe, peca. Pero cualquiera que actúa o se adhiere a las cosas permitidas o a las no permitidas; si se trata de cosas no permitidas, peca, si se trata de aquellas permitidas adhiriéndose más de cuanto se debe, igualmente peca, si por el contrario en la medida debida, actúa bien. Por tanto, todo acto humano o es bueno o es malo y ninguno es indiferente.

EN CONTRA está: 1. Agustín dice en *De sermone Domini in monte* que *existen algunas acciones que están en medio del bien y del mal, pues pueden haber sido realizadas con ánimo bueno o malo, de las cuales es temerario juzgar* [126].

2. El Filósofo dice [127] que el bien y el mal son contrarios mediante algo que está en medio. Por tanto, hay algo intermedio entre el bien y el mal, que es lo indiferente.

RESPUESTA. Hay que decir que, como se ha dicho anteriormente [128], el acto moral, además de la bondad o malicia que tiene por su especie, puede tener otra bondad o malicia basada en las circunstancias, que se relacionan con el acto moral como accidentes. Con todo, así como el género se considera en su noción sin las diferencias, sin las cuales no pueden

peccata etiam quaedam venialia ex subreptione fiunt, ut patet praecipue in primis motibus concupiscentiae. Ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale.

13. Praeterea. Glossa Augustini dicit I Cor. III quod lignum, fenum et stipulam aedificat qui rebus concessis inhaeret magis quam debet. Sed qui lignum, fenum et stipulam aedificat, peccat; alias non puniretur igne. Ergo qui inhaeret rebus concessis magis quam deberet, peccat. Sed quicumque agit, vel inhaeret rebus concessis vel non concessis; si non concessis, peccat; si concessis magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit. Ergo omnis humanus actus vel est bonus vel malus et nullus indifferens.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De sermone Domini in monte, quod quaedam sunt facta media quae possunt bono et malo animo fieri, de quibus temerarium est iudicare.

2. Praeterea. Philosophus dicit, quod bonum et malum sunt contraria mediata. Ergo est aliquid medium inter bonum et malum, quod est indifferens.

RESPONSIO. Dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus moralis praeter bonitatem et malitiam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quae comparantur ad actum moralem sicut accidentia quaedam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non potest esse

---

[125] Mejor en PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a 1 Cor 3,12: ML 191,1557D.
[126] *De sermone Domini in monte* 2 c.18 n.60: ML 34,1297; CC 35,156; BAC XII 961.
[127] ARISTÓTELES, *Cat.* 10 (Bk 12a16s).
[128] Véase el cuerpo del artículo.

darse las especies, así las especies se consideran según su noción sin los accidentes, sin los cuales no puede darse el individuo. No pertenece, en efecto, a la noción de hombre ser blanco o ser negro u otra cosa así y, sin embargo, es imposible que exista algún hombre singular sin que sea blanco o negro o algo parecido. Así, por tanto, hablando de los actos morales considerados en su especie, pueden ser calificados buenos o malos por el género, pero la bondad o la malicia que dependen de las circunstancias no convienen a ellos [129] según su género o su especie, mientras tal bondad o malicia puede convenir a los actos individuales.

Luego si hablamos del acto moral según su especie, entonces no todo acto moral es bueno o malo, sino alguno es indiferente, porque el acto moral recibe la especie del objeto según la ordenación de la razón, como se ha dicho anteriormente [130]. Ahora bien, hay algún objeto que comporta algo conveniente a la razón y hace que el acto sea bueno por el género, como vestir al desnudo; otro objeto a su vez comporta algo discordante a la razón, como robar lo ajeno, y hace que el acto sea malo por el género; pero hay cierto objeto que no importa algo conveniente a la razón, ni tampoco algo inconveniente a la razón, como levantar una paja de la tierra u otra cosa parecida, y tal acto se dice indiferente. En cuanto a esto bien dijeron algunos [131] que dividieron los actos de un triple modo, diciendo que algunos son buenos, algunos malos, algunos indiferentes.

Con todo, si hablamos del acto moral según el individuo, entonces es necesario que todo acto moral particular sea bueno o malo por alguna circunstancia, pues no puede acontecer que un acto singular se realice sin las circunstancias que lo hacen recto o no recto; en efecto, si una cosa cualquiera es realizada cuando es preciso y donde es preciso y como es

species, ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum vel aliquid huiusmodi. Impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem quin sit albus vel niger, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo, loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur; possunt dici boni vel mali ex genere; sed bonitas vel malitia quae est ex circumstantiis non convenit ei secundum suum genus vel speciem; sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens; quia actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem, ut supra, dictum est. Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam vero obiectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; et huiusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes, quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., huiusmodi actus est

---

[129] El vocablo latino *ei* debe ser *eis*.

[130] Véase el artículo 4.

[131] Cf. S. Alberto, *De bono* tr.1 q.2 a.7; *In Sentent.* d.40 a.3; S. Buenaventura, *In II Sententiarum* d.41 a.1 q.3.

preciso y lo demás[132], el acto es ordenado y bueno; si, por el contrario, alguno de estos aspectos es imperfecto, el acto es desordenado y malo. Y esto se advierte sobre todo en la circunstancia del fin, pues lo que se hace por necesidad justa y por una utilidad piadosa se hace laudablemente y el acto es bueno; por el contrario, lo que carece de la justa necesidad o de la utilidad piadosa es juzgado ocioso, como dice Gregorio[133]. Ahora bien, una palabra ociosa y más una acción ociosa es pecado, pues se lee en el Evangelio: *Los hombres deberán dar cuenta de toda palabra ociosa que hayan pronunciado* (Mt 12,36).

Así pues, el acto bueno y el acto malo por el género son opuestos mediatos y existe algún acto que según su especie es indiferente[134]; sin embargo, el bien y el mal dependientes de la circunstancia son inmediatos, porque se distinguen según la oposición de la afirmación y de la negación[135], es decir, por lo que es según lo debido y no según lo que es debido según todas las circunstancias. Ahora bien, este bien y este mal son propios del acto singular; por tanto ningún acto humano singular es indiferente; y llamo acto humano aquel que procede de una voluntad deliberada; en efecto, si existe algún acto que procede sin deliberación de la sola imaginación, como mesar la barba u otro acto similar, tal acto está fuera del género moral, por lo que no participa de la bondad o malicia moral.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Si bien el ente en cuanto es ente es bueno, sin embargo no todo no ente es malo; pues para la piedra no tener ojos no es un mal. De lo cual se sigue que no es necesario que si el ente y el no ente son inmediatos lo sean también el bien y el mal.

ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter iustam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit et bonus est actus; quod vero caret iusta necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit. Otiosum autem verbum est peccatum, et multo magis factum; dicitur enim Matth. XII, «Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem». Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens. Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, qui distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium actus singularis; et ideo nullus actus humanus singularis, est indifferens; et dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbae, aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem vel malitiam moralem.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet ens, in quantum est ens, sit bonum, non tamen omne non ens est malum; nam non habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet quod, si ens et non ens sint immediata, bonum et malum sint immediata.

---

[132] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.2 (BK 1104b22-26).

[133] Cf. *Regulae pastoralis* liber 3 c.14: ML 77,74A; *In Evangel.* 1 hom.6 n.6: ML 76,1098D.

[134] El medio sería el acto indiferente.

[135] Cf. ARISTÓTELES, *Cat.* 10 (BK 11b19).

2. El ser y el bien se convierten absolutamente y en cualquier género; por ello el Filósofo distingue en I *Ethic.* [136] el bien según el género de los entes. Mas es verdad que el ente no se convierte absolutamente con el bien moral, como tampoco con el bien de la naturaleza. Ahora bien, el bien moral es en cierto modo un bien más grande que el bien de la naturaleza, a saber, en cuanto es acto y perfección del bien de la naturaleza, aunque en un cierto modo el bien de la naturaleza sea mejor, como la sustancia es mejor que el accidente. Sin embargo, es evidente que ni siquiera el bien natural y el mal se oponen sin un término medio, porque no todo no ente es malo como todo ente es bueno. Por lo cual el razonamiento no concluye.

3. El bien y el mal en el campo moral se oponen de un modo contrario y no según la privación y el hábito [137]; en efecto, el mal supone algo en cuanto consigue un cierto orden o medida o especie, como se ha dicho antes [138]; por lo cual nada impide que se opongan mediatamente, como afirma el Filósofo [139]. Pero el mal de la naturaleza sigue absolutamente a la privación, por lo que el bien y el mal de la naturaleza, aunque no sean inmediatos absolutamente, como se ha dicho [140], son sin embargo inmediatos en cuanto al propio sujeto [141], como la privación y el hábito.

4-5. Se admiten las argumentaciones, pues se refieren al acto no en el nivel de la especie, sino al acto singular en cuanto procede de la voluntad [142].

2. Ad secundum dicendum quod ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere; unde Philosophus in I Ethic. secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturae. Bonum autem moris est quodammodo maius bonum quam bonum naturae, in quantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni; licet aliquo modo bonum naturae sit melius, sicut substantia accidente. Patet autem quod nec etiam bonum naturae et malum immediate opponuntur, quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum. Malum enim ponit aliquid, in quantum consequitur quemdam ordinem vel modum vel speciem, ut supra dictum est; unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut Philosophus ponit. Sed malum in natura consequitur privationem simpliciter; unde bonum et malum naturae licet non sint immediata simpliciter, ut dictum est, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus.

4-5. Quartum et quintum concedimus; procedunt enim de actu non in specie, sed de actu singulari prout exit a voluntate.

---

[136] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.4 (BK 1096a23-27).

[137] Cf. ARISTÓTELES, *Cat.* 10 (BK 11b18); *Metaph.* 4 c.10 (BK 1018a21); 9 c.4 (BK 1055a33).

[138] Véase el artículo 4. El mal, privación del orden debido, no es absoluta privación, porque el mal se hace siempre bajo alguna razón de bien y por esta necesaria intencionalidad el acto bueno y el acto malo son contrarios entre los cuales hay un término medio, el acto indiferente, en referencia a un objeto que no es ni conforme a la razón, ni tampoco contrario. Cf. *De Malo* q.1 a.3; q.2 a.4 ad 8.

[139] Cf. ARISTÓTELES, *Cat.* 10 (BK 12a16s).

[140] Véase el cuerpo de este artículo.

[141] La ceguera, mal de naturaleza, se opone al bien de la capacidad visiva, como la privación a la posesión de algo. El sujeto, en este caso un hombre o un animal, puede tener la vista o ser ciego, entre lo cual no hay término medio.

[142] En estas dos dificultades se trata de actos deliberados singulares, determinados por las circunstancias.

6. En la naturaleza nada es casual, en cuanto a la relación a la causa primera, porque todas las cosas están sometidas a la providencia divina. Pero hay algunas realidades casuales en relación a las causas próximas; en efecto, tener una causa no excluye la casualidad, a no ser una causa *per se;* pues son casuales aquellas realidades que proceden de causas accidentales. Ahora bien, entre los actos del hombre hay algunos que son realizados por un fin imaginado, mas no deliberado, como mesar la barba o cosa parecida, y éstos se hallan en el género moral de algún modo como los actos casuales en la naturaleza, porque no proceden de la razón, que es la causa *per se* de los actos morales.

7. No todo acto procedente de la voluntad informada por la caridad es meritorio si la voluntad se considera como potencia, de otro modo los pecados veniales, que a veces incluso aquellos que tienen la caridad cometen, serían meritorios; pues es verdad que todo acto que procede de la caridad es meritorio. Sin embargo, es absolutamente falso que todo acto que no procede de una voluntad informada por la caridad sea culpable; de otro modo a aquellos que están en pecado mortal [143], que pecarían con todos sus actos, no habría que aconsejarles que en ese estado hicieran todo el bien posible, ni que las obras buenas por ellos realizadas les dispondrían para la gracia; todo lo cual es falso. Con todo, cada uno está obligado a conformar su voluntad con la voluntad divina en cuanto a querer todo aquello que Dios quiere que él quiera, según lo que conoce de la voluntad de Dios mediante prohibiciones y mandamientos, no, sin embargo, en cuanto a lo que quiere con caridad, a no

6. Ad sextum dicendum quod in natura nihil est causale secundum relationem ad causam primam, quia omnia sunt a Deo provisa; sed sunt aliqua casualia per comparationem ad causas proximas; habere enim causam non excludit casuale, sed habere causam per se; casualia enim sunt quae ex causis per accidens oriuntur. In actibus autem hominis sunt aliqui quidem qui fiunt propter finem imaginatum, sed non deliberatum, sicut confricatio barbae vel aliquid huiusmodi, qui in genere moris quodammodo se habent sicut actus casuales in natura, quia non sunt a ratione, quae est per se causa moralium actuum.

7. Ad septimum dicendum quod non omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius, si voluntas pro potentia accipiatur; alioquin venialia peccata essent meritoria, quae committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum est quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius. Hoc autem est simpliciter falsum, quod omnis actus qui non est ex voluntate informata caritate sit demeritorius; alioquin illi qui sunt in peccato mortali, in quolibet suo actu peccarent, nec eis esset consulendum quod interim quidquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta quae sunt de genere bonorum, disponerent eos ad gratiam; quae omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta; non autem quantum ad hoc quod ex caritate velit, nisi

[143] Los pecados veniales son tales o porque la materia es leve o porque el acto no es del todo deliberado. Por el contrario, los pecados mortales destruyen la vida sobrenatural, es decir, la caridad del corazón del hombre o el amor del bien infinito, que es Dios, porque rompen la relación con Dios, de donde nos viene la vida, y se quedan con las criaturas, que sin Dios están preñadas de muerte. Con todo, Santo Tomás admite que un hombre en pecado mortal puede hacer actos buenos, es decir, objetivamente conformes al fin último, aunque desconozca subjetivamente ese fin último, pero busca lo mismo luchando por la justicia, la verdad. El hombre, vocacionado por Dios al bien, jamás se corrompe totalmente por el mal.

ser según aquellos que dicen[144] que el modo de la caridad está en el precepto. Opinión que en cierto sentido es verdadera; de otro modo sin la caridad uno podría cumplir la ley, lo que es propio de la impiedad pelagiana[145]; mas tampoco es completamente verdadera, porque entonces uno que, privado de la caridad, honrase a sus padres pecaría mortalmente por omisión del modo, lo que es falso. Por lo cual el modo se incluye bajo la necesidad de precepto en la medida que el precepto se ordene a la consecución de la bienaventuranza, pero no en la medida que se ordene a evitar el reato de la pena; por lo cual quien honra a los padres no teniendo caridad no merece la vida eterna, mas tampoco la desmerece. De lo cual se advierte que no todo acto humano, incluso considerado singularmente, es meritorio o culpable, aunque todo sea bueno o malo. Y digo esto con motivo de aquellos que no tienen la caridad, los cuales no pueden merecer. Pero, en quienes tienen caridad, todo acto es meritorio o culpable, como fue probado en la objeción.

8. No tener caridad no merece el reato de la pena, como de hecho no merecemos con los hábitos sino con los actos, del mismo modo tampoco desmerecemos con la misma carencia de los hábitos; por el contrario uno desmerece en cuanto pone obstáculo a la caridad, o por omisión o por comisión. Y en el Evangelio no se dice que aquél fue castigado por no llevar el traje de bodas, sino porque había entrado en el banquete nupcial sin el traje adecuado, pues se le dijo: *¿por qué has entrado aquí sin tener el vestido nupcial?* (Mt 22,12).

9. Lo verdadero y lo falso se oponen según el ente y el no ente[146], pues lo verdadero se da cuando se dice que es lo que es o no es lo que no es; por el contrario, lo falso se da cuando se dice que es aquello que

secundum illos qui dicunt quod modus caritatis est in praecepto. Quae quidem opinio aliqualiter vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis; nec tamen est vera omnino, quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes, peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae; unde qui honorat parentes non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnino sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut obiiciendo probatum est.

8. Ad octavum dicendum quod, non habere caritatem, non meretur poenam. Sicut enim habitibus non meremur, sed actibus; ita neque ipsa carentia habituum demeremur. Demeretur autem aliquis per hoc quod obstaculum caritati ponit vel omittendo vel committendo. Neque ille in Evangelio punitus dicitur quia non habuit vestem nuptialem, sed quia non habens vestem nuptialem ad sacrum convivium intraverat; dictum est enim ei: «Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?».

9. Ad nonum dicendum quod verum et falsum opponuntur secundum ens et non ens; verum enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est; falsum autem

---

[144] Opinión conocida desde GUILLERMO ALTISSIODORENSE, *Summa aurea* 2 tr.29 c.4 (f.95va).

[145] Como refiere PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.28 entre otros lugares. Pelagio enseñaba que el hombre puede alcanzar la salvación eterna con solas sus fuerzas, sin la ayuda de la gracia. Esto implica, no sólo negar el pecado original, sino también reducir la vida cristiana a un buen comportamiento humano, excluyendo el desarrollo de la vida sobrenatural.

[146] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 3 c.7 (Bk 1011b26s), como se dice en *De verit.* q.1 a.1.

no es o no es aquello que es. Por lo cual como no hay término medio entre el ser y el no ser, así tampoco entre lo verdadero y lo falso. Distinta es, con todo, la razón del bien y del mal, como se advierte claramente por cuanto antes se ha dicho [147].

10. Aquellos que se esfuerzan en ir contra la voluntad de Dios la cumplen fuera de su intención, como los judíos que mataron a Cristo realizaron la voluntad de Dios en orden a la redención del género humano fuera de su intención; éste es uno de los ejemplos que presenta Gregorio [148]. Ahora bien, cumplir la voluntad de Dios de este modo no es ni bueno, ni laudable.

11.-13. Concedemos estas tres dificultades, pues se refieren a la ejecución del acto singular. Concedemos incluso los argumentos en contrario, pues se refieren al acto bueno y malo en su género.

## Artículo 6

### ¿La circunstancia especifica el pecado o cambia su especie llevándola a otro género de pecado? [149]

Objeciones por las que parece que no.

1. El principio de la especie es intrínseco, mientras que la circunstancia es extrínseca, como indica el mismo nombre. Por tanto la circunstancia no confiere al pecado su especie.

2. Pero se ha respondido: lo que es circunstancia del acto, considerado según la especie de la naturaleza, especifica al acto en cuanto a su moralidad.—Pero en contra está que así como se relaciona el objeto con

cum dicitur esse quod non est vel non esse quod est. Unde sicut nec inter esse et non esse est medium, ita nec inter verum et falsum. De bono autem et malo alia ratio est, ut ex supra dictis patet.

10. Ad decimum dicendum quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei, implent ipsam praeter intentionem suam; sicut iudaei occidentes Christum, impleverunt voluntatem Dei de redemptione humani generis praeter suam intentionem. Hoc autem est unum exemplorum quae Gregorius ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque est bonum neque laudabile.

11-13. Alia tria concedimus; procedunt enim de executione singularis actus.

Concedimus etiam quae adducuntur in oppositum; procedunt enim de bono et malo actu ex genere.

### Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati.

Et videtur quod non.

1. Principium enim speciei est intrinsecum; circumstantia autem est extrinseca, ut ipsum nomen sonat. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

2. Sed dicebat quod id quod est circumstantia actui in specie naturae considerato, dat speciem actui in quantum est moralis.—Sed contra. Sicut se habet obiectum ad

---

[147] Véase el cuerpo de este artículo.

[148] Cf. *Expositio in librum Job sive Moralium* 6 c.18 n.32: ML 75,746D; CC 143,307.

[149] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 qla.3; *Summa* 1-2 q.72 a.9; ibíd. q.18 a.10 y 11.

el acto en general, así se relaciona el objeto moral con el acto moral. Ahora bien, es el objeto el que especifica el acto [150]. Por tanto es el objeto moral el que especifica el acto moral, no la circunstancia.

3. El mismo acto de pecado tiene muchas circunstancias. Así pues, si la circunstancia especifica el pecado, se sigue que el mismo pecado tiene especies diversas, lo que es imposible.

4. Lo que está ya especificado no recibe la especie de otra cosa, a no ser que se corrompa la especie precedente. Pero el robo, especificado ya por una clase de pecado, por la circunstancia añadida, que es robar en un lugar sagrado o un objeto sagrado, no pierde su primera especie, porque sigue siendo un robo. Por tanto, la mencionada circunstancia no da alguna especie al pecado y, por el mismo motivo, tampoco cualquier otra.

5. Parece que los pecados se distinguen entre ellos según el exceso o el defecto; así pues, se opone la mezquindad a la prodigalidad [151]. Ahora bien, el exceso o el defecto parecen pertenecer a una única circunstancia, que es la cantidad. Por tanto, las demás circunstancias no diversifican la especie de los pecados.

6. Todo pecado es voluntario, como dice Agustín [152]. Ahora bien, la voluntad no es impulsada por la circunstancia, como cuando uno roba un vaso consagrado de oro, no mira a que está consagrado, sino a que es de oro. Por tanto, esta circunstancia no especifica el pecado y por el mismo motivo tampoco las otras.

7. Lo que no permanece, sino que pasa inmediatamente, no puede cambiar la especie que tenía primero. Ahora bien, el acto del pecado no permanece, sino que pasa rápidamente. Por tanto, la circunstancia no puede modificar la especie del pecado.

actum in genere, ita se habet obiectum morale ad actum moralem. Sed obiectum dat speciem actui. Ergo obiectum morale actui morali, non ergo circumstantia.

3. Praeterea. Idem actus peccati habet multas circumstantias. Si ergo circumstantia dat speciem peccato, sequitur quod idem peccatum sit in diversis speciebus. Quod est impossibile.

4. Praeterea. Id quod iam est sub specie constitutum, non accipit speciem ab alio nisi priori specie corrupta. Sed furtum est iam constitutum in aliqua specie peccati; per circumstantiam autem istam additam quae est furari de loco sacro aut rem sacram, non aufertur prima species, quia adhuc est furtum. Ergo praedicta circumstantia non dat aliquam speciem peccato, et pari ratione nec aliqua alia.

5. Praeterea. Peccata videntur diversificari ab invicem secundum superabundantiam et defectum: sic enim opponitur illiberalitas prodigalitati. Sed superabundantia et defectus videntur ad unam solam circumstantiam pertinere, quae est quantum. Ergo aliae circumstantiae non diversificant speciem peccatorum.

6. Praeterea. Peccatum omne est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed voluntas non fertur super circumstantiam: sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum non curat de consecrato sed solum de auro. Ergo ista circumstantia non dat speciem peccato, et pari ratione nec aliae.

7. Praeterea. Illud quod non manet sed statim transit, non potest variari a specie quam prius habuit. Sed actus peccati non manet sed statim transit. Ergo circumstantia non potest variare speciem peccati.

---

[150] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (BK 415a18-20); S. THOM., *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2.
[151] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.3 (BK 1121a10-15).
[152] *De vera religione* 14 n.27: ML 34,133; CC 32,204; CSEL 77,20; BAC IV 98.

8. Así como sucede que hay defecto en las realidades morales según algunas circunstancias, así también en las realidades naturales; en efecto, en la naturaleza se dan monstruos, a veces por la estrechez del lugar[153], a veces por la abundancia o por la disminución de la materia, y por otras causas similares, y, sin embargo, lo que nace es siempre lo mismo en la especie. Por tanto, tampoco en las realidades morales la especie del pecado se diversifica por la corrupción de las diversas circunstancias.

9. En las realidades morales es el fin el que da la especie, porque un acto moral es juzgado bueno o malo por la intención. Ahora bien, la circunstancia no es fin. Por tanto, la circunstancia no da la especie al pecado.

10. El pecado se opone a la virtud. Ahora bien, la circunstancia no diversifica la especie de la virtud; en efecto, pertenece a la misma virtud hacer el bien a un clérigo o a un seglar, a saber, a la liberalidad o a la misericordia. Por tanto, la circunstancia no hace variar la especie del pecado.

11. Si la circunstancia muda la especie del pecado es necesario que agrave el pecado. Pero a veces no lo agrava, como aquella que parece modificar la especie si, por ejemplo, es ignorada; como si uno se acuesta con una mujer casada, sin saber que es casada, comete adulterio y, sin embargo, no parece que el pecado resulte agravado, porque tiene el mínimo de pecaminosidad lo que tiene el mínimo de voluntariedad. Por tanto, una tal circunstancia no hace mudar la especie del pecado.

12. Si la circunstancia que es lo sagrado especifica el pecado, desde el momento que permanece el robo, se sigue que allí hay tanto sacrilegio cuanto robo, y así con un solo acto se cometen dos pecados, lo que parece inadmisible.

13. Según el Filósofo en los *Éticos*[154], la acción en el campo moral es como la conclusión en el campo especulativo. Ahora bien, la circuns-

8. Praeterea. Sicut contingit esse defectum in moralibus secundum aliquas circumstantias, ita et in naturalibus: monstra enim contingunt in natura, quandoque quidem propter arctitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiae aut etiam diminutionem, et ex aliis huiusmodi causis, et tamen semper est idem in specie quod nascitur. Ergo nec in moralibus species peccati diversificatur per corruptionem diversarum circumstantiarum.

9. Praeterea. Finis dat speciem in moralibus, quia ex intentione iudicatur actus moralis bonus vel malus. Sed circumstantia non est finis. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

10. Praeterea. Peccatum opponitur virtuti. Sed circumstantia non variat speciem virtutis: eiusdem enim virtutis est benefacere clerico vel laico, scilicet liberalitatis vel misericordiae. Ergo circumstantia non variat speciem peccati.

11. Praeterea. Si circumstantia mutet speciem peccati, oportet quod peccatum aggravet. Sed quandoque non aggravat, illa scilicet quae videtur speciem mutare, puta si sit ignorata; ut si aliquis accedat ad coniugatam quam nescit coniugatam, adulterium facit, nec tamen videtur aggravari peccatum; quia minimum habet de ratione peccati quod minimum habet de voluntario. Non ergo huiusmodi circumstantia mutat speciem peccati.

12. Praeterea. Si ista circumstantia quae est sacrum dat speciem peccato, cum remaneat ibi furtum, sequitur quod sit ibi et sacrilegium et furtum, et sic in uno actu facit duo peccata. Quod videtur inconveniens.

13. Praeterea. Secundum Philosophum in libro Ethicorum, actio in moralibus est sicut conclusio in speculativis. Sed circumstantia non variat speciem conclusionis, ergo neque variat speciem actus moralis. Et sic non dat speciem peccato.

---

[153] Cf. S. ALBERTO, *Quaestion. super De animalibus* 18 q.6 (Col. 12,299).

[154] ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.9 (BK 1151a16s).

tancia no modifica la especie de la conclusión; por tanto tampoco diversifica la especie del acto moral. Y por ello no especifica el pecado.

14. Así como existen algunos actos morales, así también existen algunos actos en el campo del arte. Ahora bien, la circunstancia no diversifica la especie del acto del artesano, porque no tiene importancia en qué lugar o en qué tiempo o por qué motivo el artesano fabrique el cuchillo, en cuanto a la especie del arte. Por tanto, la circunstancia no diversifica tampoco la especie del acto moral.

15. El mal según el género acostumbra a dividirse en contraposición al mal según la circunstancia [155]. Ahora bien, el mal según el género pertenece a la misma especie de pecado; por tanto el mal por la circunstancia no pertenece a la especie del pecado. Por consiguiente, la circunstancia no especifica el pecado.

16. La circunstancia en cuanto agrava hace más grande el mal. Ahora bien, el más o el menos no diversifica la especie. Por tanto la circunstancia agravante no modifica la especie del pecado.

EN CONTRA está: 1. El lugar es una cierta circunstancia. Ahora bien, el lugar especifica el pecado; en efecto, se dice que hay sacrilegio si uno roba en un lugar sagrado [156]. Por tanto, la circunstancia especifica el pecado.

2. Si alguno se acuesta con una mujer casada comete adulterio, que es una cierta especie de pecado. Ahora bien, que una mujer sea libre o casada es una circunstancia del acto. Por tanto, la circunstancia especifica el pecado.

RESPUESTA. Hay que decir que para esclarecer la presente cuestión es preciso considerar tres cosas: primera, de dónde recibe el pecado su especie; segunda, qué es la circunstancia y, de este modo, se podrá aclarar la tercera, es decir, de qué manera la circunstancia especifica el pecado.

14. Praeterea. Sicut sunt quidam actus morales, ita et sunt quidam actus artis. Sed circumstantia non variat speciem actus artificialis, quia non refert in quocumque loco vel in quocumque tempore aut ex quacumque causa faber cultellum faciat, quantum ad speciem artis. Ergo nec circumstantia variat speciem actus moralis.

15. Praeterea. Malum ex genere consuevit dividi contra malum ex circumstantia. Sed malum ex genere pertinet ad ipsam speciem peccati, ergo malum ex circumstantia non pertinet ad speciem peccati. Non ergo circumstantia dat speciem peccato.

16. Praeterea. Circumstantia, in quantum aggravat facit maius malum. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo circumstantia aggravans non variat speciem peccati.

SED CONTRA. Locus est circumstantia quaedam. Sed locus dat speciem peccato: dicitur enim sacrilegium esse si aliquis de loco sacro furetur. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

2. Praeterea. Si aliquis cognoscat mulierem coniugatam, adulterium committit; quod est quaedam species peccati. Sed solutam esse mulierem vel coniugatam est quaedam circumstantia actus. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

RESPONSIO. Dicendum, [quod] ad evidentiam huius quaestionis tria consideranda sunt: primo unde peccatum speciem habeat; secundo quid sit circumstantia, et sic tertio poterit esse manifestum quomodo circumstantia dat speciem peccato.

---

[155] Cf. *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.37 (p.55).
[156] Cf. PAPIAS, *Vocabularium* v. sacrilegium.

En cuanto al primer punto es necesario considerar que, siendo el acto moral un acto voluntario que procede de la razón, es necesario que el acto moral tenga la especie según algo considerado en el objeto que se ordena a la razón; y de este modo en el artículo precedente se dijo que, si es conveniente a la razón, será un acto bueno según la especie, si por el contrario es opuesto a la razón será malo según la especie [157]. Ahora bien, lo que no es conveniente a la razón en relación al objeto considerado, puede diversificar la especie del pecado de dos modos: material y formalmente. Materialmente, por oposición a la virtud; en efecto, las virtudes difieren específicamente según que la razón encuentre un justo medio en las diversas materias; por ejemplo, la justicia según que la razón establezca un justo medio en los intercambios o en las distribuciones o en cosas similares; la templanza, a su vez, según lo establezca en las cosas apetecibles; la fortaleza, en los miedos y en las osadías, y del mismo modo en las otras virtudes.

Y no debe parecer inconveniente a alguno si las especies de las virtudes se diversifican según las diversas materias, dado que la diversidad de la materia acostumbra a ser causa de la diversidad no de las especies, sino de los individuos; también en las realidades naturales la diversidad de la materia causa la diversidad en las especies, cuando la diversidad de la materia exige la diversidad de la forma. Por lo cual también en las realidades morales es necesario que las virtudes sean diversas específicamente en relación a las diversas materias en las cuales la razón encuentra diversamente el justo medio; como en las concupiscencias encuentra el medio frenando, por lo que la virtud basada en ellas es más cercana al defecto que al exceso, como manifiesta el mismo nombre de templanza; sin embargo, en las osadías y miedos la razón encuentra el justo medio no frenando, sino más bien impulsando, por lo que la virtud fundada en este campo es más cercana al exceso que al defecto, como manifiesta el mismo nombre de fortaleza; y del mismo modo se puede advertir en los demás casos.

Quantum ergo ad primum, considerandum est quod cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem; et sic in praecedenti quaestione dictum est quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit. Hoc autem quod est non conveniens rationi circa obiectum consideratum, diversificare potest peccati speciem dupliciter: uno modo quidem materialiter, alio modo formaliter. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem: differunt enim virtutes specie secundum quod ratio medium adinvenit in diversis materiis, puta iustitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus et distributionibus et huiusmodi actionibus, temperantia autem secundum quod in concupiscentiis, fortitudo secundum quod in timoribus et audaciis, et sic de aliis. Nec debet alicui inconveniens videri si diversificantur species virtutum secundum diversas materias, cum diversitas materiae consueverit esse causa diversitatis non specierum sed individuorum: quia etiam in naturalibus diversitas materiae diversitatem in specie causat quando diversitas materiae diversitatem formae requirit. Unde et in moralibus necesse est diversas specie virtutes esse circa diversas materias in quibus ratio diversimode adinvenit medium: sicut in concupiscentiis adinvenit medium refrenando, unde et virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantiae, ut ipsum temperantiae nomen ostendit; in audaciis autem et timoribus non retrahendo sed magis impellendo ratio adinvenit medium, unde virtus in his constituta propinquior est superabundantiae quam defectui, ut ipsum fortitudinis nomen ostendit; et similiter est videre in ceteris.

[157] Véase el artículo 4.

Así pues, en oposición a las virtudes, los pecados difieren también específicamente según las diversas materias, por ejemplo, el homicidio, el adulterio y el robo. Y no se debe decir que difieren específicamente según la diferencia de los mandamientos, sino más bien al contrario, los mandamientos se distinguen según la diferencia de las virtudes y de los vicios, porque la razón de los mandamientos es que actuemos según las virtudes y evitemos los pecados. Pues si algunos pecados fueran tales sólo por estar prohibidos, entonces sería razonable que los pecados difirieran en la especie según la diferencia de los mandamientos.

Pero dado que, en relación a una única materia, aunque sea una única virtud existen pecados específicamente diversos, es necesario, en segundo lugar, considerar formalmente la diversidad de la especie en los pecados, en cuanto, a saber, se peca o por exceso o por defecto, como la timidez difiere de la presunción o la mezquindad de la prodigalidad, o según las diversas circunstancias, como las especies de la gula se distinguen según lo contenido en este verso: *antes de tiempo, espléndidamente, con exceso, ávidamente y refinadamente*[158].

Así pues, establecido de qué modo los pecados difieren específicamente, hay que considerar qué es la circunstancia. Se llama circunstancia lo que rodea al acto, considerado extrínseco a la sustancia del acto. Esto sucede, de un modo, por parte de la causa, sea final, cuando consideramos por qué actuó el sujeto, sea el agente principal, cuando consideramos quién ha actuado, sea por parte del instrumento, cuando consideramos con qué instrumento ha actuado y con qué medios. De otro modo, la circunstancia rodea al acto por parte de la medida, por ejemplo, cuando consideramos en qué lugar o en qué tiempo ha actuado. De un tercer modo, rodea al acto por parte del mismo acto, sea que considere-

Sic igitur et per oppositum ad virtutes peccata differunt specie secundum diversas materias, puta homicidium, adulterium et furtum. Nec est dicendum quod differant specie secundum differentiam praeceptorum, sed magis e converso praecepta distinguuntur secundum differentiam virtutum et vitiorum, quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus. Si vero aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset ut secundum differentiam praeceptorum specie peccata differrent.

Sed quia circa unam materiam cum sit una virtus, contingunt esse peccata specie diversa, oportet secundo considerare formaliter diversitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam vel secundum defectum, sicut differt timiditas a praesumptione et illiberalitas a prodigalitate, vel secundum diversas circumstantias, sicut species gulae distinguuntur secundum ea quae in hoc versu continentur: «praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose».

Sic igitur, habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circumstantia. Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum. Hoc autem est uno quidem modo ex parte causae, sive finalis, cum consideramus cur fecerit; sive agentis principalis, cum consideramus quis fecerit; sive ex parte instrumenti, cum consideramus quo instrumento fecerit vel quibus auxiliis. Alio modo circumstat actum ex parte mensurae, puta cum consideramus ubi vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, sive conside-

---

[158] Este verso se encuentra también en *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.579; y en S. ALBERTO, *Super Sent.* 4 d.33 a.20. La idea parece original de S. GREGORIO, *Expositio in librum Job sive Moralium* 30 18 n.60: ML 76,556s, que comenta Sto. Tomás ampliamente en *De malo* q.14 a.3.

mos el modo de actuar, por ejemplo, si golpeó débilmente o con violencia, varias veces o una sola vez; ya consideremos el objeto o la materia del acto, por ejemplo, si ha golpeado al padre o a un extraño; sea también considerando el efecto que ha producido actuando, por ejemplo, si golpeando ha herido o incluso matado. Todo lo cual se contiene en este verso: *quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo*[159]; de tal modo que en el qué se incluya no sólo el efecto, sino también el objeto, de manera que se entienda sea el qué, sea en referencia a qué.

Después de haber visto esto, es preciso considerar que así como en otros campos algo que es extrínseco a lo que es superior o genérico es intrínseco a lo que es inferior o específico, como lo racional es extraño a la noción de animal, mientras pertenece a la noción de hombre, así también algo es circunstancia respecto al acto considerado en general, lo que con respecto al acto considerado más en especial no puede decirse circunstancia; como si consideramos el acto que es recibir dinero, no es esencial que el dinero sea ajeno, porque el ser de otro se relaciona con el acto, así considerado, como circunstancia; pero de la esencia del robo es que lo robado sea ajeno, por lo que no es una circunstancia del hurto. Sin embargo, no es necesario que todo lo que está fuera de la noción del que es superior pertenezca a la noción del inferior; en efecto, el blanco, como no pertenece a la noción de animal, tampoco pertenece a la noción de hombre, por lo que se relaciona accidentalmente a ambos. Y de modo semejante no es necesario que todo lo que es circunstancia de un acto más común constituya alguna especie en los actos, sino sólo aquello que pertenece por esencia al acto; ahora bien, ya se ha dicho[160] que una realidad pertenece por esencia al acto moral en la medida que se relaciona con la razón como conveniente o inconveniente. Así pues, si la circunstancia añadida no implica una especial inconveniencia a la razón, no

remus modum agendi, puta utrum lente vel fortiter percusserit, frequenter aut semel, sive consideremus obiectum sive materiam actus, puta utrum percusserit patrem vel extraneum, sive etiam effectum quem agendo induxit, puta utrum percutiendo vulneraverit vel etiam occidit. Quae omnia continentur hoc versu: «quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando»; ita tamen quod in quid includatur non solum effectus sed etiam obiectum, ut intelligatur et quid et circa quid.

His ergo visis considerandum est quod sicut in aliis aliquid [est] extrinsecum superiori quod est intrinsecum inferiori, ut rationabile est praeter rationem animalis, quod tamen est de ratione hominis, ita aliquid est circumstantia respectu actus communius considerati, quod respectu actus magis in speciali considerati non potest circumstantia dici; sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam, non est de ratione eius quod sit aliena, unde alienum se habet ad actum sic consideratum ut circumstantia; sed de ratione furti est quod sit aliena, unde non est circumstantia furti. Non tamen [oportet quod] omne quod est praeter rationem superioris, sit de ratione inferioris; nam album sicut non est de ratione animalis, ita non est de ratione hominis: unde accidentaliter comparatur ad utrumque. Et similiter non oportet quod omne quod est circumstantia communioris actus, constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum; iam autem dictum est quod ad actum moralem aliquid per se pertinet secundum quod comparatur ad rationem ut conveniens et repugnans. Si igitur circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem

[159] Este verso se halla en CICERÓN, *Rhetorica* 1 24-27, como se recoge en *Summa* 1-2 q.7 a.3; y en BOECIO, *De diff. top.* 4: ML 64,1205C-D y 64,1212D; GUILL. ALTISSIODORENSE, *Summa aurea* 3 tr.24 c.2 (f.236va).

[160] Véase en el artículo 5.

especifica el acto, por ejemplo, usar una realidad blanca no añade nada perteneciente a la razón, por lo que el blanco no constituye una especie del acto moral; mas usar una cosa ajena añade algo perteneciente a la razón, por lo que constituye una especie del acto moral.

Pero, además, es necesario considerar que una circunstancia añadida perteneciente a la razón puede constituir una nueva especie de pecado de dos modos. De un modo, cuando la especie constituida por la circunstancia sea cierta especie de aquel pecado que antes era considerado en un acto más común, sea que la especie del pecado esté constituida formalmente, sea materialmente; materialmente, por ejemplo, si a la anterior expresión «usar una realidad ajena» se añade mujer, por lo que se constituye el adulterio; sea formalmente, como en el caso en el que se tomara una realidad ajena de un lugar sagrado; tendríamos un sacrilegio, que es una especie de robo.

Sin embargo, a veces, mediante cierta circunstancia se constituye otra especie del todo diversa[161], no perteneciente a aquel género de pecado; por ejemplo, si yo robase una realidad ajena para poder cometer un homicidio o practicar la simonía, entonces el acto recibiría una especie de pecado del todo distinta. Y algo parecido encontramos también en otros campos. En efecto, si sobre lo coloreado se considera el blanco, se tiene una especie similar por la cualidad a la que antes se consideraba; pero si sobre lo coloreado se piensa en lo dulce, se obtiene otra especie cualitativamente del todo diversa. Y la razón de esta diversidad es porque, cuando lo que se añade es por sí mismo separable de aquello a lo que se añade, constituye su especie; con todo, cuando se relaciona con aquello accidentalmente tiene ciertamente su especie, que, con todo, no es la especie de aquello a lo que se añade; porque lo que sobreviene accidentalmente no se convierte en una única realidad por sí misma con aquello a lo que se añade. Así pues, es claro de qué modo la circunstancia puede constituir la especie del pecado.

importet, non dat speciem actui, puta uti re alba nihil addit ad rationem pertinens: unde album non constituit speciem actus moralis; sed uti re aliena addit aliquid ad rationem pertinens: unde constituit speciem actus moralis.

Sed considerandum est ulterius quod circumstantia addita ad rationem pertinens potest constituere novam speciem peccati dupliciter. Uno modo ita quod species per circumstantiam constituta sit quaedam species illius peccati quod prius considerabatur in actu communiori, sive species peccati constituatur formaliter, sive materialiter: materialiter quidem sicut si supra hoc quod dico «uti re aliena» addatur «uxore», ex quo constituitur adulterium; formaliter autem sicut si accipiam rem alienam de loco sacro: fit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circumstantiam constituitur quaedam alia species omnino disparata, non pertinens ad illud genus peccati: sicut si ego furer rem alienam ut possim homicidium facere vel simoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam. Et huiusmodi simile etiam in aliis rebus invenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualis quod prius considerabatur; si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis omnino disparata. Cuius diversitatis ratio est, quia cum id quod additur est per se divisivum eius cui additur, facit speciem eius; cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quae tamen non est species eius cui additur: quia quod advenit per accidens, non fit unum per se cum eo cui advenit. Sic ergo patet quomodo circumstantia potest constituere speciem peccati.

[161] Cf. Boecio, *De syllogismo hypothetico* 1: ML 64,834C.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Lo que es considerado circunstancia y extrínseco con respecto a un acto considerado en un cierto modo, también puede ser considerado como intrínseco con respecto al acto considerado de otro modo y darle la especie.

2. Así como el acto en general recibe la especie del objeto, así también el acto moral recibe la especie del objeto moral y, no obstante, con ello no se excluye que reciba la especie de las circunstancias; porque sobre la base de la circunstancia puede considerarse en el objeto alguna nueva condición que especifique el acto; por ejemplo, tomar algo ajeno, que se encuentra en un lugar sagrado, aquí se considera condición constitutiva[162] del objeto sobre la base de la circunstancia del lugar, y así surge una especie del robo que es el sacrilegio por la circunstancia del lugar, y sea lo que fuere por la condición del objeto. Y de modo semejante es necesario constatar que, cuantas veces la especie del pecado se constituye sobre la base de la circunstancia, se relaciona al pecado antes considerado como la especie al género, como el sacrilegio al robo o el adulterio a la fornicación. Pero cuando la especie del pecado proveniente de la circunstancia no es una especie del pecado antes considerado, sino que es otra especie distinta, entonces se puede pensar que la circunstancia da la especie no sobre la base del hecho que de ella resulta una cierta condición acerca del objeto, sino en cuanto aquella circunstancia es considerada como objeto de otro acto añadido; por ejemplo, si uno comete adulterio para robar, se añade otra especie de pecado con motivo del acto de la intención, que tiende a un fin malo, que es el objeto de la intención; y de modo parecido, si alguno hace algo indecente en un tiempo sagrado, el tiempo sagrado, que es considerado como una circunstancia respecto al acto indecente que entonces se realiza, puede ser

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod consideratur ut circumstantia et extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut intrinsecum respectu actus alio modo considerati et dare speciem ipsi.

2. Ad secundum dicendum quod sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali, non tamen propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circumstantias: quia ex circumstantia potest considerari in obiecto aliqua nova conditio per quam dat speciem actui; puta si dicam «accipere rem alienam in loco sacro existentem», hic consideratur conditio obiecti ex circumstantia loci et sic fit species furti quae est sacrilegium ex circumstantia loci, et non ex conditione obiecti. Et similiter necesse est accidere quandocumque species peccati quae per circumstantiam constituitur, comparatur ad peccatum praeintellectum ut species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem. Quando vero species peccati ex circumstantia proveniens non est species peccati praeintellecti, sed est quaedam alia species disparata, tunc potest intelligi quod circumstantia dat speciem non secundum quod ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum, sed secundum quod illa circumstantia consideratur ut obiectum alterius actus circumstantis: sicut si aliquis moechatur ut furetur, additur quaedam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem qui est obiectum intentionis; et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum quod consideratur ut circumstantia respectu actus indecentis qui in eo fit, potest considerari ut obiectum respectu

[162] Se trata de una condición que constituye al objeto en lo que es en sí mismo. Santo Tomás a este respecto habla de la condición principal del objeto, que confiere la especie al acto moral. Cf. *Summa* 1-2 q.18 a.10 ad 2.

considerado como objeto respecto a otro acto añadido, que es el desprecio del tiempo sagrado. Y lo mismo se puede decir en otros casos.

3. Cuando la circunstancia constituye la especie, que se relaciona al pecado antes considerado como la especie al género subalterno, no se sigue que el mismo pecado se encuentre en especies diversas; en efecto, pertenecer a la especie hombre y pertenecer al género animal no es pertenecer a especies diversas, porque el hombre es verdaderamente aquello que es el animal; y lo mismo sucede en el caso del sacrilegio y del robo. Por el contrario, si la circunstancia constituye otra especie distinta de pecado, se sigue que un mismo acto se encuentra bajo especies diversas de pecado. Y en esto no hay inconveniente, porque la especie de pecado no es la especie del acto según su naturaleza, como se ha dicho antes [163], sino según el ser moral, que se relaciona a la naturaleza del acto como la cualidad a la sustancia, o más bien como la cualidad deforme al sujeto. Por tanto, así como no hay inconveniente en el hecho que el mismo cuerpo sea blanco y dulce, porque son especies diversas de cualidad, y que el mismo hombre sea ciego y sordo, porque son defectos diversos según la especie, así tampoco hay inconveniente que el mismo acto se encuentre en diversas especies de pecado.

4. La respuesta es clara sobre la base de cuanto se acaba de decir.

5. No toda diferencia de los pecados es según el exceso y el defecto, sino según la diversa materia y según el defecto y el exceso en las diversas circunstancias. Y, con todo, el exceso y el defecto no se consideran sólo según la cantidad, sino también según algunas circunstancias, porque habrá exceso si alguno actúa donde no se debe o cuando no se debe, y de modo parecido en otros casos, mientras habrá defecto si falta en cualquiera de los casos antes dichos.

alterius actus circumstantis, qui est contemnere tempus sacrum. Et simile potest dici in aliis.

3. Ad tertium dicendum quod quando circumstantia constituit speciem quae comparatur ad peccatum praeintellectum sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod idem sit in diversis speciebus: esse enim sub homine et sub animali non est esse sub diversis speciebus, quia homo vere est id quod est animal; et simile est de sacrilegio et furto. Sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati disparatam, sequitur eumdem actum esse sub diversis speciebus peccati. Nec hoc est inconveniens; quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sicut supra dictum est, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subiectum. Sicut ergo non est inconveniens quod idem corpus sit album et dulce, quae sunt diversae species qualis, et quod idem homo sit caecus et surdus, quae sunt diversi defectus secundum speciem, ita non est inconveniens quod idem actus sit in diversis speciebus peccati.

4. Et per hoc etiam patet etiam responsio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam et defectum, sed secundum diversam materiam et secundum defectum aut superabundantiam in diversis circumstantiis. Et tamen superabundantia et defectus non solum attenditur secundum quantum, sed secundum quascumque circumstantias: quia sive aliquis operetur ubi non oportet vel quando non oportet, et similiter in ceteris, erit abundantia; defectus autem si in quocumque praedictorum deficiat.

---

[163] Véase artículo 5.

6. Aunque la voluntad del que roba no sea movida principalmente por la realidad sagrada, sino por el oro, con todo se mueve consecuentemente a la realidad sagrada, pues prefiere tomar una cosa sagrada que privarse del oro.

7. Cuando se dice que la circunstancia cambia la especie de pecado o la traslada a otro género, no se entiende que un acto ya existente en una especie vuelva a actuarse y se especifique de otro modo, sino que el acto considerado sin la circunstancia no tendría tal especie de pecado, y al añadírsele la circunstancia tendría aquella especie de pecado.

8. El defecto de la circunstancia en la naturaleza no cambia la especie sustancial de la naturaleza, sino que cambia la especie de la deformidad; en efecto, otra especie de monstruo es la causada por la estrechez del lugar y por la abundancia de la materia. Y lo mismo es en nuestro caso, como se ha dicho [164].

9. El acto moral no recibe la especie del fin remoto, sino del fin próximo, que es el objeto. Ahora bien, se ha dicho [165] que la circunstancia especifica en cuanto es objeto de algún acto o en cuanto de ella resulta una cualquiera condición acerca del objeto.

10. También en las virtudes la circunstancia traslada a otra especie, si bien no toda circunstancia; en efecto, gastar mucho es un acto de magnificencia, pero gastar mucho para construir un templo es un acto de religión.

11. Toda circunstancia, que constituye una cierta especie de pecado, necesariamente lo agrava; porque, si sin esta circunstancia no era pecado, hace pecado lo que no lo era; sin embargo, si era pecado, induce a diversas deformidades de pecado. Con todo, si tal circunstancia es

6. Ad sextum dicendum quod licet principaliter voluntas furantis non feratur ad rem sacram sed ad aurum, fertur tamen super rem sacram ex consequenti: magis enim vult rem sacram accipere quam auro carere.

7. Ad septimum dicendum quod cum dicitur quod circumstantia mutat speciem peccati aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in una specie iterum resumatur et fiat alterius speciei; sed quia actus qui absque circumstantia consideratur, non esset in tali specie peccati, circumstantia superveniente illam speciem peccati habet.

8. Ad octavum dicendum quod defectus circumstantiae in natura non mutat speciem substantialem naturae sed mutat speciem deformitatis: alia enim species monstri est quae causatur ex arctitudine loci et ex multitudine materiae. Et similiter est in proposito, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum quod actus moralis non habet speciem a fine remoto sed a fine proximo qui est obiectum. Dictum est autem quod circumstantia dat speciem in quantum est obiectum alicuius actus vel in quantum ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum.

10. Ad decimum dicendum quod etiam in virtutibus circumstantia transfert in aliam speciem, licet non omnis: facere enim magnos sumptus est actus magnificentiae, sed facere magnos sumptus in templo construendo est actus religionis.

11. Ad undecimum dicendum quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggravet: quia si absque hac circumstantia non erat peccatum, facit de non peccato peccatum; si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata, tali ignorantia

---

[164] Cf. resp. a la tercera objeción. Diversas circunstancias pueden fundamentar diferentes especies de pecado, cuantas diversas sean las deformidades del acto.

[165] Véase el cuerpo del artículo.

totalmente ignorada, de tal modo que no hay culpa, no constituye la especie de pecado formalmente, sino sólo materialmente; como si uno se acuesta con una casada que no considera casada, comete lo que se entiende por adulterio, pero no en cuanto adúltero, porque la forma moral del acto depende de la razón y de la voluntad. Lo que es ignorado no es voluntario. Por lo cual, si se acercara a la mujer de otro considerándola la propia, no cometería pecado, como cuando Lía fue introducida con engaño en el lecho de Jacob en lugar de Raquel (Gén 29,23ss).

12. Si la circunstancia constituye una especie, que se relacione al pecado antes considerado como su especie, como el adulterio a la fornicación, no son dos pecados, sino uno solo, como Sócrates no tiene dos sustancias por el hecho de ser hombre y animal. Con todo, si constituye una especie distinta de pecado, será ciertamente un pecado único por motivo de la única sustancia del acto, pero múltiple por las muchas diversas deformidades de pecado, como la fruta es una tal por la unidad del sujeto, pero múltiple si consideramos la diversidad del color y del sabor.

13. La semejanza de la conclusión con la acción moral se considera en cuanto al hecho que así como el acto silogístico termina en la conclusión, así también el proceso de la razón en el campo moral termina en la obra; con todo, no hay semejanza en cuanto a todos los aspectos. En efecto, las operaciones morales se refieren a realidades singulares [166], en las cuales se consideran diversas circunstancias, mientras que las conclusiones en el campo especulativo se fundamentan en la abstracción de los singulares. Y, con todo, también las conclusiones varían en razón de ciertas circunstancias pertenecientes a la naturaleza del silogismo, pues diversamente se comportan las conclusiones en materia necesaria y en materia contingente [167], y en las diversas ciencias es diferente el modo de las conclusiones.

quae culpam non habeat, speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tantum; sicut si aliquis accedit ad coniugatam quam non credit coniugatam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi adulter tamen, quia forma moralis actus est ex ratione et voluntate. Quod autem ignoratur non est voluntarium. Unde si accederet ad coniugatam alteri quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut cum Lia subinducta est Iacob loco Rachelis.

12. Ad duodecimum dicendum quod si circumstantia constituat speciem quae se habeat ad peccatum praeintellectum ut species eius, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata sed unum, sicut Socrates non est duae substantiae propter hoc quod homo est et animal. Sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unam substantiam actus, sed multiplex propter multas et diversas deformitates peccati, sicut pomum est unum quale propter unitatem subiecti sed multiplex quale propter diversitatem coloris et saporis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus, non autem est similitudo quantum ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus, in quibus diversae circumstantiae considerantur, conclusiones autem in rebus speculativis sunt per abstractionem a singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias pertinentes ad rationem syllogismi: aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria et in materia contingenti, et in diversis scientiis est diversus modus conclusionum.

---

[166] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 y 3 (Bk 1110b6 y 1111a23).

[167] Cf. P. HISPANO, *Summulae logicales* tr.1 n.13 (De Rijk 7) y también el mismo STO. TOMÁS, *In Periherm.* 1 lect.13.

14. Las acciones del arte[168] varían también según las diversas circunstancias pertenecientes a la razón del arte; en efecto, de un modo construye el artesano una casa con el cemento y de otro modo con el barro, y diversamente incluso en una región que en otra. Pero es preciso considerar que algunas circunstancias pertenecen a la razón del acto moral mientras no pertenecen al carácter del arte y al revés.

15. Cuando se distingue el mal por la circunstancia del mal por el género, se dice mal por la circunstancia aquello que lo agrava, pero no lo traslada a otro género.

16. El más y el menos[169] a veces se siguen a formas diversas y entonces diversifican la especie, como cuando decimos que el rojo es más colorado que el pálido; pero otras veces se siguen a la diversa participación de una y misma forma y entonces no diversifican la especie, como si se dijera que una cosa es más blanca que otra.

## Artículo 7

### ¿Alguna circunstancia agrava el pecado sin conferirle la especie?[170]

Objeciones por las que parece que no.

1. El pecado recibe la malicia por parte del alejamiento de Dios[171]. Ahora bien, la circunstancia se refiere a la conversión a las criaturas. Por tanto, la circunstancia no agrava la malicia del pecado.

14. Ad quartum decimum dicendum quod etiam actiones artis variantur secundum diversas circumstantias ad rationem artis pertinentes: aliter enim operatur artifex domum ex caemento, et aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. Sed considerandum est quod aliquae circumstantiae pertinent ad rationem actus moralis quae non pertinent ad rationem artis, et e converso.

15. Ad quintum decimum dicendum quod cum distinguitur malum ex circumstantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circumstantia quod aggravat quidem sed non transfert in aliud genus.

16. Ad sextum decimum dicendum quod magis et minus quandoque consequuntur diversas formas, et tunc diversificant speciem, sicut si dicamus quod rubeum est magis coloratum quam pallidum; quandoque vero consequitur diversam participationem unius et eiusdem formae, et tunc non diversificant speciem, sicut si aliquid dicatur altero magis album.

### Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum quae non conferat peccato speciem.

Et videtur quod non.

1. Peccatum enim habet malitiam ex parte aversionis. Sed circumstantia se tenet ex parte conversionis. Non ergo circumstantia aggravat malitiam peccati.

---

[168] El vocablo latino *ars*, que traduce la palabra griega *tejne*, se puede traducir diversamente, pero en nuestro caso tiene el sentido de técnica o habilidad artesanal para producir objetos bien hechos.

[169] Cf. *Summa* 1-2 q.72 a.8 ad 1.

[170] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 qla.4; *Summa* 1-2 q.88 a.5.

[171] El pecado, según S. Agustín, *De libero arbitrio* 1 16 n.35 (ML 32,1240; CC 29,235; CSEL 74,35; BAC III 306), tiene dos aspectos: la aversión o alejamiento del fin últi-

2. Si la circunstancia tiene en sí alguna malicia constituye alguna especie de pecado; por el contrario, si no tiene en sí alguna malicia no existe razón alguna por la cual el pecado se agrave por ella. Por tanto, no puede existir alguna circunstancia agravante sin especificar el pecado.

3. Dionisio afirma[172] que el bien procede de una causa única y completa; por el contrario, el mal procede de cualquier defecto. Ahora bien, según alguna circunstancia se considera algún defecto particular. Por tanto, según alguna circunstancia agravante se da alguna especie de mal y de pecado.

4. Toda circunstancia agravante origina una diferencia en la malicia, que es de algún modo la sustancia del pecado en cuanto tal. Ahora bien, lo que origina la diferencia en la sustancia diversifica la especie. Por tanto toda circunstancia agravante varía la especie del pecado.

5. Por lo mismo crecemos y existimos; en efecto, crecemos gracias a lo que comemos, y nos nutrimos por otra parte de aquello gracias a lo cual existimos, como se dice en II *De generatione*[173]. Así pues, si aumenta la malicia del pecado por alguna circunstancia agravante parece que por la misma deba existir alguna especie de pecado.

6. La virtud y el vicio se oponen. Ahora bien, toda virtud se constituye en especie por las circunstancias: enfrentarse, en efecto, a lo que nos produce miedo en la medida que es necesario, donde es necesario y cuando es necesario, y de modo semejante en cuanto a otras circunstancias, pertenece a la fortaleza[174]. Por tanto, también el pecado recibe la especie según alguna circunstancia.

2. Praeterea. Si circumstantia habeat in se aliquam malitiam, constituit speciem aliquam peccati; si autem non habet in se aliquam malitiam, nulla ratio est quare peccatum per eam aggravetur. Non ergo potest esse aliqua circumstantia aggravans quin det speciem peccato.

3. Praeterea. Dionysius dicit quod bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed secundum quamlibet circumstantiam consideratur aliquis defectus singularis. Ergo secundum quamlibet circumstantiam aggravantem est aliqua species mali et peccati.

4. Praeterea. Omnis circumstantia aggravans facit differentiam in malitia, quae est quodammodo substantia peccati in quantum est peccatum. Sed id quod facit differentiam in substantia, variat speciem. Ergo omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

5. Praeterea. Ex eisdem augemur et sumus: augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus sumus, ut dicitur II De generatione. Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circumstantiam aggravantem, videtur quod per eamdem habeat esse aliqua peccati species.

6. Praeterea. Virtus et vitium opponuntur. Omnis autem virtus constituitur in specie per circumstantias: aggredi enim terribilia secundum quod oportet, ubi oportet et quando oportet, et similiter circa alias circumstantias, fortitudinis est. Ergo et peccatum secundum quamcumque circumstantiam speciem accipit.

---

mo, que es el aspecto formal, esencial o constitutivo, y la conversión o vuelta a las criaturas, que es el aspecto material. Cf. *Summa* 2-2 q.162 a.6. Así pues, el mal moral o pecado consiste principalmente en dar la espalda al sumo bien o último fin, que es Dios, de donde nos viene la vida y la felicidad.

[172] *De divinis nominibus* 4 § 30: MG 3,729C.

[173] ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* 2 c.8 (BK 335a10s).

[174] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.18 (BK 1117a29-32).

7. El pecado tiene la especie del objeto. Ahora bien, según alguna circunstancia menos agravante se diversifica el objeto en la bondad o en la malicia. Por tanto toda circunstancia agravante especifica el pecado.

8. Idéntico es el juicio si se trata de realidades semejantes [175]. Ahora bien, algunas circunstancias dan siempre la especie al pecado, como el objeto que se designa qué cosa y el fin que se significa por la frase por qué, en el verso antes recordado [176]. Por tanto, por el mismo motivo todas las otras circunstancias cuando agravan el pecado lo especifican.

EN CONTRA está que robar mucho es más grave que robar poco, sin embargo no es otra especie de pecado. En consecuencia, no toda circunstancia agravante diversifica la especie del pecado.

RESPUESTA. Hay que decir que la circunstancia se relaciona con el acto del pecado de un triple modo. A veces no varía la especie y tampoco la agrava, como golpear a un hombre vestido de blanco o de rojo. A veces, sin embargo, constituye la especie del pecado, sea que el acto sobre el cual se añade la circunstancia sea indiferente por su género, como cuando uno levanta una paja de la tierra por desprecio a otro, sea que sea bueno por el género, como cuando uno da limosna por la alabanza humana, sea que sea malo por el género y se le añada otra especie de malicia por la circunstancia, como cuando uno roba un objeto sagrado. A veces, finalmente, sí agrava el pecado, aunque no constituye una especie de pecado, como cuando uno roba mucho.

Y la razón de esta diversidad es que si la circunstancia que se añade al acto es indiferente en relación a la razón, tal circunstancia no especifica

7. Praeterea peccatum habet speciem ex obiecto. Sed secundum quamlibet circumstantiam ad minus aggravantem variatur obiectum in bonitate et malitia. Ergo omnis circumstantia aggravans dat speciem peccato.

8. Praeterea. De similibus idem est iudicium. Sed aliquae circumstantiae semper dant speciem peccato, sicut obiectum quod dicitur «quid», et finis qui significatur per hoc quod dicitur «cur» in versu praedicto. Ergo pari ratione omnes aliae circumstantiae quando aggravant peccatum dant speciem peccato.

SED CONTRA. Multum furari est gravius quam parum furari, non tamen est alia species peccati. Ergo non omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

RESPONSIO. Dicendum, quod circumstantia tripliciter se habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat speciem neque aggravat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea. Quandoque vero speciem peccati constituit, sive actus cui advenit circumstantia sit ex suo genere indifferens, sicut cum aliquis levat festucam de terra in contemptu alterius, sive sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter laudem humanam, sive sit malus ex genere et addatur sibi alias species malitiae ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum.

Et huius diversitatis ratio est quia si circumstantia adveniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circumstantia nec dat speciem peccato nec aggravat:

---

[175] Cf. BOECIO, *De differentiis topicis* 3: MG 64,1197D; PEDRO HISPANO, *Summulae* tr.5 n.33 (De Rijk 74).

[176] Véase el cuerpo del artículo 6.

el pecado y ni siquiera lo agrava; en efecto, ninguna relación tiene con la razón que el que es golpeado lleve un vestido u otro. Con todo, si tiene alguna otra diferencia en relación a la razón, o comporta algo que repugna a la razón primariamente y por sí mismo, da entonces la especie al pecado, como tomar lo ajeno; o primariamente o por sí mismo no comporta algo repugnante a la razón, pero tiene alguna repugnancia con la razón en relación a lo que primariamente o por sí mismo repugna a la razón, como tomar algo en gran cantidad no dice nada de repugnante a la razón, pero tomar lo ajeno en gran cantidad implica mayor repugnancia a la razón; por lo cual esta circunstancia agrava el pecado en cuanto es determinativa de aquella circunstancia que especificaba el pecado. Una cuarta posibilidad no puede darse, es decir, que la circunstancia especifique el pecado y no agrave, como se ha dicho anteriormente [177].

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. La conversión desordenada a un bien mudable es causa del alejamiento de Dios, y por tanto las circunstancias relativas a la conversión a las criaturas se pueden añadir a la malicia implícita en el alejamiento de Dios.

2. La circunstancia que agrava y no especifica el pecado no contiene por sí misma malicia alguna, pero es determinativa de otra circunstancia que contiene malicia.

3. El defecto de cualquier circunstancia puede causar la especie del pecado, pero no siempre se encuentra defecto en cualquiera circunstancia por sí misma, aunque a veces sí se halla en una en relación a otra.

4. Una circunstancia agravante no siempre cambia la especie de la malicia, sino a veces sólo la cantidad.

nihil enim ad rationem pertinet utrum ille qui percutitur tali vel tali veste induatur. Si vero differentiam aliquam habeat per comparationem ad rationem, aut importat aliquid repugnans rationi primo et per se, et tunc dat speciem peccato, sicut accipere alienum; aut primo et per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per comparationem ad id quod primo et per se rationi repugnat aliquam repugnantiam habet ad rationem, sicut accipere aliquid in magna quantitate nihil repugnans rationi potest dicit, sed accipere alienum in magna quantitate dicit maiorem repugnantiam ad rationem; unde ista circumstantia aggravat peccatum in quantum est determinativa illius circumstantiae quae dabat speciem peccato. Quartum autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato et non aggravet, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod inordinata conversio ad commutabile bonum est causa aversionis, et ideo circumstantiae quae se tenent ex parte conversionis addere possunt ad malitiam quae est ex parte aversionis.

2. Ad secundum dicendum quod circumstantia quae aggravat et non dat speciem peccato, non continet ex se aliquam malitiam sed est determinativa alterius circumstantiae malitiam continentis.

3. Ad tertium dicendum quod cuiuslibet circumstantiae defectus potest causare peccati speciem, sed [non] semper invenitur defectus in qualibet circumstantia secundum se sed quandoque in una per comparationem ad aliam.

4. Ad quartum dicendum quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malitiae, sed quandoque solam quantitatem.

---

[177] Cf. arriba artículo 6 ad 11.

5. Así como aquellas cosas con las cuales nos alimentamos y crecemos no siempre constituyen una nueva sustancia, sino que a veces conservan o hacen crecer una sustancia preexistente, así tampoco es necesario que las circunstancias causen siempre una nueva especie de pecado, sino que a veces aumentan la preexistente.

6. Así como la virtud de algún modo recibe la especie de las debidas circunstancias, así también el pecado del defecto de alguna debida circunstancia. Sin embargo, no toda circunstancia causa defecto de pecado, dado que algunas son indiferentes, y algunas determinativas de otras.

7. Una circunstancia agravante determina ciertamente alguna variación de la malicia en cuanto al objeto, mas no siempre de la especie, sino a veces sólo de la cantidad.

8. En un determinado objeto es posible encontrar muchas condiciones; y nada impide que lo que es considerado como objeto según una condición sea considerado como circunstancia según otra, que a veces especifica el pecado y a veces no. Aunque la cosa ajena es el objeto propio del robo que le confiere la especie; con todo, la cosa ajena puede ser también en gran cantidad y esta circunstancia no da la especie, sino que sólo la agrava; o la cosa ajena puede ser también sagrada y esta circunstancia constituye una nueva especie de pecado; o la cosa ajena puede ser también blanca o negra y ésta será una circunstancia indiferente por parte del objeto, ni agravante, ni constituyente de la especie. Lo mismo se dice del fin, dado que el fin próximo se identifica con el objeto y de él se debe hablar como del objeto; el fin remoto, con todo, se considera como circunstancia.

5. Ad quintum dicendum quod sicut ea quibus nutrimur et augemur non semper constituunt novam substantiam sed quandoque conservant vel augent substantiam praeexistentem, ita non oportet quod circumstantiae semper novam speciem peccati causent, sed quandoque augent praeexistentem.

6. Ad sextum dicendum quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita et peccatum ex defectu alicuius debitae circumstantiae. Sed tamen non quaelibet circumstantia facit defectum peccati, cum quaedam sint indifferentes, quaedam vero aliarum determinativae.

7. Ad septimum dicendum quod circumstantia aggravans facit quidem aliquam variationem malitiae circa obiectum, sed non semper speciei, sed quandoque quantitatis tantum.

8. Ad octavum dicendum quod in obiecto aliquo est multas conditiones reperire; et nihil prohibet id quod consideratur ut obiectum secundum unam conditionem considerari ut circumstantiam secundum aliam, quae quandoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium obiectum furti dans sibi speciem; potest etiam res aliena esse magnae quantitatis. et haec circumstantia non dat speciem sed aggravat tantum; potest etiam res aliena esse sacra, et haec circumstantia constituet novam speciem peccati; potest etiam res aliena esse alba vel nigra, et haec erit circumstantia ex parte obiecti indifferens, nec aggravans nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est idem quod obiectum, et similiter dicendum est de eo sicut et de obiecto; finis autem remotus ponitur ut circumstantia.

## Artículo 8

### ¿Una circunstancia agrava de modo infinito, hasta el punto que el pecado venial se convierte en mortal?[178]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Adán en el estado de inocencia no pudo pecar venialmente, por tanto todo pecado hubiera sido en él mortal. Pero después no todo pecado fue para él mortal; y en este caso no hay diversidad sino según la circunstancia de la persona. Por tanto la circunstancia agrava de modo infinito.

2. Es más pasar del no pecado al pecado, que del pecado venial al pecado mortal. Ahora bien, la circunstancia hace pasar del no pecado al pecado; en efecto, comerciar no es en sí mismo pecado y, sin embargo, es pecado para un clérigo debido a la circunstancia de la persona[179]. En consecuencia, con más motivo la circunstancia hace del pecado venial pecado mortal.

3. Emborracharse una sola vez es pecado venial. Pero emborracharse muchas veces es pecado mortal[180]. Por tanto, la circunstancia cuántas veces hace mortal el pecado venial.

4. El pecado que se comete con verdadera malicia se llama irremisible y no venial. En consecuencia, la circunstancia agrava hasta el infinito.

5. Jerónimo[181] dice que las bromas en boca de un seglar son nonadas, pero en boca de un sacerdote son blasfemias. Ahora bien, la blasfemia es por su género pecado mortal. Por tanto, la circunstancia de la persona hace mortal el pecado venial.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum circumstantia aggravet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale.

Et videtur quod sic.

1. Adam enim in statu innocentiae venialiter peccare non potuit. Ergo omne peccatum fuisset sibi mortale. Sed postea non omne peccatum fuit sibi mortale; nec est hic diversitas nisi secundum circumstantiam personae. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

2. Praeterea. Maius est de non peccato facere peccatum quam de veniali facere mortale. Sed circumstantia facit de non peccato peccatum: negotiari enim secundum se non est peccatum, sed tamen clerico peccatum est propter circumstantiam personae. Ergo multo magis circumstantia de veniali facit mortale.

3. Praeterea. Semel inebriari est peccatum veniale. Dicitur autem quod multoties inebriari est peccatum mortale. Ergo ista circumstantia «quotiens» facit de veniali mortale.

4. Praeterea. Peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, et [non] veniale. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

5. Praeterea. Hieronymus dicit quod nugae in ore laici nugae sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiae. Blasphemia autem est ex suo genere peccatum mortale. Ergo circumstantia personae facit de veniali mortale.

---

[178] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 qla.4; *Summa* 1-2 q.88 a.5; *De malo* q.7 a.4. Santo Tomás expuso ampliamente la diferencia entre el pecado mortal y el pecado venial en su naturaleza y en sus consecuencias. Cf. Sto. Tomás, *Summa* 1 q.64 a.2; 1-2 q.24 a.8 ad 2; q.24 a.10; q.74 a.3 ad 3; q.74 a.9-10; q.78 a.2 ad 1; q.87 a.5; q.88 a.3; q.89 a.1 ad 3; q.113 a.2; 2-2 q.4 a.4 ad 3; q.14 a.3; q.20 a.3; q.24 a.10; 3 q.86 a.6.

[179] Cf. *Decretal.* 3 tit.50 c.6 (Friedberg II 659).

[180] Cf. *Decret.* D.25 c.3 (Friedberg I 93).

[181] Más propiamente es S. Bernardo, *De consideratione* 2 c.13: ML 182,756B (Leclercq 3,429), según S. Alberto, *Super Sent.* 4 d.16 a.22 obi.5.

EN CONTRA está que la circunstancia se relaciona con el pecado como el accidente con el sujeto. Ahora bien, en un sujeto finito no puede darse un accidente infinito. Por tanto, la circunstancia no puede dar al pecado una gravedad infinita que es la gravedad del pecado mortal.

RESPUESTA. Hay que decir que, como se ha dicho antes [182], la circunstancia agravante a veces constituye nueva especie de pecado, otras veces no. Ahora bien, es claro que el pecado mortal y el venial no son de la misma especie: así como de hecho algunos actos son buenos por su género y otros malos por su género, así también algunos pecados son veniales por su género y otros mortales por su género. La circunstancia, por tanto, que agrava de tal modo que constituye una nueva especie de pecado puede constituir una especie de pecado mortal y así agrava hasta el infinito, por ejemplo, si uno dijera una palabra ociosa para provocar a la lujuria o al odio. Pero si agrava de manera que no constituye una nueva especie de pecado, no puede agravar hasta el infinito convirtiendo el pecado venial en mortal, porque la gravedad que procede de la especie del pecado es siempre mayor que aquella que procede de una circunstancia que no constituye especie.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. No se dice que Adán no pudiera pecar venialmente por el hecho que aquellas cosas que para nosotros son veniales en él hubieran sido mortales, sino porque antes de pecar mortalmente no pudo cometer aquellas cosas que para nosotros son veniales; en efecto, si no se hubiese separado de Dios por el pecado mortal, no hubiera podido existir en él defecto alguno, ni en el alma, ni tampoco en el cuerpo.

SED CONTRA. Circumstantia comparatur ad peccatum sicut accidens ad subiectum. Sed in subiecto finito non potest esse accidens infinitum. Ergo circumstantia non potest dare peccato gravitatem infinitam quae est gravitas peccati mortalis.

RESPONSIO. Dicendum, quod sicut dictum est, circumstantia aggravans quandoque constituit novam speciem peccati, quandoque autem non. Manifestum est autem quod peccatum mortale et veniale non sunt eiusdem speciei: sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni et aliqui ex suo genere sunt mali, ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia et aliqua ex suo genere mortalia. Circumstantia ergo quae sic aggravat ut novam speciem peccati constituat, potest constituere speciem peccati mortalis, et ita aggravat in infinitum, puta si aliquis loquatur verbum iocosum ut provocet ad libidinem vel ad odium. Si autem sic aggravet quod non constituat novam peccati speciem, non potest aggravare in infinitum faciendo de veniali mortale, quia semper maior est gravitas quae est ex peccati specie quam quae est ex circumstantia speciem non constituente.

1. Ad primum ergo dicendum quod non ea ratione dicitur quod Adam venialiter peccare non potuerit quia ea quae nobis sunt venialia ei essent mortalia, sed quia ea quae nobis sunt venialia committere non potuit antequam mortaliter peccaret: nisi enim averteretur a Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat nec animae nec corporis.

---

[182] Véase el artículo 7.

2. La circunstancia que hace pasar del no pecado al pecado constituye una especie de pecado y tal circunstancia puede también hacer mortal el pecado venial.

3. Emborracharse muchas veces no es una circunstancia constituyente de una especie de pecado. Por tanto, así como emborracharse una vez es pecado venial, así también, propiamente hablando, emborracharse muchas veces; sin embargo, accidentalmente y dispositivamente emborracharse muchas veces puede ser pecado mortal, por ejemplo, si por la costumbre uno fuese llevado a tan gran complacencia [183] en la borrachera hasta proponer emborracharse incluso despreciando el mandamiento divino.

4. Pecar por verdadera malicia es pecar por elección, es decir, voluntaria y conscientemente. Y esto acontece de doble modo: de un modo por el hecho que uno rechaza por sí mismo aquellas cosas gracias a las cuales podría ser apartado del pecado, por ejemplo, la esperanza del perdón o el temor de la justicia divina, y tal circunstancia constituye una especie de pecado contra el Espíritu Santo, que es irremisible. De otro modo puede suceder por la sola inclinación de la costumbre y tal circunstancia no constituye una especie ni tampoco hace el pecado venial mortal; en efecto, quien pronuncia voluntaria y conscientemente una palabra ociosa no peca mortalmente [184].

5. La circunstancia de la persona, aunque agrave, sin embargo no hace mortal lo que es venial, a menos que constituya una especie de pecado, por ejemplo, si un sacerdote hace algo contra un precepto dado a los sacerdotes o contra el voto. La expresión de Jerónimo se entiende, pues, como dicha a modo de exageración o a modo de ocasión, dado que las bromas en boca de un sacerdote pueden ser para otros ocasiones de blasfemar.

2. Ad secundum dicendum quod circumstantia quae facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem; et talis circumstantia potest etiam de veniali facere mortale.

3. Ad tertium dicendum quod multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati. Et ideo, sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita et multoties inebriari per se loquendo; per accidens autem et dispositive multoties inebriari potest esse peccatum mortale, puta, si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur quod etiam divino praecepto contempto inebriari proponeret.

4. Ad quartum dicendum quod peccare ex certa malitia est peccare ex electione, idest voluntarium et scientem. Et hoc contingit dupliciter: uno modo per hoc quod aliquis repellit a se ea quibus a peccato retrahi posset, puta spem veniae vel timorem divinae iustitiae, et talis circumstantia constituit speciem peccati in Spiritum Sanctum, quod dicitur irremissibile. Alio modo potest contingere ex sola habitus inclinatione, et talis circumstantia non constituit speciem nec facit de veniali mortale: non enim quicumque voluntarius et sciens dicit verbum otiosum mortaliter peccat.

5. Ad quintum dicendum quod circumstantia personae etsi aggravet, non tamen facit ex veniali mortale, nisi constituat speciem peccati, puta si sacerdos aliquid faciat contra praeceptum datum a sacerdotibus vel contra votum. Verbum autem Hieronymi intelligitur per exaggerationem dictum; vel per occasionem; quia nugae in ore sacerdotis possunt esse aliis occasio blasphemandi.

---

[183] Complacencia significa en este caso tal satisfacción que pone en ello el fin último, sometiendo todo lo demás a ello, incluso la religión.

[184] El acto del pecado venial no es mal absoluto, y por ello tampoco el hábito y, en consecuencia, no excluye la caridad. Cf. *Summa* 1-2 q.7 a.2 ad 1.

## Artículo 9

## ¿Son iguales todos los pecados?[185]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Santiago dice: *Quien observe toda la ley, pero falta en un punto solo, se hace culpable de todo* (Sant 2,10). Y Jerónimo comentando el versículo del Eclesiastés 9,18: «Quien falta en una cosa pierde muchos bienes», dice que quien se somete a un vicio se somete a todos[186]. Ahora bien, fuera del todo no hay nada. Por tanto, nadie puede pecar más que aquel que se somete a un solo pecado y por ello todos los pecados son iguales.

2. El pecado es la muerte del alma[187]. Ahora bien, en el cuerpo una muerte no es más que otra, porque todos los muertos están igualmente muertos. Por tanto tampoco un pecado es mayor que otro.

3. La pena corresponde a la culpa. Ahora bien, para todos los pecados hay una sola pena en el infierno, según aquello: *Serán reunidos en un solo haz y encarcelados* (Is 24,22). Por tanto, también la gravedad es la misma en todos los pecados.

4. Pecar no es otra cosa que transgredir la rectitud de la razón o de la ley divina. Ahora bien, si el juez prohíbe a alguno superar un cierto límite, no importa cuánto de más o de menos se pase en la transgresión en relación al límite señalado. Por tanto, no cambia nada en cuanto a la transgresión del pecado lo que haga el hombre, siempre que no observe la rectitud de la razón o de la ley divina.

### Articulus nonus

Nono quaeritur utrum omnia peccata sint paria.

Et videtur quod sic.

1. Dicitur enim Iac. II: «Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus». Et Hieronymus dicit super Ecclesiasten, exponens illud: «Qui in uno offenderit, multa bona perdit», quod qui subiacet uni vitio omnibus subiacet. Sed extra omne nihil est. Ergo nullus potest magis peccare quam ille qui peccato uni se subdit, et sic omnia peccata sunt paria.

2. Praeterea. Peccatum est mors animae. Sed in corpore una mors non est maior quam alia, quia omnis mortuus aequaliter mortuus est. Ergo nec unum peccatum est maius altero.

3. Praeterea. Poena respondet culpae. Sed omnium peccatorum erit una poena in inferno secundum illud Is. XXIV: «Congregabuntur congregatione unius fascis, et claudentur in carcere». Ergo et omnium peccatorum est eadem gravitas.

4. Praeterea. Peccare nihil est aliud quam transgredi rectitudinem rationis vel legis divinae. Sed si alicui interdicatur ab aliquo iudice ne certum limitem transgrediatur, non refert quantum ad transgressionem utrum in multum vel parum limitem positum transeat. Ergo nihil differt quantum ad transgressionem peccati quidquid homo faciat dummodo rectitudinem rationis et legis divinae non servet.

---

[185] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.5; *Cont. Gent.* 3 c.139; *Summa* 1-2 q.73 a.2; *Super Mat.* 11,22; *De art. fidei* 1.

[186] S. Jerónimo, *Commentarius in Ecclesiasten* 9 c.18: ML 23,1090A.

[187] Cf. S. Agustín, *In Johannis evangelium* tr.49 n.11: ML 35,1748; CSEL 36,421; BAC XIVb 218.

5. Lo infinito no es más grande que otro infinito. Ahora bien, cualquier pecado mortal es infinito, porque es contra el bien infinito que es Dios, por lo cual merece también una pena infinita. Por tanto, un pecado mortal no es mayor que otro pecado mortal.

6. El mal se denomina en orden a la privación del bien. Ahora bien, todo pecado mortal priva igualmente de la gracia, no dejando nada de ella. Por tanto, todos los pecados mortales son iguales.

7. Si algo se dice más o menos es en comparación a aquello que es absolutamente, como una cosa es dicha más o menos blanca en orden a algo que es absolutamente blanco [188]. Ahora bien, nada es absolutamente malo, sin nada de bien [189]. Por tanto, no hay algo que sea más o menos malo que otra cosa. Y por eso todos los pecados son iguales.

8. Los pecados se oponen a las virtudes. Ahora bien, todas las virtudes son iguales [190], por lo que se dice en el Apocalipsis 21,16 que las medidas de la ciudad son iguales. Por tanto, también todos los pecados son iguales.

9. Si un pecado es más grave que otro, se seguirá que el pecado que se comete en una materia más grande sería más grave que el pecado que se comete en una materia más pequeña, como si se dijera que robar mucho es un pecado más grave que robar poco [191]. Ahora bien, esto no es verdad, porque se seguiría que aquel que comete una iniquidad menor cometería también otra mayor; en efecto, dice el Evangelio: *Quien es infiel en lo pequeño lo es también en lo grande* (Lc 16,10). Por tanto, un pecado no es más grave que otro.

5. Praeterea. Infinitum non est maius infinito. Sed quodlibet peccatum mortale est infinitum, quia est contra bonum infinitum quod est Deus: unde et poenam infinitam meretur. Ergo unum peccatum mortale non est maius alio.

6. Praeterea. Malum dicitur per privationem boni. Sed omne peccatum mortale privat aequaliter gratiam, nihil de ea dimittens. Ergo omnia peccata mortalia sunt aequalia.

7. Praeterea. Si aliquid dicitur magis et minus, hoc est per comparationem ad id quod est simpliciter; sicut aliquid dicitur magis et minus album per comparationem ad id quod est simpliciter album. Sed nihil est simpliciter malum, quod careat omni bono; ergo non est aliquid altero magis vel minus malum. Et sic omnia peccata sunt paria.

8. Praeterea. Peccata virtutibus opponuntur. Sed virtutes omnes sunt aequales: unde dicitur Apoc. XXI quod latera civitatis sunt aequalia. Ergo et omnia peccata sunt paria.

9. Praeterea. Si unum peccatum est gravius altero, sequeretur quod peccatum quod in maiori re committitur esset gravius quam peccatum quod committitur in minori; sicut si dicatur quod furari multum est gravius peccatum quam furari parum. Sed hoc non est verum: quia sequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam maiorem: dicitur enim Luc. XXVI: «Qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est». Non ergo unum peccatum est gravius altero.

---

[188] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 3 c.4 (Bk 1008b31-1009a5).

[189] Cf. S. AGUSTÍN, *Enchiridion* 13: ML 40,237; CC 46,54; BAC IV 478.

[190] Cf. *Glossa ordinaria* a Ap 21,16.

[191] En el actuar moral «los objetos de los actos externos se consideran como la materia en la que se ejercita la acción, pero en relación con el acto interior de la voluntad se consideran fines, y por ello especifican el acto». *Summa* 1-2 q.72 a.3 ad 2; cf. q.73 a.3 ad 1.

10. El pecado consiste en el alejamiento del bien inmutable y en la conversión a un bien efímero[192]. Ahora bien, la conversión y el alejamiento no reciben más o menos, porque el alma, siendo simple, se convierte toda a lo que se convierte y se aleja toda de lo que se aleja. Por tanto, un pecado no es más grave que otro.

11. Agustín dice en *De Trinitate*[193] que la grandeza del remedio muestra la grandeza del pecado del hombre, porque fue necesario que fuese borrado con la muerte de Cristo. Ahora bien, este mismo remedio es contra todos los pecados. Por tanto, todos los pecados son igualmente grandes.

12. Como dice Dionisio en el cap. IV *De divinis nominibus*[194], el bien procede de una causa única y total, el mal por el contrario de cualquier defecto. Ahora bien, todo defecto quita la integridad; por consiguiente cualquier defecto destruye toda la razón de bien. Por tanto, un pecado no es más grave que otro.

13. La virtud es simple, al ser una cierta forma; por ello si se pierde se pierde toda. Ahora bien, por esto el pecado es un mal porque destruye la virtud. Por tanto, todos los pecados son igualmente malos porque cada uno elimina igualmente la virtud.

14. Por la misma razón que algo es tal cosa, también por ella es más tal cosa; si bien lo blanco disocia la vista, lo más blanco disocia más[195]. Ahora bien, el acto tiene razón de pecado sobre la base del alejamiento de Dios. Así pues, como todos los pecados convienen en el alejamiento de Dios, todos los pecados son iguales.

15. Cuanto más grande es el ofendido tanto más grave es el pecado, así como el que golpea al rey peca más gravemente que el que golpea al

10. Praeterea. Peccatum consistit in aversione ab incommutabili bono et conversione ad commutabile bonum. Sed huiusmodi conversio et aversio non recipit magis et minus: quia anima cum sit simplex, ad quod convertitur tota convertitur, et a quo avertitur tota avertitur. Ergo unum peccatum non est gravius altero.

11. Praeterea. Augustinus dicit in libro De Trinitate quod magnitudinem humani peccati ostendit magnitudo remedii, quia scilicet oportuit illud morte Christi deleri. Sed hoc idem remedium est contra omnia peccata. Ergo omnia peccata sunt aequaliter magna.

12. Praeterea. Sicut dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus, bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Quilibet autem defectus tollit integritatem, ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem. Non ergo unum peccatum est gravius altero.

13. Praeterea. Virtus est simplex, cum sit forma quaedam, ergo si tollitur tota tollitur. Sed ex hoc est peccatum malum, quia tollit virtutem. Ergo omnia peccata sunt aequaliter mala quia unumquodque aequaliter tollit virtutem.

14. Praeterea. Ab eodem aliquid habet quod sit tale et quod sit magis tale: si ergo album est disgregativum visus, magis album est magis disgregativum. Sed actus habet rationem peccati ex aversione a Deo. Cum igitur omnia peccata conveniant in aversione a Deo, omnia peccata erunt aequalia.

15. Praeterea. Quanto maior est qui offenditur, tanto peccatum est gravius, sicut

---

[192] Cf. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* 1 c.16 n.35: ML 32,1240; CC 29,235; CSEL 74,35; BAC III 306; ibíd. 3 c.1 n.1: ML 32,1269; CC 29,274; CSEL 74,89; BAC III 402.

[193] *De Trinitate* 13 c.17: ML 42,1031s; CC 50a,413; BAC V 750.

[194] *De divinis nominibus* 4 § 30: MG 3,729C.

[195] Cf. ARISTÓTELES, *Top.* 3 c.5 (Bk 119A30s).

soldado. Ahora bien, en todo pecado es uno solo y el mismo quien es despreciado, es decir, Dios. Por tanto todos los pecados son iguales.

16. El género es participado de igual modo por sus especies[196]. Ahora bien, el pecado es el género de todos los pecados. Por tanto todos los pecados son iguales, y quien peca, peca de igual modo.

17. El mal se denomina por la privación del bien[197] y la cantidad de una privación puede ser conocida sobre la base de lo que permanece después de la privación. Ahora bien, es la misma cosa que permanece en el bien después de cualquier pecado; en efecto, permanece la misma naturaleza del alma y el libre albedrío mediante el cual el hombre puede elegir el bien y el mal. Por tanto, un pecado no es mayor mal que otro.

18. Las circunstancias se relacionan con la virtud como diferencias sustanciales. Ahora bien, si se pierde una diferencia sustancial se pierden todas, porque se corrompe el sujeto. Así pues, como cualquier pecado elimina alguna circunstancia de la virtud, así cualquier pecado las elimina todas, y por lo mismo un pecado no será más grave que otro.

EN CONTRA está: 1. Dice el Evangelio: *Por esto quien me ha entregado tiene más culpa que tú* (Jn 19,11).

2. Según Agustín[198] el deseo desordenado es la causa del pecado. Ahora bien, no todos los deseos desordenados son iguales. Por tanto, no todos los pecados son iguales.

RESPUESTA. Hay que decir que fue opinión de los Estoicos[199] que todos los pecados son iguales, de donde procede la opinión de algunos

gravius peccat qui percutit regem quam qui percutit militem. Sed in omni peccato unus et idem est qui contemnitur, scilicet Deus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

16. Praeterea. Genus aequaliter participatur a suis speciebus. Sed peccatum est genus omnium peccatorum. Ergo omnia peccata sunt aequalia et aequaliter peccat quicumque peccat.

17. Praeterea. Malum dicitur per privationem boni, quantitas autem privationis cognosci potest ex eo quod post privationem relinquitur. Idem autem est quod relinquitur in bono post quodlibet peccatum: relinquitur enim ipsa natura animae et libertas arbitrii per quam homo potest eligere bonum et malum. Ergo unum peccatum non est magis malum quam aliud.

18. Praeterea. Circumstantiae se habent ad virtutem sicut substantiales differentiae. Sed si una substantialis differentia tollatur, omnes tolluntur: quia corrumpitur subiectum. Cum ergo quodlibet peccatum aliqua circumstantia virtutis tollatur, quodlibet peccatum tollet omnes, et ita unum peccatum non erit gravius alio.

SED CONTRA est quod dicitur Io. XIX: «Propterea qui tradidit me tibi, maius peccatum habet».

2. Praeterea. Secundum Augustinum libido est causa peccati. Sed non omnis libido est aequalis. Ergo nec omnia peccata sunt paria.

RESPONSIO. Dicendum, quod opinio Stoicorum fuit omnia peccata esse paria. Ex quo derivata est quorumdam modernorum haereticorum opinio dicentium nullam

---

[196] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.2 n.19 (De Rijk 25).

[197] Cf. S. AGUSTÍN, *Enchiridion* 11: ML 40,236; CC 46,53; BAC IV 474.

[198] *De libero arbitrio* 1.3 n.8: ML 32,1225; CC 29,215; BAC III 256.

[199] Según narran S. JERÓNIMO, *Adv. Iovinianum* 2 n.21: ML 23,315B; y S. AGUSTÍN, *Epistol.* 167 c.2 n.4: ML 33,735; CSEL 44,592; BAC XI 498; *Contr. Mendaces* 15: ML 40,539; CSEL 41,511; BAC XII 669.

herejes modernos[200], que dicen que no hay alguna diferencia entre los pecados y los méritos, y de modo semejante tampoco entre los premios y los castigos. Ahora bien, los Estoicos se sintieron movidos a afirmar esto porque consideraban que algo tiene razón de pecado sólo porque está fuera de la rectitud de la razón, como es evidente en el adulterio, que es pecado no porque unirse a una mujer sea en sí mismo un mal, sino porque sucede fuera de la rectitud de la razón; y así es igualmente claro en los demás casos. Con todo, también es lo mismo si se dice que es contra la ley divina, en cuanto a lo que estamos tratando; en efecto, en una y otra perspectiva hay una cierta privación.

Sin embargo, no parece que la privación admita el más y el menos; por lo cual si una cosa es mala por motivo de la privación de algo, no parece que haya diferencia de cualquier modo que esto se verifique, mientras se dé la privación; como si un juez ha establecido un cierto límite a alguno, si éste lo traspasa no importa si es por mucho o por poco. Y de modo semejante decían los Estoicos que no importa, mientras pecando uno olvide la rectitud de la razón, de qué modo o por qué motivo lo haga, como si el pecar no fuese otra cosa que traspasar los límites fijados. En consecuencia, toda la argumentación para resolver la presente dificultad se toma de la consideración del modo en el que se pueda o no se pueda encontrar el más y el menos en aquellas cosas que se dicen a modo de privación.

Así pues, es necesario considerar que hay una doble privación[201]: una, que es pura privación, como las tinieblas, que no deja nada de luz, y la muerte que no deja nada de vida; otra, que no es total privación porque deja algo; por lo que no es sólo privación, sino también lo contrario, como la enfermedad, que no quita toda la armonía de la salud,

inaequalitatem esse nec inter peccata nec inter merita, et similiter nec inter praemia nec inter supplicia.

Fuerunt autem Stoici moti ad hoc ponendum quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationem peccati solummodo quia est praeter rectitudinem rationis, sicut patet quod adulterium est peccatum non quia commisceri mulieri secundum se sit malum, sed quia praeter rectitudinem rationis fit; et idem patet in aliis. Idem autem est et si dicatur praeter legem divinam quantum ad propositum pertinet: utrumque enim privationem quamdam importat. Privatio autem non videtur suscipere magis et minus. Unde si aliquid sit malum per privationem alicuius, non videtur differre qualitercumque se habeat, dummodo privetur, sicut si iudex alicui certum limitem statuat, si illum praeterierit non refert utrum multum vel parum. Et similiter dicebant quod non refert, dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis praetereat, qualitercumque vel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas transire. Tota igitur ratio huius rationis solvendae hinc sumenda est ut consideremus qualiter in his quae per privationem dicuntur possit vel non possit magis vel minus inveniri.

Est igitur considerandum, quod est duplex privatio: quaedam quae est privatio pura, sicut tenebra, quae nihil lucis relinquit, et mors, quae non relinquit aliquid vitae; quaedam vero privatio est non pura sed aliquid relinquens: unde non solum est privatio sed etiam contrarium, sicut aegritudo quae non tollit totam commensurationem sanitatis

[200] Como, por ejemplo, los cátaros, cf. M. DE CREMONA, *Contra catharos et pauperes de Lugduno* 4 c.12 § 1 y 2 (Roma 1743, p.383) y RAINERIO SACCONI, *Summa de catharis* (ed. Sanjek, AFP 44 [1974] 44).

[201] Cf. SIMPLICIO, *In Cat. Arist.* c.11.

sino algo de ella, y lo mismo se dice de lo deforme y lo diferente y de lo desigual y lo falso y todo lo perteneciente a este género. Y parece que tales privaciones difieren de las precedentes por el hecho que las primeras indican como una corrupción ya acontecida, las segundas por el contrario indican como una preparación para la corrupción. Así pues, porque en las primeras privaciones la privación es total y lo que se dice positivamente no entra en la esencia de la privación, en tales privaciones no importa por qué causa o de qué modo una cosa resulte privada, de manera que sobre la base de esto se diga algo más o menos privado; en efecto, el que ha fallecido afectado por una sola herida no está menos muerto que el que fue afectado por dos o tres heridas, y una casa no es menos tenebrosa si la candela está cubierta con una sola pantalla más bien que con dos o tres.

En las segundas privaciones por el contrario no se da la privación total y lo que se dice positivamente pertenece a la esencia de lo que se dice privativamente; por tanto estas privaciones admiten un más y un menos según la diferencia de lo que se dice positivamente, como una enfermedad se dice más grave si la causa que quita la salud es mayor o compleja; lo mismo vale para la deformidad y la desemejanza y otras cosas del género.

Por tanto, es preciso considerar en los pecados una cierta diferencia. En efecto, los pecados de omisión propiamente hablando consisten en la sola privación del precepto que no se cumple, como se ha manifestado antes[202]; por lo que en el pecado de omisión la condición del acto añadido, teniendo una relación accidental, no hace el pecado de omisión, propiamente hablando, más o menos grave; como si se manda a uno ir a la iglesia, no se considera en el pecado de omisión si vive cerca o lejos de la iglesia, aunque no vaya a la iglesia, a no ser accidentalmente, en cuanto que la diferencia de aquel añadido pudiera implicar un menor

sed aliquid eius; et simile est de turpi et dissimili et inaequali et falso, et omnibus similibus. Et videntur huiusmodi privationes a praemissis differre in hoc quod primae privationes sunt quasi in corruptum esse secundae vero significant quasi in via corruptionis. Quia igitur in primis privationibus totum privatur, et id quod positive dicitur non est de ratione privationis, non differt in talibus privationibus quacumque ex causa vel quocumque modo aliquis privetur, ut propter hoc dicatur magis vel minus privatus: non enim mortuus est minus qui uno vulnere percussus interiit, quam qui duobus vel tribus, nec minus est tenebrosa domus si candela veletur uno velamine quam si duobus vel tribus. In secundis autem privationibus non totum privatur, et quod positive dicitur est de ratione eius quod dicitur privative: et ideo talia recipiunt magis et minus secundum differentiam eius quod dicitur positive, sicut aegritudo dicitur maior si fuerit causa tollens sanitatem aut maior aut multiplicior; et idem est in turpitudine et in dissimilitudine et in huiusmodi.

Est igitur consideranda in peccatis quaedam differentia. Nam peccata omissionis per se loquendo consistunt in sola privatione praecepti quod omittitur, ut supra ostensum est: unde in peccato omissionis conditio actus adiuncti quia per accidens se habet, non facit peccatum omissionis per se loquendo maius vel minus; sicut si alicui praecipiatur ut vadat ad Ecclesiam, non attenditur in peccato omissionis utrum sit prope Ecclesiam vel longe, dummodo ad Ecclesiam non vadat, nisi forte per accidens, in quantum differentia illius adiuncti pertineret ad minorem vel maiorem contemptum.

---

[202] Véase el artículo 1.

o mayor desprecio. Con todo, no resulta que sobre la base de esto todos los pecados de omisión sean iguales, porque los preceptos son diversos, sea por la diferente autoridad de quien los formula, sea por la distinta dignidad o necesidad de los mismos preceptos.

En verdad el pecado de transgresión consiste en la deformidad de un acto, fealdad que no quita todo el orden de la razón, sino algo de él; por ejemplo, si uno come cuando no debe, aunque sea en el lugar que debe y por un motivo debido. Y permaneciendo el acto no puede desaparecer completamente la proporción de la razón, por lo que el Filósofo dice en IV *Ethic.*[203] que si el mal fuera total se haría insoportable y autodestructivo. Por tanto, como no toda deformidad del cuerpo es igual, sino que una es mayor que otra según estén más o menos presentes los elementos de belleza, u otra cosa más fundamental, del mismo modo no toda deformidad o desorden del acto es igual, sino que una es mayor que otra. Por lo cual tampoco todos los pecados son iguales.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. La expresión de Santiago no se entiende en el sentido que quien falta sólo en un precepto de la ley se hace culpable como si transgrediera todos, sino en el sentido que en cierto modo se hace culpable de desprecio hacia todos los mandamientos faltando no a todos, sino a uno solo. En efecto, quien desprecia un solo mandamiento, desprecia todos los mandamientos en cuanto desprecia a Dios, de quien todos los mandamientos reciben autoridad. Por lo cual añade inmediatamente: en efecto, quien ha dicho «no matarás» ha dicho también «no cometerás adulterio» (Sant 2,11). Y de modo semejante se entiende cuanto dice Jerónimo.

2. La muerte del alma es la privación de la gracia, mediante la cual el alma estaba unida a Dios; pero la privación de la gracia no es esen-

Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria, quia praecepta disparia sunt vel propter diversam auctoritatem praecipientis vel propter diversam dignitatem aut necessitatem praeceptorum. Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicuius actus, quae quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis sed aliquid eius, puta si aliquis comedat quando non debet, et remanet quod comedat ubi debet vel propter quod debet. Nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli: unde dicit Philosophus in IV Ethicorum quod si malum sit integrum, importabile fit et se ipsum destruit. Sicut igitur non omnis deformitas corporis est aequalis, sed quaedam est alia maior secundum quod privantur plura ad decorem pertinentia vel aliquid principalius, ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est aequalis, sed quaedam est alia maior. Unde nec omnia peccata sunt paria.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Iacobi non est sic intelligendum quod ille qui in uno praecepto legis offendit tantum reatum incurrat quantum si omnia transgrederetur, sed quia quodammodo reatum incurrit pro contemptu omnium praeceptorum non in omnibus sed in uno. Qui enim unum praeceptum contemnit, in tantum omnia praecepta contemnit in quantum contemnit Deum, ex quo omnia praecepta auctoritatem habent. Unde statim subdit: qui enim dixit: «non occides», dixit: «non moechaberis». Et similiter intelligendum est verbum Hieronymi.

2. Ad secundum dicendum quod mors animae est privatio gratiae, per quam anima Deo uniebatur; privatio autem gratiae non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus

[203] ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.11 (BK 1126a12s).

cialmente la culpa misma, sino el efecto de la culpa y la pena, como se ha dicho antes en la cuestión del mal[204]. Por lo cual el pecado es llamado muerte del alma no esencialmente, sino eficientemente; esencialmente, por el contrario, el pecado es el acto deforme o desordenado.

3. En el suplicio de los condenados hay algo común a todos, que corresponde al desprecio de Dios, a saber, la falta de la visión de Dios y la perpetuidad de la pena, y en cuanto a esto se dice que son reunidos como en una única gavilla; pero hay también algo en lo que difieren, sobre la base de lo cual algunos son atormentados más que otros y en cuanto a esto se dice en el Evangelio: que serán reunidos como gavillas de cizaña para ser quemados (Mt 13,30).

4. Quien se pasa de una línea que le ha sido puesta por el juez como límite, no peca a no ser por no mantenerse dentro del límite señalado para él, y así directamente su pecado es un pecado de omisión. Con todo, si se le mandase directamente no caminar, es evidente que cuanto más avanzase caminando, tanto más gravemente sería castigado. O se puede decir de otro modo: que en aquellas cosas que son malas sólo por estar prohibidas, quien no observa el precepto se priva totalmente de aquello a lo que está obligado, pero en aquellas cosas que son malas por sí mismas y no sólo por estar prohibidas, no se destruye completamente el bien al cual el mal se opone, y por ello se peca tanto más gravemente cuanto más bien se destruye.

5. Del bien infinito uno se aleja con un acto finito; por tanto el pecado es esencialmente finito, si bien tiene una cierta relación con el bien infinito.

6. El pecado no es esencialmente, sino causalmente, privación de la gracia, como se ha dicho[205].

culpae et poena, ut supra dictum est in quaestione de malo. Unde peccatum dicitur mors animae non essentialiter sed effective; essentialiter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus.

3. Ad tertium dicendum quod in supplicio damnatorum est aliquid commune omnibus, quod respondet contemptui Dei, puta carentia visionis divinae et perpetuitas poenae, et quantum ad hoc dicitur congregari congregatione unius fascis; et est aliquid in quo differunt, secundum quod quidam magis torquentur quam alii, et quantum ad hoc Mat. XXIII dicuntur colligari sicut zizaniorum fasciculi ad comburendum.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui transit lineam praestitutam sibi pro limite a iudice, non peccat nisi quia non tenet se infra terminum sibi praestitutum, et sic directe peccatum eius est peccatum omissionis. Si autem praeciperetur ei directe quod non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto gravius puniretur. Vel aliter dicendum quod in his quae non sunt mala nisi quia prohibita, qui praeceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur; sed in his quae sunt mala per se et non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum, et ideo tanto gravius peccatur quanto plus de eo tollitur.

5. Ad quintum dicendum quod a bono infinito aliquis avertitur actu finito; et ideo peccatum essentialiter finitum est, licet habeat aliquam habitudinem ad bonum infinitum.

6. Ad sextum dicendum quod peccatum essentialiter non est privatio gratiae sed causaliter, ut dictum est.

---

[204] Véase *De malo* q.1 a.4-5.
[205] Véase antes en ad 2.

7. En las privaciones el más y el menos no se dice por la cercanía al término, sino más bien por el alejamiento de él[206]. Por lo que en el mismo lugar el Filósofo prueba también que algo es más o menos falso, porque allí hay algo absolutamente verdadero. Por tanto para que una cosa sea más o menos mala no se requiere que haya algo absolutamente malo, sino que haya algo absolutamente bueno.

8. Todas las virtudes son iguales no en cuanto a la cantidad, dado que el Apóstol dice que la caridad es la más grande (1 Cor 13,13), sino proporcionalmente, en cuanto que cada una se relaciona igualmente al propio acto; como si uno dijera que todos los dedos de una mano son iguales proporcionalmente, no en la cantidad. Por el contrario, los pecados no son iguales ni siquiera proporcionalmente, porque no dependen de una única causa como las virtudes, que dependen todas de la prudencia o de la caridad, mientras las raíces de los pecados son diversas.

9. El pecado que se comete en una materia más grave es más grave, por lo que el robo de una cosa más grande es un pecado más grave, porque se opone mayormente a la igualdad de la justicia. Con todo, la palabra del Señor no se entiende en el sentido que quien cumple una iniquidad menor realiza también una mayor —muchos en efecto dicen una palabra ociosa mientras no dirían una blasfemia—, sino que se entiende en el sentido que es más fácil observar la justicia en las cosas pequeñas que en las grandes, por lo cual quien no la observa en las más pequeñas no la observará tampoco en las más grandes.

10. Aunque el alma sea simple en la esencia, es con todo múltiple en las virtudes, no sólo porque tiene muchas potencias, sino también porque según una única y misma potencia se relaciona con muchas cosas y se puede comportar con ellas de un modo múltiple. Por lo cual no es necesario que cada uno de sus alejamientos o conversiones sea igual.

7. Ad septimum dicendum quod in privativis non dicitur aliquid magis vel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum. Unde et ibidem Philosophus probat per hoc quod est aliquid magis vel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter verum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis vel minus malum non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum.

8. Ad octavum dicendum quod virtutes omnes sunt aequales, non quantitate, cum Apostolus dicat quod maior est caritas, sed proportione, in quantum unaquaeque aequaliter se habet ad suum actum; sicut si quis diceret omnes digitos manus esse aequales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria, quia non dependent ex una causa sicut virtutes quae dependent omnes ex prudentia vel caritate, peccatorum autem diversae sunt radices.

9. Ad nonum dicendum quod peccatum quod committitur in re maiori est maius; unde furtum maioris rei est gravius peccatum, quia magis opponitur aequalitati iustitiae. Verbum autem Domini non sic est intelligendum quod qui facit minorem iniquitatem, maiorem faceret: multi enim dicunt verbum otiosum qui non dicerent blasphemiam; sed est intelligendum quod facilius est in minoribus servare iustitiam quam in maioribus, unde qui in minoribus non servat nec in maioribus servaret.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis anima sit simplex in essentia, est tamen multiplex in virtute, non solum secundum quod habet multas potentias, sed quia secundum unam et eamdem potentiam ad multa se habet et multipliciter in illa ferri potest. Unde non est necessarium quod omnis eius aversio vel conversio sit aequalis.

---

[206] La privación es mayor o menor en relación a la lejanía de aquel bien del cual está privado o carece de él; no puede ser por la mayor o menor cercanía al término, que siempre es el bien, y nunca la absoluta privación o absoluto mal o la nada.

11. Todos los pecados mortales fueron necesariamente remediados con la muerte de Cristo, dada la gravedad que tienen debido al desprecio del bien infinito, y con todo nada impide que con un pecado Dios sea despreciado más que con otro.

12. En cualquier pecado se destruye la integridad del bien, pero no todo el bien; incluso con uno más y con otro menos, como se ha dicho[207].

13. El pecado se opone directamente al acto de la virtud, para lo cual se requieren muchas circunstancias; y además las virtudes son diversas y una es mayor que otra. Por lo cual no es necesario que todos los pecados sean iguales.

14. El razonamiento sería válido si el pecado fuera sólo privación; mas como tiene por su naturaleza algo bueno[208], admite más y menos, como se ha dicho[209].

15. La cantidad del desprecio no se mide sólo por parte de quien es despreciado, sino también por parte del acto con el cual alguien es despreciado, el cual puede ser más o menos intenso.

16. Todos los animales son igualmente animales, sin embargo no todos los animales son iguales, pues un animal es más grande y más perfecto que otro: de igual manera no es necesario que por esta razón todos los pecados sean iguales.

17. Después del pecado permanecen tanto la naturaleza del alma cuanto la libertad de la voluntad, pero se disminuye la habilidad para el bien y por un pecado más y por otro menos.

11. Ad undecimum dicendum quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subveniri per mortem Christi propter gravitatem quam habent ex contemptu boni infiniti, sed tamen nihil prohibet quin per unum peccatum magis contemnatur Deus quam per aliud.

12. Ad duodecimum dicendum quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum; quin immo in uno plus, in alio minus, ut dictum est.

13. Ad tertium decimum dicendum quod peccatum directe opponitur actui virtutis, ad quod multae circumstantiae requiruntur; et praeterea diversae sunt virtutes et una earum est alia maior. Unde non oportet omnia peccata esse aequalia.

14. Ad quartum decimum dicendum quod ratio illa procederet si peccatum esset privatio tantum; sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recepit magis et minus, ut dictum est.

15. Ad quintum decimum dicendum quod quantitas contemptus non solum mensuratur ex parte eius qui offenditur, sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur: qui potest esse intensior vel remissior.

16. Ad sextum decimum dicendum quod omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius; et similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria.

17. Ad septimum decimum dicendum quod post peccatum remanet et natura animae et libertas voluntatis, minuitur tamen habilitas ad bonum, et per unum peccatum plus et per aliud minus.

---

[207] Véase el cuerpo de este artículo.

[208] Efectivamente, en el pecado se elimina la integridad del bien, pero no totalmente el bien, como se ha dicho en la respuesta a la objeción 12. Por ejemplo, el mártir pierde la vida temporal, pero conquista la vida eterna.

[209] Véase el cuerpo de este artículo.

18. Las circunstancias no fungen como diferencias sustanciales ni en la virtud ni en el pecado, de otro modo toda circunstancia constituiría el género o la especie de la virtud o del pecado; más bien fungen como accidentes, como se ha dicho antes[210]. Y además no es verdad que si se elimina una diferencia esencial se eliminan todas; en efecto, destruido el racional permanece el viviente, como se dijo en el libro *De Causis*[211], no ciertamente con identidad numérica, dada la destrucción del sujeto, sino con identidad de razón.

## Artículo 10

### ¿El pecado es más grave por oponerse a un bien mayor?[212]

Objeciones por las que parece que no.

1. Según Agustín[213], algo es malo por el hecho de suprimir el bien; en efecto, cuanto más bien quita más malo es. Ahora bien, el primer pecado, incluso oponiéndose a una virtud menor, suprimió más bien que el segundo, al privar al hombre de la gracia y de la vida eterna. Por tanto, un pecado no es más grave por el hecho que se oponga a una virtud superior.

2. Según el Apóstol (1 Cor 13,13), la caridad es más grande que la fe y la esperanza. Sin embargo, el odio, que se opone a la caridad, no es un pecado más grave que la infidelidad y la desesperación, que se oponen a la fe y la esperanza. Por tanto, no es más grave el pecado que se opone a un bien más grande.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod circumstantiae non se habent nec in virtute nec in peccato sicut differentiae substantiales, alioquin omnis circumstantia constitueretur in genere vel specie virtutis aut peccati; sed magis se habent per modum accidentium, ut supra dictum est. Et praeterea, hoc non est verum quod sublata una differentia essentiali omnes tollantur; sublato enim rationali remanet vivum, ut dicitur in libro De causis, non quidem idem numero, propter destructionem subiecti, sed idem ratione.

### Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum peccatum sit gravius ex eo quod maiori bono opponitur. Et videtur quod non.

1. Quia secundum Augustinum ex hoc aliquid dicitur malum quod adimit bonum; quod ergo plus adimit de bono est magis malum. Sed primum peccatum, etiam si minori virtuti opponatur, plus adimit de bono quam secundum; quia privat hominem gratia et vita aeterna. Non ergo peccatum est ex hoc gravius quod meliori virtuti opponitur.

2. Praeterea. Caritas secundum Apostolum I Cor. XIII est maior fide [et] spe. Odium autem, quod opponitur caritati, non est gravius peccatum quam infidelitas et desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Non ergo peccatum est gravius quod maiori bono opponitur.

---

[210] Véanse los artículos 6 y 7.

[211] Cf. *Liber de Causis* prop. 1. Este libro anónimo, conocido en Occidente desde finales del siglo XII, se basa en el libro de Proclo de Bizancio *Elementatio theologica* y tiene por autor un filósofo árabe, traducido al latín por Gerardo de Cremona (m. 1178). Santo Tomás tiene un comentario a este libro, escrito en 1272.

[212] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.73 a.4.

[213] *Enchiridion* 12: ML 40,237; CC 46,54; BAC IV 476.

3. Que uno peque consciente o inconscientemente es accidental respecto al bien al cual se opone el pecado. Así pues, si un pecado fuese más grave que otro por el hecho de oponerse a un bien más grande, se seguiría que el que peca dándose cuenta no pecaría más gravemente que el que peca no dándose cuenta, lo que es manifiestamente falso.

4. La cantidad de la pena corresponde a la cantidad de la culpa. Ahora bien, se lee que algunos pecados contra el prójimo fueron castigados más gravemente que otros pecados contra Dios; como el pecado de blasfemia que es un pecado contra Dios fue castigado con la simple lapidación, como consta en la Escritura (Lev 24,16), mientras el pecado de cisma fue castigado con la muerte excepcional de muchos, como consta también en la Escritura (Núm 26,10). Por tanto, el pecado que se comete contra el prójimo es más grave que el que se comete contra Dios, si bien el pecado que se comete contra Dios se opone a un bien más grande.

EN CONTRA está que el Filósofo dice en VIII *Ethic.*[214] que así como el bien se opone al mal, así también a lo óptimo se opone lo pésimo.

RESPUESTA. Hay que decir que la gravedad del pecado se puede valorar desde dos perspectivas: de un modo por parte del mismo acto, de otro modo por parte del agente. Ahora bien, por parte del acto es preciso considerar dos cosas, a saber, la especie del acto y su accidente, que anteriormente llamamos circunstancia[215]. Por otra parte, el acto recibe la especie del objeto, como se dijo anteriormente[216].

Por tanto, la gravedad del pecado que recibe de su especie se considera por parte del objeto o materia, y según esta consideración se dice

3. Praeterea. Quod aliquis sciens vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum cui opponitur peccatum. Si ergo ex hoc unum peccatum esset alio gravius quod maiori bono opponitur, sequeretur quod non gravius peccaret qui sciens peccat quam qui peccat ignorans. Quod patet esse falsum.

4. Praeterea. Quantitas poenae respondet quantitati culpae. Sed quaedam peccata quae sunt in proximum gravius leguntur punita quam peccata in Deum commissa: sicut peccatum blasphemiae, quod est peccatum in Deum, punitum est simplici lapidatione, ut habetur Levit. XXIV, peccatum autem schismatis punitum est per inconsuetam mortem multorum, ut habetur Num. XXVI. Ergo gravius [est] peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum, cum tamen maiori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit VIII Ethicorum quod sicut bono opponitur malum, ita optimo opponitur pessimum.

RESPONSIO. Dicendum, quod gravitas peccati potest pensari ex duobus: uno modo ex parte ipsius actus, alio modo ex parte agentis. Ex parte autem actus est duo considerare, scilicet speciem actus et accidens eius, quod supra circumstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex obiecto, sicut iam supra dictum est.

Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua attenditur ex parte obiecti sive materiae, et secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere

---

[214] ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.12 (BK 1160b9).
[215] Véanse los artículos 5 y 8 en el sed contra.
[216] Véase el artículo 2.

que por su género es más grave el pecado que se opone a un bien más grande de virtud[217]. Por lo cual, dado que el bien de la virtud consiste en el orden del amor, como dice Agustín[218], y por otra parte debemos amar a Dios sobre todas las cosas, los pecados que son contra Dios, como la idolatría, las blasfemias y otras cosas del mismo género, han de considerarse gravísimos según su género. En cambio, los pecados que son contra el prójimo, tanto son más graves los unos que los otros cuanto más grande es el bien del prójimo al cual se oponen. Ahora bien, el bien más grande del prójimo es la misma persona del hombre, al cual se opone el pecado de homicidio, que priva de la vida actual del hombre, y el pecado de lujuria, que se opone a la vida del hombre en potencia, porque es un cierto desorden en relación con la generación humana. Por lo cual entre todos los pecados que son contra el prójimo el más grave es el homicidio sobre la base de su género, y en segundo lugar están el adulterio y la fornicación y similares pecados carnales, mientras en tercer lugar están el robo y el atraco y otras cosas del género, mediante los cuales el prójimo es perjudicado en los bienes exteriores. Pero en cada uno de estos géneros hay diversos grados en los cuales es necesario medir el pecado según su género, teniendo en cuenta que el bien opuesto debe ser más o menos amado con amor de caridad.

Sin embargo, por parte de la circunstancia hay también gravedad en el pecado, mas no por su especie sino accidentalmente. De modo semejante también por parte del agente se considera la gravedad del pecado según uno peque más o menos voluntariamente; en efecto, la voluntad es la causa del pecado, como hemos dicho antes[219]. Pero tampoco esta gravedad compete al pecado según su especie. En consecuencia, si la

quod maiori bono virtutis opponitur. Unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata quae sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia et huiusmodi, secundum suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quae sunt in proximum tanto aliqua sunt aliis graviora quanto maiori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum proximi est ipsa persona hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam, et peccatum luxuriae, quod opponitur vitae hominis in potentia, quia est inordinatio quaedam circa actum generationis humanae. Unde inter omnia peccata quae sunt in proximum gravius est homicidium secundum genus suum, et secundum locum tenet adulterium et fornicatio et huiusmodi peccata carnalia, tertium autem locum tenet furtum et rapina et huiusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus. In singulis autem horum generum sunt diversi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum magis vel minus per caritatem debet amari.

Ex parte autem circumstantiae est etiam gravitas in peccato non ex specie sua sed accidentalis. Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato secundum quod magis vel minus voluntarius peccat: voluntas enim est causa peccati, ut supra diximus. Sed haec etiam gravitas non competit peccato secundum suam speciem.

---

[217] El sintagma *bonum virtutis* se entiende no sólo como el bien que la virtud implica, sino también como el bien que la virtud ama e intenta; en este contexto se entiende que la virtud más grande y la raíz de toda virtud es la caridad y el orden del amor tiene su fundamento en Dios, sumo bien, amado más que todas las demás cosas.

[218] Cf. *De civitate Dei* 15 c.22: ML 41,467; CC 48,488; CSEL 40-2,109; BAC XVI-XVII 1051; *De moribus Ecclesiae* 1 c.15 n.25: ML 32,1322; BAC IV 292.

[219] Véanse los artículos 2 y 3.

gravedad del pecado se considera según su especie, un pecado será tanto más grave cuanto mayor sea el bien al que se oponga.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En el pecado se encuentra una doble privación de bien: una formal, por la cual se elimina el orden de la virtud; y en relación a ésta no importa si uno peca por primera o por segunda vez, porque el segundo pecado puede privar actualmente del orden de la virtud más que el primero. Otra, en cambio, es la eliminación del bien que es el efecto del pecado, es decir, la privación de la gracia y de la gloria; y en cuanto a ésta el primer pecado priva más que el segundo; pero este hecho es accidental, porque el segundo no encuentra aquello que halla el primero. Ahora bien, no se deben juzgar las cosas sobre la base de lo que es accidental.

2. La fe y la esperanza son preámbulos en orden a la caridad. Por lo cual la infidelidad que se opone a la fe y la desesperación que se opone a la esperanza se oponen máximamente a la caridad, porque la eliminan hasta en sus raíces.

3. Que uno peque dándose cuenta o no dándose cuenta, si bien es accidental a cualquier pecado concreto en cuanto a su especie, por ejemplo, al robo, sin embargo en cuanto al carácter genérico, es decir, en cuanto es pecado, no es accidental, porque es esencial al pecado el ser voluntario. Por lo cual la ignorancia que disminuye el voluntario disminuye también la razón de pecado.

4. Las penas que son aplicadas por Dios en la vida futura corresponden a la gravedad de la culpa; por lo cual el Apóstol dice que el «juicio de Dios es según verdad en relación con quienes hacen tales cosas» (Rom 2,2). Pero las penas que son infligidas en la vida presente sea por Dios o sea por el hombre no siempre corresponden a la gravedad de la culpa; en efecto, a veces una culpa menor viene castigada temporalmente con una pena más grave en orden a evitar un peligro mayor; en

Et ideo si gravitas peccati attendatur secundum speciem eius, tanto invenitur peccatum gravius quanto maiori bono opponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod in peccato invenitur duplex boni ademptio: una formalis per quam tollitur ordo virtutis; et quantum ad hanc non refert utrum primo vel secundo peccet, quia secundum peccatum potest plus privare de ordine virtutis in actu quam primum. Alia vero est ademptio boni quae est effectus peccati, scilicet privatio gratiae et gloriae; et quantum ad hanc primum peccatum plus tollit quam secundum; sed hoc est per accidens quia secundum non invenit quod primum invenit. Per ea autem quae sunt per accidens non est iudicium de rebus sumendum.

2. Ad secundum dicendum quod fides et spes sunt praeambula ad caritatem. Unde infidelitas quae opponitur fidei, et desperatio quae opponitur spei, maxime opponuntur caritati, quia radicitus eam evellunt.

3. Ad tertium dicendum quod aliquem peccare scientem vel ignorantem licet accidat alicui peccato speciali puta furto quantum ad species eius, tamen quantum ad rationem generis, id est in quantum est peccatum, non accidit, quia de ratione peccati est ut sit voluntarium. Unde ignorantia quae diminuit voluntarium diminuit etiam rationem peccati.

4. Ad quartum dicendum quod poenae quae inferuntur a Deo in futura vita respondent gravitati culpae: unde Apostolus [dicit] Rom. II dicit quod «iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt». Sed poenae quae in praesenti vita infliguntur sive a Deo sive ab homine non semper respondent gravitati culpae: interdum enim minor culpa graviori poena punitur temporaliter propter maius periculum evitan-

efecto las penas de la vida presente se consideran como medicinas[220]. En este sentido, el pecado de cisma es muy perjudicial en las realidades humanas porque destruye todo el orden de la sociedad.

## Artículo 11

## ¿El pecado disminuye el bien de naturaleza en quien peca?[221]

Objeciones por las que parece que no.

1. Ninguna realidad disminuida sigue siendo íntegra. Ahora bien, los bienes naturales permanecen íntegros en los demonios después del pecado, como dice Dionisio en cap. IV *De divinis nominibus*[222]. Por tanto, el bien de la naturaleza[223] no se reduce por el pecado.

2. El accidente no destruye su sujeto[224]. Ahora bien, el mal de la culpa está en el bien de la naturaleza como en su sujeto. Por tanto el mal de la culpa no destruye algo del bien de la naturaleza y, en consecuencia, no lo reduce.

3. Se ha dicho que el bien de la naturaleza se reduce por el mal de la culpa no en cuanto a la sustancia del sujeto, sino en cuanto a la aptitud o a la habilidad.—Pero en contra se dice: la privación no destruye nada de aquello que es común a sí misma y a la forma opuesta. Ahora bien, como la sustancia del sujeto es común a la privación y a la forma, así también la aptitud o la disposición; la privación requiere en efecto en el sujeto la aptitud a la forma opuesta. Por tanto, la privación no destruye nada de la habilidad del sujeto.

dum; poenae enim praesentis vitae quasi medicinae adhibentur. Peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis quia dissolvit totum regimen humanae societatis.

### Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum peccatum diminuat bonum naturae.

Et videtur quod non.

1. Nullum enim diminutum est integrum. Sed bona naturalia manent integra in daemonibus post peccatum, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus. Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

2. Praeterea. Accidens non tollit suum subiectum. Sed malum culpae est in bono naturae sicut in subiecto. Ergo malum culpae non tollit aliquid a bono naturae; et ita non diminuit ipsum.

3. Sed dicebat quod bonum naturae diminuitur per malum culpae non quantum ad substantiam subiecti sed quantum ad aptitudinem sive ad habilitatem.—Sed contra. Privatio nihil tollit de eo quod est commune sibi et formae oppositae. Sed sicut substantia subiecti est communis privationi et formae, ita etiam aptitudo sive habilitas: requirit enim privatio in subiecto aptitudinem ad formam oppositam. Ergo privatio nihil tollit de habilitate subiecti.

---

[220] Cf. Aristóteles, *Ethic.* 2 c.3 (Bk 11a4b17), como se dice en *Summa* 1-2 q.87 a.2.

[221] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.85 a.1.

[222] *De divinis nominibus* 4 n.23: MG 3,725C.

[223] El bien de la naturaleza del hombre es el conjunto de sus principios constitutivos, la inteligencia, la voluntad y las potencias inferiores, pero también la inclinación a la virtud. Cf. *Summa* 1 q.81 a.3 ad 2.

[224] El sujeto es la sustancia individual, que existe en sí misma, distinta y no mezclada con otras realidades, y en donde se hallan los accidentes.

4. Reducir es un cierto padecer[225]; con todo, padecer implica recibir; en cambio actuar implica más bien producir; en consecuencia nada se reduce por el propio acto. Ahora bien, el pecado consiste en un acto. Por tanto, con el pecado no se reduce el bien de la naturaleza de quien peca.

5. Se ha respondido que el pecado es el acto de la potencia que no se reduce en sí misma, sino sólo en su habilidad.—En contra se dice que una cosa padece no sólo si se le sustrae algo que pertenece a su sustancia, sino también si se le sustrae su accidente; en efecto, se dice que el agua padece no sólo cuando pierde la forma sustancial, sino también cuando calentada pierde la frialdad. Ahora bien, la habilidad es un accidente de la potencia. Por tanto si se reduce la habilidad, la misma potencia padecerá por parte de su acto. Lo cual parece imposible, según lo dicho anteriormente[226].

6. En las realidades naturales el agente padece. Sin embargo, no padece en cuanto actúa, dado que actúa en cuanto está en acto, sino en cuanto está en potencia, como el aire actualmente caliente se resfría por el agua en cuanto está frío en potencia, mientras calienta el agua en cuanto está actualmente caliente. Ahora bien, es universalmente verdadero en todas las cosas que nada está en acto y en potencia bajo el mismo aspecto; por tanto, ninguna cosa padece en cuanto actúa. En consecuencia, tampoco el que peca se reduce en su ser natural por la propia acción pecaminosa.

7. Disminuir es un cierto actuar. Ahora bien, el acto no actúa; en efecto, se daría un proceso hasta el infinito, dado que todo aquello que actúa causa un acto. Siendo, por tanto, el pecado un cierto acto, parece que el pecado no disminuye el bien de la naturaleza.

8. Siendo la disminución un cierto movimiento, disminuir es moverse. Ahora bien, ninguna cosa se mueve a sí misma, y por otra parte

4. Praeterea. Diminui quoddam pati est; pati autem in suscipiendo est, agere autem [in] emittendo magis; nihil ergo diminuitur secundum actum suum. Sed peccatum in actu consistit. Ergo per peccatum non diminuitur bonum naturae peccantis.

5. Sed dicebat quod peccatum est actus potentiae, quae non diminuitur, sed sola eius habilitas.—Sed contra. Pati dicitur aliquid non solum si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia eius, sed etiam si subtrahatur ei accidens eius: aqua enim pati dicitur non solum cum amittit formam substantialem, sed etiam cum calefacta frigiditatem amittit. Habilitas autem est accidens potentiae; ergo si diminuatur habilitas, ipsa potentia patietur per actum proprium. Quod videtur impossibile secundum praedicta.

6. Praeterea. In rebus naturalibus agens patitur. Non tamen patitur secundum quod agit, nam agit quidem secundum quod est actu, patitur autem secundum quod est in potentia:; sicut aer actu calidus infrigidatur per aquam in quantum est frigidus in potentia; calefacit autem aquam in quantum est actu calidus. Sed hoc est communiter verum in omnibus, quod nihil secundum idem est actu et potentia; nihil ergo patitur secundum quod agit. Neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per propriam actionem peccati.

7. Praeterea. Diminuere est agere quoddam. Sed actus non agit: esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit actum causet. Cum igitur peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae.

8. Praeterea. Cum diminutio sit motus quidam, diminuere movere est. Nihil autem movet se ipsum; moveret autem se ipsum aliquid si per suam actionem

[225] Cf. ARISTÓTELES, *Physica* 7 c.2 (BK 243a6-10).
[226] Véanse las objeciones 2 y 3 de este artículo.

una cosa se movería a sí misma si fuera movida por la propia acción. Por tanto, el que peca no se reduce en su bien de naturaleza por parte de su acción de pecado.

9. Dionisio dice en cap. IV *De divinis nominibus*[227] que el mal no actúa si no es en virtud del bien. Ahora bien, el pecado en virtud del bien no corrompe el bien de la naturaleza, porque la virtud del bien no es corruptiva, sino más bien saludable[228]. Por tanto, el pecado no reduce el bien de la naturaleza.

10. Agustín dice en *Enchiridion*[229] que en el bien y en el mal falla la regla de los dialécticos que dice que los opuestos no están juntos; pero no fallaría si el mal no estuviera en el bien opuesto a él; pero el pecado se encuentra en el bien de la naturaleza a él opuesto como en su sujeto. Ahora bien, ningún accidente disminuye el propio sujeto. Por tanto, el pecado no disminuye el bien de la naturaleza ni siquiera en cuanto le es opuesto.

11. Si el pecado disminuyera el bien de la naturaleza, reduciría el libre albedrío, en el cual consiste sobre todo el pecado. Ahora bien, Bernardo dice en la obra *De libero arbitrio*[230] que el libre albedrío no padece detrimento en los condenados. Por tanto, el bien de la naturaleza no mengua por el pecado.

12. Si el pecado disminuye la habilidad natural para el bien, es por parte del sujeto o por parte del bien para el cual el sujeto es hábil: entre el sujeto y el bien la habilidad se considera como una cierta realidad intermedia. Pero no la disminuye por parte del sujeto, como tampoco dismi-

moveretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturae per suam actionem peccati.

9. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod malum non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturae, quia virtus boni non est corruptiva sed salvativa magis. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae.

10. Praeterea. Augustinus dicit in Enchiridion quod in bono et malo fallit dialecticorum regula quae dicit quod opposita non sunt simul; non autem falleret nisi malum esset in bono sibi opposito; est ergo peccatum in bono naturae sibi opposito sicut in subiecto. Sed nullum accidens diminuit suum subiectum. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae etiam secundum quod est ei oppositum.

11. Praeterea. Si peccatum diminueret bonum naturae, diminueretur libertas arbitrii in quo praecipue peccatum consistit. Sed Bernardus dicit in libro De libero arbitrio quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

12. Praeterea. Si peccatum diminuit habilitatem naturalem ad bonum, aut ex parte subiecti aut ex parte boni ad quod subiectum est habile: inter haec enim duo habilitas consideratur quasi medium quoddam. Non autem diminuit ipsam ex parte subiecti, sicut nec ipsum subiectum; secundum autem quod coniungitur cum bono virtutis vel gratiae, videtur habilitas praedicta pertinere ad genus moris. Sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturae.

---

[227] *De divinis nominibus* 4 n.32: MG 3,732C. El mal no puede ser causa por sí mismo de un efecto, porque la privación en cuanto tal no es causa de ningún acto, sino accidentalmente. Cf. *Cont. Gent.* 3,14.

[228] Cf. Ps.-Dionisio, *De divinis nominibus* 4 n.19: MG 3,716C.

[229] *Enchiridion* 14: ML 40,238; CC 46,55; BAC IV 480; cf. también Pedro Lombardo, *Sententiae* 2 d.34 c.5 n.1.

[230] *De gratia et libero arbitrio* 9 n.28: ML 182,1016B.

nuye el mismo sujeto, pues en cuanto se junta con el bien de la virtud o de la gracia parece que la predicha habilidad pertenece al género de las realidades morales. Por tanto, así de ninguna manera el bien de la naturaleza se reduce por el pecado.

13. Agustín dice en *Super Genesim ad litteram*[231] que la infusión de la gracia es como una iluminación y en consecuencia el pecado es como un oscurecimiento de la mente. Ahora bien, las tinieblas no quitan en el aire la disposición para la luz. Por tanto, tampoco el pecado quita algo de la disposición para la gracia.

14. La disposición natural para el bien parece ser la misma cosa que la justicia natural; con todo, la justicia es una cierta rectitud de la voluntad, como dice Anselmo en la obra *De veritate*[232]. Ahora bien, la rectitud no puede reducirse, porque toda realidad recta es establemente recta. Por tanto, tampoco el bien de la naturaleza que es la disposición natural se reduce por el pecado.

15. Agustín dice en *De immortalitate animae*[233] que cambiado algo se cambia lo que se halla en esa cosa; ahora bien, la disminución es una cierta especie de movimiento; por tanto disminuido el sujeto se reduce el accidente que hay en él. Pero la culpa está en el bien de la naturaleza como en el sujeto. Por tanto, si la culpa reduce el bien de la naturaleza, se disminuye a sí misma, lo que es contradictorio.

16. Según el Filósofo en II *Ethic.*[234] en el alma hay tres cosas: potencia, hábito y pasión. Ahora bien, la pasión no mengua por el pecado, antes bien aumenta por los pecados, por lo que San Pablo habla de las pasiones de los pecados (Rom 7,5); el hábito de la virtud por su parte se pierde totalmente por el pecado, mientras la potencia permanece plenamente. Por tanto, no hay en el alma algún bien de la naturaleza que disminuya por el pecado.

13. Praeterea. Augustinus dicit VIII Super Genesim ad litteram quod infusio gratiae est sicut illuminatio, et per consequens peccatum est sicut obtenebratio mentis. Sed tenebra non tollit ab aere habilitatem ad lumen. Ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habilitate ad gratiam.

14. Praeterea. Habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem quod iustitia naturalis; iustitia autem est rectitudo quaedam voluntatis, ut Anselmus dicit in libro De veritate. Rectitudo autem non potest diminui, quia omne rectum aequaliter est rectum. Ergo neque bonum naturae quod est habilitas naturalis diminuitur per peccatum.

15. Praeterea. Augustinus dicit in libro De immortalitate animae quod mutato aliquo mutatur id quod in eo est; sed diminutio est quaedam species motus; ergo diminuto subiecto diminuitur accidens quod in eo est. Sed culpa est in bono naturae sicut in subiecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturae, diminuit semetipsam; quod est inconveniens.

16. Praeterea. Secundum Philosophum in II Ethicorum tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. Sed passio non diminuitur per peccatum: quinimmo per peccata multiplicatur, unde et «passiones peccatorum» dicuntur, Rom. VII; habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum, potentia autem totaliter manet. Nullum ergo bonum naturae est in anima quod per peccatum diminuatur.

---

[231] *De Genesi ad litteram* 8 c.12 n.26: ML 34,383; CSEL 28-1,250; BAC XV 976.
[232] *De veritate* 12: ML 158,482B.
[233] *De immortalitate animae* 2: ML 32,1022; BAC XXXIX 17.
[234] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.4 (Bk 1105b20).

EN CONTRA está: 1. El versículo del Evangelio: *Le llenaron de heridas y se fueron* (Lc 10,30), sobre el cual la Glosa dice[235] que con los pecados se viola la integridad de la naturaleza humana. Ahora bien, la integridad no es violada a no ser por su disminución. Por tanto, el pecado reduce el bien de la naturaleza.

2. Agustín dice en XI *De civitate Dei*[236] que el vicio es un mal porque hiere a la naturaleza buena. Lo que no sería si no perdiera algo. Por tanto mengua el bien de la naturaleza.

3. Agustín dice en VI de *Musica*[237] que el alma se debilita más por el pecado. Por tanto, el bien de la naturaleza disminuye en ella por el pecado.

4. La criatura racional se ordena a la gracia como el ojo a la luz. Ahora bien, el ojo que permanece en tinieblas se hace menos hábil para ver la luz; por tanto, el alma que permanece mucho tiempo en el pecado se indispone más para recibir la gracia. Y así el bien de la naturaleza, que es la disposición, disminuye por el pecado.

RESPUESTA. Hay que decir que, dado que menguar es una forma de actuar, es preciso considerar de cuántos modos se dice que una cosa actúa para saber de qué modo el pecado reduce el bien de la naturaleza. Ahora bien, se dice propiamente que actúa el mismo agente que produce el acto, impropiamente, en cambio, aquello por lo que el agente actúa; de este modo se dice propiamente que el pintor blanquea la pared, pero dado que la blanquea mediante la blancura, se ha comenzado a decir que también la blancura blanquea[238]. Hay, pues, tantas maneras de decir que el agente actúa propiamente, cuantas de decir también, abusivamente, que actúa eso por lo que el agente actúa. Con

SED CONTRA est quod Luc. X super illud «et plagis impositis abierunt», dicit Glossa quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

2. Praeterea, Augustinus dicit XI De civitate Dei quod vitium est malum quia nocet naturae bonae. Quod non esset, nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturae.

3. Praeterea, Augustinus dicit in VI Musicae, quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuitur ergo bonum naturae in ipsa per peccatum.

4. Praeterea, Creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndam lucem; ergo anima diu in peccato manens fit minus habilis ad percipiendam gratiam. Et ita bonum naturae quod est habilitas diminuitur per peccatum.

RESPONSIO. Dicendum, quod quia diminuere est quoddam agere, considerandum est quot modis aliquid agere dicatur, ut sciatur qualiter peccatum bonum naturae diminuat. Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens quod actum producit, abusive autem id quo agens agit: sicut proprie quidem pictor facit album parietem; sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici quod albedo facit album. Quotcumque igitur modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusive id quo agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere aliquid et per se et

---

[235] Cf. *Glossa ordinaria* h.l.: ML 92,468D-469A.

[236] Propiamente en *De civitate Dei* 12 c.6: ML 41,353; CC 48,360; CSEL 40-1,574; BAC XVI-XVII 800.

[237] *De musica* 6 c.5 n.14: ML 32,1170; BAC XXXIX 305.

[238] Ejemplo parecido en ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.2 (Bk 1013b6-7).

todo, se dice que el agente principal realiza algo ya sea por sí mismo, ya sea accidentalmente; por sí mismo, cuando actúa según la propia forma; accidentalmente, en cambio, cuando actúa removiendo el obstáculo[239]; como por sí mismo ilumina la casa el sol; accidentalmente, en cambio, también quien abre la ventana, que era obstáculo para la luz[240].

Además, se dice que el agente principal hace algo directamente y algo consiguientemente, como el que engendra en primer lugar da la forma, consecuentemente en cambio da el movimiento y todo aquello que sigue a la forma, por lo cual se dice que el que engendra mueve los cuerpos pesados y ligeros, como se afirma en VIII *Physic.*[241]. Ahora bien, lo que se ha dicho en los efectos positivos se entiende de modo semejante en cuanto a los efectos privativos; en efecto, el que corrompe y el que disminuye es el que mueve así como el que engendra y el que aumenta. Por lo que se puede sostener claramente que como el que remueve el obstáculo de la luz se dice que ilumina accidentalmente —y también la misma remoción del obstáculo, impropiamente con todo—, así también quien pone el obstáculo a la luz se dice que oscurece —y también el obstáculo mismo.

Sin embargo, así como la luz se difunde por el sol en el aire, así la gracia se infunde por Dios en el alma; ella está ciertamente por encima de la naturaleza del alma, y con todo en la naturaleza del alma y en cualquier criatura racional hay una cierta disposición a la recepción de la gracia, y mediante la recepción de la gracia se fortifica el alma para sus actos debidos. Con todo, el pecado es un cierto obstáculo interpuesto entre el alma y Dios, según lo escrito: *Vuestros pecados colocaron un valladar entre vosotros y vuestro Dios* (Is 59,2)[242]. Y el motivo de esto es que así como el aire interno de la casa no es iluminado por el sol si no da directamente al sol, y esto se llama obstáculo de la iluminación que impide tal relación

per accidens; per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit removendo prohibens: sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero et qui aperit fenestram quae erat obstaculum lumini. Rursus, principale agens dicitur aliquid agere primo et aliquid consequenter: sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum et omnia quae consequuntur ad formam; unde generans dicitur movens gravium et levium, ut dicitur in VIII Physicorum Quod autem dictum est in effectibus positivis, similiter oportet intelligi quantum ad effectus privativos: sic enim corrumpens et diminuens est movens sicut et generans et augens. Unde manifeste accipi potest quod sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, et etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen, ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, et etiam ipsum obstaculum.

Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animae; quae quidem est supra naturam animae, et tamen in natura animae vel cuiuscumque creaturae rationalis est aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Is. LIX: «Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum». Cuius ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole nisi directe aspiciat solem, et hoc dicitur illuminationis obstaculum quod

---

[239] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (BK 255b24).

[240] Ejemplo tomado de S. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* ps.118 sermo 18 n.4: ML 37,1553; CC 40,1257; BAC XXII 116.

[241] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (BK 256a1).

[242] Según la versión de los LXX, cf. S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 59,2: ML 24,576A.

directa, así el alma no puede ser iluminada por Dios mediante la recepción de la gracia si no se convierte directamente a Él. Pero el pecado impide esta conversión, dado que coloca al alma en sentido opuesto, es decir, hacia aquello que es contra la ley de Dios. Por lo cual es evidente que el pecado es cierto obstáculo que impide la recepción de la gracia.

Ahora bien, todo obstáculo a alguna perfección o forma, al mismo tiempo que excluye la forma o cualquier perfección, hace al sujeto menos adaptado o hábil para la recepción de la forma. Y además, consecuentemente, impide el efecto de la forma o de la perfección en el sujeto, y sobre todo si aquel obstáculo fuera algo inherente, a modo de hábito o de acto. Es, en efecto, evidente que lo que se mueve con un movimiento no se mueve al mismo tiempo con el movimiento contrario, e incluso se hace menos apto o dispuesto a moverse con el movimiento contrario; de modo semejante, también lo que es caliente es menos apto para ser frío; en efecto, recibe más difícilmente la impresión del frío. Así pues, el pecado, que es un obstáculo a la gracia, no sólo excluye la gracia, sino incluso hace al alma menos apta o dispuesta para la recepción de la gracia; y así disminuye la aptitud o la disposición para la gracia.

Por lo cual, siendo tal disposición un cierto bien de la naturaleza, el pecado disminuye el bien de la naturaleza. Y porque la gracia perfecciona la naturaleza[243], sea en cuanto al entendimiento, sea en cuanto a la voluntad y a las partes inferiores del alma capaces de obedecer a la razón, a saber, el irascible y el concupiscible[244], se dice que el pecado, exclu-

huiusmodi respectus rectitudinem impedit, ita anima non potest illuminari a Deo per gratiae susceptionem nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem.

Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formae simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque facit susceptivum minus aptum vel habile ad formae receptionem; et ulterius per consequens impedit effectus formae vel perfectionis in subiecto, et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhaerens, habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur: similiter etiam quod est calidum est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem: et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem ad gratiam.

Unde, cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum naturae. Et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem

---

[243] Es éste uno de los grandes principios teológicos de Santo Tomás de Aquino, donde se advierte la armonía entre Dios Creador y Dios Redentor, de tal modo que la gracia de la redención lleva a la plenitud el designio de la creación. Cf. *Summa* 1 q.1 a.8; *Cont. Gent.* 2 c.55.

[244] El entendimiento o la razón manda al irascible y al concupiscible con un poder político, no despótico, pues pueden resistir a la razón. La obligación moral, propia del hombre, no es arbitraria, ni represiva, sino en cuanto relacionada con el último fin, sumo bien y fuente de felicidad, es ordenada y respetuosa con la naturaleza racional y libre del hombre. Nos encontramos en los antípodas de esa opinión moderna que habla de la oposición entre felicidad y deber moral; la renuncia que implica la vida moral es aparente, pues el orden ético lleva siempre a la felicidad. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13 (Bk 1102b30s); STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.81 a.3 ad 2.

yendo la gracia y tales ayudas para la naturaleza, hiere la naturaleza. Por lo cual la ignorancia, la malicia y otras cosas similares se llaman heridas de la naturaleza consiguientes al pecado.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El bien de la naturaleza permanece íntegro en cuanto a la sustancia del bien natural, pero a causa del pecado se reduce la aptitud para la gracia, como se ha dicho[245]; y ésta es un cierto bien de la naturaleza.

2. Si bien el accidente no destruye la sustancia de su sujeto, puede, con todo, reducir la disposición para otro accidente, como el calor disminuye la disposición para el frío; y así pasa en nuestro caso, como se ha dicho[246].

3. Según Aristóteles en III *Physic.*[247], lo que es sano en potencia y lo que es enfermo en potencia es la misma realidad en cuanto al sujeto, debido a la única sustancia del sujeto que está en potencia a una y a otra cosa, pero difieren en cuanto a la razón, porque la naturaleza de la potencia se recibe del acto. Así pues, el pecado no reduce la disposición a la gracia por la parte que radica en la esencia del alma —ella es en efecto un único sujeto común a contrarios— sino por aquella parte que se ordena al opuesto, en cuanto es diferente.

4. Al acto moral concurren los actos de muchas potencias del alma, algunas de las cuales mueven a otras, como el entendimiento mueve a la voluntad y la voluntad mueve al irascible y al concupiscible. Ahora bien, el que mueve imprime algo en lo que es movido. Por lo que es evidente que en el acto moral no se da la sola emisión sino también la recepción, y por este motivo mediante los actos morales puede causarse algo en el agente, como un hábito o una disposición o también algo opuesto a tales realidades.

dico et concupiscibilem, peccatum excludendo gratiam [et] huiusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia et huiusmodi dicitur quaedam naturae vulnera consequentia ex peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum naturae integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis, sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam ut dictum est; quae quidem est quoddam bonum naturae.

2. Ad secundum dicendum quod accidens etsi non tollat substantiam sui subiecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens; sicut calor diminuit habilitatem ad frigus; et ita est in proposito, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in III Physicorum potentia sanum et potentia aegrum est idem subiecto propter unam substantiam subiecti quae est in potentia ad utrumque, differunt tamen ratione, quia ratio potentiae sumitur ab actu. Sic igitur peccatum non diminuit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicatur in substantia animae, —sic enim communis est una existens contrariorum—, sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum prout differens est.

4. Ad quartum dicendum quod ad actum moralem concurrunt actus multarum potentiarum animae, quarum quaedam sunt motivae aliarum, sicut intellectus movet voluntatem et voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Movens autem imprimit aliquid in motum. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio sed etiam receptio: et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente, ut habitus vel dispositio vel etiam aliquid oppositum his.

---

[245] Véase el cuerpo del artículo.
[246] Ibíd.
[247] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 (BK 201a35-b4).

5. Concedemos lo dicho[248].

6. La acción natural consiste sólo en la emisión, por lo cual la acción natural no causa nada en el agente, sobre todo en los agentes sencillos que no se componen de agente y paciente o del que mueve y de lo movido; en efecto, en aquellos que son compuestos de este modo parece que la situación sea la misma que en los actos morales.

7. Que el acto hace algo no se dice propiamente sino abusivamente, porque el acto es aquello mediante lo que el agente actúa.

8. Ninguna cosa se mueve a sí misma bajo el mismo aspecto, pero según sus diversas partes nada lo impide, como se enseña en VIII *Physic.*[249]; y así sucede en el acto moral, como se ha dicho[250].

9. Un cierto bien particular corrompe a otro bien particular debido a la contrariedad que tiene en relación a él, y así nada impide que el mal, en cuanto actúa en virtud de un bien particular, sea corruptivo de otro bien, como el frío corrompe el calor; y de este modo el pecado corrompe el bien de la justicia, convirtiéndose a un bien desmedido y desordenado, y consiguientemente reduce la aptitud para la justicia.

10. El bien y el mal pueden considerarse de dos modos: de un modo según la noción común de bien y mal, y así cualquier mal se opone a cualquier bien; y de este modo Agustín dice que falla la regla de los Dialécticos, porque el mal está en el bien. De otro modo pueden ser considerados según la noción especial de este o de aquel bien o mal, y así no cualquier mal se opone a cualquier bien, sino éste a aquél, como la ceguera a la vista y la destemplanza a la templanza; y

5. Quintum concedimus.

6. Ad sextum dicendum quod actio naturalis consistit in emissione tantum: unde actio naturalis nihil causat in agente, maxime in simplicibus agentibus quae non sunt composita ex agente et patiente vel movente et moto; in his enim quae sic composita sunt videtur eadem ratio esse quae est in actibus moralibus.

7. Ad septimum dicendum quod actus non proprie dicitur agere sed abusive, quia est quo agens agit.

8. Ad octavum dicendum quod nihil secundum idem movet se ipsum, sed secundum diversas partes nihil prohibet, ut patet in VIII Physicorum; et sic accidit in actu morali, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum quod aliquod bonum particulare est corruptivum alterius boni particularis propter contrarietatem quam habet ad ipsum, et sic nihil prohibet malum prout agit in virtute boni particularis esse alterius boni corruptivum, sicut frigidum est corruptivum calidi; et hoc modo peccatum corrumpit bonum iustitiae, convertendo se ad aliquod bonum sine modo et ordine, et per consequens diminuit aptitudinem ad iustitiam.

10. Ad decimum dicendum quod bonum et malum possunt dupliciter considerari: uno modo secundum communem rationem boni et mali, et sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono; et ita dicit Augustinus fallere dialecticorum regulam, dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem huius vel illius boni vel mali, et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hoc

---

[248] Admitir lo afirmado en la objeción es fundamental en el razonamiento de todo el artículo; en efecto, si se reduce la disposición para la gracia, se reduce también el bien de la naturaleza que es la misma potencia en su actuar.

[249] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 (Bk 257a33ss).

[250] Véase la respuesta a obj. 4.

de este modo el mal no se halla nunca en el bien a él opuesto, y en esto no falla la regla de los Dialécticos[251].

11. El libre albedrío no sufre detrimento en los condenados en cuanto a la libertad, que no puede aumentarse o reducirse; sufre con todo detrimento en cuanto a aquella libertad que procede de la culpa y de la desgracia[252].

12. La disposición para la gracia se tiene plenamente por parte de la naturaleza incluso en cuanto se ordena al bien moral.

13. El pecado no es pura privación como las tinieblas, sino algo positivo, y por tanto se considera como un obstáculo a la gracia; pero la misma privación de la gracia es como las tinieblas; ahora bien, el obstáculo reduce la aptitud, como se ha dicho[253].

14. La disposición para la gracia no se identifica con la justicia natural, sino que es el orden del bien natural a la gracia. Y tampoco es verdadero que la justicia natural no puede menguar; en efecto, la rectitud puede menguar en el sentido que lo que era recto en cuanto al todo, en cualquier parte se pervierte; y de este modo la justicia natural disminuye en cuanto a algo que se tuerce; por ejemplo, en aquel que comete fornicación la justicia natural se tuerce en cuanto a la dirección de los deseos, y así en los otros casos. En ninguno, con todo, la justicia natural se corrompe del todo.

15. Lo que está en algo se mueve con el movimiento de aquello en lo que se encuentra en cuanto a aquello en lo que de él depende, no en cuanto a otra cosa; en efecto, el alma existente en el cuerpo depende del

huic, ut caecitas visui et intemperantia temperantiae; et hoc modo malum nunquam est in bono sibi opposito, nec in hoc fallit dialecticorum regula.

11. Ad undecimum dicendum quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem, quae non intenditur aut remittitur; sed patitur detrimentum quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria.

12. Ad duodecimum dicendum quod habilitas ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturae etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris.

13. Ad tertium decimum dicendum quod peccatum non est privatio pura sicut tenebra, sed est aliquid positive et ideo se habet ut quoddam obstaculum gratiae, sed ipsa privatio gratiae se habet ut tenebra: obstaculum autem diminuit habilitatem, ut dictum est.

14. Ad quartum decimum dicendum quod habilitas ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod iustitia naturalis diminui non possit: rectitudo enim secundum hoc diminui potest quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curvetur: et hoc modo iustitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur; puta in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis iustitia quantum ad directionem concupiscentiarum et sic de aliis. In nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur.

15. Ad quintum decimum dicendum quod id quod est in aliquo movetur ad motum eius in quo est quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud:

---

[251] La ceguera no está en el bien opuesto que es la vista, porque si se da una cosa no puede darse la otra; en este caso la ceguera no está, pues, en el bien opuesto, sino en el bien que es el ojo o que es el animal.

[252] He aquí los dos sentidos de la libertad en Santo Tomás de Aquino: la libertad de elección entre opuestos y la elección de lo que impide la felicidad, es decir, la libertad de la culpa y la desgracia. Cf. *Summa* 1 q.8 a.1 y 2; a.2 ad 3; S. BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio* 3 n.6-7: ML 182,1005; P. LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.25 c.8.

[253] Véase el cuerpo del artículo.

cuerpo en cuanto al lugar, no con todo en cuanto al ser ni en cuanto a la cantidad, entonces *per accidens* se mueve localmente con el movimiento del cuerpo; con todo, el alma no se reduce si se reduce el cuerpo, ni se corrompe si se corrompe el cuerpo. Ahora bien, el mal de la culpa no tiene la cantidad sobre la base del bien de la naturaleza o del individuo, sino más bien sobre la base del mal de la naturaleza, como la enfermedad tiene la cantidad por el alejamiento de la natural aptitud del cuerpo; por lo cual el mal de la culpa no se reduce si se reduce el bien de la naturaleza, como tampoco la enfermedad se reduce si se debilita la naturaleza, más bien aumenta.

16. En la potencia se incluye también la disposición o aptitud al bien de la gracia; disposición que ciertamente disminuye, como se ha dicho[254], si bien la potencia misma no se reduce.

## Artículo 12

### ¿Puede el pecado corromper totalmente el bien de la naturaleza?[255]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Todo lo que es finito, por continua reducción puede desaparecer[256]. Pero el bien de la naturaleza, que es la aptitud, es algo finito, al ser creado. Por tanto, si disminuye a causa del pecado, como se ha dicho[257], puede desaparecer totalmente.

2. El bien de la naturaleza, que es la disposición para la gracia[258], parece que disminuye o se elimina mediante el alejamiento de la gracia.

anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse nec quantum ad quantitatem; et ideo per accidens movetur localiter moto corpore, non tamen diminuitur anima diminuto corpore nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem culpae non habet quantitatem ex bono naturae sed magis per recessum a bono naturae, sicut aegritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis; unde malum culpae non diminuitur diminuto bono naturae, sicut neque morbus diminuitur debilitata natura, sed magis augetur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod in potentia includitur etiam habilitas sive aptitudo ad bonum gratiae; quae quidem habilitas diminuitur, ut dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

### Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

Et videtur quod sic.

1. Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum naturae quod est habilitas est quoddam finitum, cum sit creatum. Ergo si diminuitur per peccatum, ut dictum est, totaliter potest auferri.

2. Praeterea. Bonum naturae quod est habilitas ad gratiam videtur diminui vel tolli per aversionem a gratia. Aversio autem habet statum, et non procedit in infinitum,

---

[254] Ibíd.

[255] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.34 a.5; *Cont. Gent.* 3 c.12; *Summa* 1 q.48 a.4; 1-2 q.85 a.2.

[256] Cf. Aristóteles, *Phys.* 1 c.4 (Bk 187b25s), como se lee en Sto. Tomás, *In Sent.* 2 d.34 a.5 obi.1.

[257] Véase el artículo 11.

[258] El sintagma «el bien de la naturaleza, que es la disposición para la gracia» se expresa en otros momentos por Santo Tomás como «natural inclinación a la virtud» (cf. *Summa*

Ahora bien, el alejamiento tiene un límite y no procede hasta el infinito, porque la conversión que se le opone tiene un límite; en efecto, no hay en el hombre una caridad infinita. Por tanto la disminución del bien natural tiene un límite; que no se daría si permaneciera siempre algo del bien de la naturaleza, porque el bien de la naturaleza es siempre capaz de reducirse por el pecado. Por consiguiente, parece que el bien de la naturaleza pueda ser eliminado totalmente por el pecado.

3. La privación elimina totalmente la aptitud; en efecto, el ciego de ningún modo es capaz de ver. Ahora bien, la culpa es una cierta privación. Por tanto, parece que priva totalmente del bien de la naturaleza que es la aptitud.

4. El pecado es oscuridad espiritual, como dice el Damasceno[259]. Ahora bien, la tiniebla puede excluir completamente la luz. Por tanto, la culpa puede excluir completamente el bien.

5. Así como se relaciona el bien de la gracia con el mal de la naturaleza, así también se relaciona el mal de la culpa con el bien de la naturaleza. Ahora bien, con la gracia puede eliminarse todo el mal de la naturaleza, a saber, la concupiscencia que es una inclinación a la culpa[260], como aparece claro en los bienaventurados. Por tanto, con el mal de la culpa puede ser eliminado todo el bien de la naturaleza, que es la disposición para la gracia.

6. La disposición para la gracia no puede permanecer donde se da la imposibilidad de conseguir la gracia. Ahora bien, el estado de condenación, al cual se llega por la culpa, implica la imposibilidad de conseguir la gracia. Por tanto mediante la culpa puede eliminarse todo el bien de la naturaleza que es la disposición para la gracia.

quia conversio quae ei opponitur statum habet: non enim est in homine caritas infinita. Ergo diminutio boni naturalis statum habet; quod non esset si semper aliquid de bono naturae remaneret, quia bonum naturae semper natum est diminui per peccatum. Ergo videtur quod bonum [naturae] totaliter per peccatum tolli possit.

3. Praeterea. Privatio totaliter tollit habilitatem: caecus enim nullo modo est habilis ad videndum. Sed culpa est quaedam privatio. Ergo videtur quod totaliter tollat bonum naturae quod est habilitas.

4. Praeterea. Peccatum est tenebra spiritualis, ut Damascenus dicit. Sed tenebra totaliter potest excludere lucem. Ergo totaliter potest culpa excludere bonum.

5. Praeterea. Sicut se habet bonum gratiae ad malum naturae, ita se habet malum culpae ad bonum naturae. Sed per gratiam excludi potest totum malum naturae, idest fomes qui est inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. Ergo per malum culpae potest tolli totum bonum naturae quod est habilitas ad gratiam.

6. Praeterea. Ibi habilitas ad gratiam remanere non potest ubi est impossibilitas gratiam consequendi. Sed status damnationis, ad quam pervenitur per culpam, inducit impossibilitatem consequendi gratiam. Ergo per culpam potest tolli totum bonum naturae quod est habilitas ad gratiam.

---

1-2 q.85 a.1-2), como «inclinación al bien de la virtud» (ibíd. 1-2 q.85 a.3), o como «aptitud del alma para la gracia» (ibíd. 1 q.48 a.4); no estamos ante distintas opiniones, sino ante diversas manifestaciones de la misma verdad: la inclinación o disponibilidad a acoger el don de la gracia es un bien que pertenece a la naturaleza del hombre. Por todas partes se manifiesta la bondad de Dios con el hombre, destinado a la felicidad mediante la acogida del Sumo Bien, Dios, nuestro Señor, Creador y Salvador.

[259] Cf. *De fide orthodoxa* 2 c.4: MG 94,876A; Bet 75.

[260] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.30 q.8 n.2.

7. Dionisio dice en cap. IV *De divinis nominibus*[261] que el mal es la carencia de la aptitud natural; lo que parece competir sobre todo al mal de culpa. Por tanto, parece que el bien de la naturaleza, que es la aptitud, se pierde completamente por el pecado.

8. Todo lo que pone fuera del estado de la naturaleza parece que quita el bien de la naturaleza. Ahora bien, el pecado pone al que peca fuera del estado de la naturaleza; en efecto, dice el Damasceno[262] que pecando el ángel cayó desde aquello que era según la naturaleza a lo que está fuera de la naturaleza. Por tanto, el pecado elimina el bien de la naturaleza.

9. La privación no elimina a no ser lo que existe. Ahora bien, la gracia no fue en los ángeles antes del pecado[263]. Por tanto el pecado del ángel no eliminó el bien de la gracia, aunque queda que eliminara el bien de la naturaleza.

10. La disminución es un cierto movimiento. Con todo, el movimiento del todo y de la parte es el mismo, como el de un terrón y el de toda la tierra, como se dice en IV *Physic.*[264]. Por tanto, si algo del bien de la naturaleza disminuye por el pecado, todo el bien de la naturaleza puede eliminarse por el pecado.

EN CONTRA está que, mientras permanece la voluntad, permanece la disposición para el bien. Ahora bien, el pecado no destruye la voluntad, más bien radica en la voluntad. Por tanto, parece que el pecado no puede destruir todo el bien de la naturaleza, que es la disposición.

RESPUESTA. Hay que decir que es imposible que mediante el pecado se destruya completamente el bien de la naturaleza que es la aptitud o

7. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod malum est defectus naturalis habitudinis. Quod maxime videtur competere malo culpae. Ergo videtur quod totaliter bonum naturae quod est habilitas per peccatum deficiat.

8. Praeterea. Quidquid ponit aliquid extra statum naturae, videtur tollere bonum naturae. Sed peccatum ponit peccantem extra statum naturae: dicit enim Damascenus quod Angelus peccans cecidit ab eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam. Ergo peccatum tollit bonum naturae.

9. Praeterea. Privatio non privat nisi quod est. Sed gratia non fuit in angelis ante peccatum. Ergo peccatum angeli non privavit gratiae bonum; relinquitur ergo quod privaverit bonum naturae.

10. Praeterea. Diminutio est quidam motus. Idem est autem motus totius et partis, ut glebae unius et totius terrae, ut dicitur in IV Physicorum Si ergo aliquid de bono naturae diminuitur per peccatum, totum bonum naturae per peccatum tolli potest.

SED CONTRA. Quamdiu manet voluntas remanet habilitas ad bonum. Sed peccatum non tollit voluntatem, quinimmo in voluntate consistit. Ergo videtur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturae quod est habilitas.

RESPONSIO. Dicendum, quod impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturae quod est aptitudo vel habilitas ad gratiam. Sed ex hoc videtur diffi-

---

[261] *De divinis nominibus* 4 n.35: MG 3,736A; Dion. 316.
[262] Cf. *De fide orthodoxa* 2 c.4: MG 94,876A.
[263] Cf. STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.62 a.3.
[264] Cf. más propiamente ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.5 (BK 205a11s).

la disposición para la gracia[265]. Pero de esto parece surgir una dificultad, porque siendo esta disposición finita parece que a causa de una continua disminución pueda perderse totalmente. Algunos[266] quisieron evitar esta dificultad tomando la semejanza del continuo finito, que se divide hasta el infinito si se hace la división según la misma proporción; por ejemplo, si de una línea finita se sustrae la tercera parte, y después la tercera parte de lo restante, y así en adelante, la división no se terminará nunca, sino que se podrá proceder hasta el infinito. Pero esto no tiene lugar en nuestro caso, porque cuando la división de la línea procede según la misma proporción, la parte sustraída en el segundo momento es siempre menor que la parte que se sustrajo en el primero; así como es mayor la tercera parte del todo que la tercera parte de las dos partes restantes, y así para lo demás. Sin embargo, no se puede decir que con el segundo pecado se reduce menos de la predicha disposición que con el primero, antes bien, quizá igual o incluso más, si el pecado fuese más grave.

Por consiguiente, es preciso afirmar diversamente que la disposición puede ser reducida de dos modos: de un modo por sustracción, de otro modo por agregación de lo contrario. Por sustracción, como un cuerpo es apto para calentar por el calor que tiene, por lo que reducido el calor disminuye su aptitud para calentar; por agregación de lo contrario, en cambio, como el agua calentada tiene una aptitud natural para enfriarse, pero cuanto más calor se añada, tanto más disminuye su aptitud para el frío. Con todo, este segundo modo de disminución, que es por agregación del contrario, tiene lugar más en las potencias pasivas y receptivas, mientras el primero en las potencias activas, aunque uno y otro

cultas insurgere, quia cum illa habilitas sit finita, videtur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit. Quam quidem difficultatem aliqui vitare voluerunt accipientes similitudinem ex continuo finito, quod in infinitum dividitur si fiat divisio secundum eamdem proportionem: puta si a linea finita subtrahatur tertia pars eius, et iterum tertia pars residui, et sic inde, nunquam stabit divisio sed poterit in infinitum procedere. Hoc autem in proposito locum non habet: quia cum procedit divisio lineae secundum eamdem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quae primo subtrahitur; sicut maius est tertium totius quam tertium duarum partium residuarum, et sic de aliis; non autem potest dici quod per secundum peccatum minus diminuatur de habilitate praedicta quam per primum, immo forte aequaliter vel etiam plus, si peccatum fuerit gravius.

Et ideo aliter dicendum est quod habilitas diminui potest dupliciter, uno modo per subtractionem, alio modo per contrarii appositionem: per subtractionem quidem sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum per calorem quem habet, unde diminuto calore diminuitur habilitas calefaciendi; per appositionem autem contrarii sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem vel habilitatem ad infrigidationem; sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus. Hic enim modus diminutionis qui est per appositionem contrarii, magis habet locum in potentiis passivis et receptivis magis, primus autem modus in potentiis activis, quamvis uterque modus

[265] La herida del pecado no corrompe totalmente al hombre, pues permanece en el hombre después del pecado la capacidad de ver el bien y de quererlo; si el pecado original hubiera corrompido plenamente al hombre estaríamos oprimidos bajo la total deshumanización. Nos encontramos ante un hombre debilitado, es decir, ante la grandeza humana humillada, cuya única solución está en el reconocimiento realista de su habilidad en orden a disponerse para recibir la gracia de Jesucristo que lo levantará al esplendor primitivo, estableciéndose de nuevo en el paraíso.

[266] Cf. GUILLERMO ALTISSIODOR., *Summa aurea* 2 tr.2 q.5.

modo en alguna manera se pueden encontrar en ambas potencias. Por tanto, cuando la disminución de la aptitud es por sustracción, entonces la aptitud puede ser totalmente eliminada si se elimina lo que causaba la aptitud; en cambio, cuando la aptitud se disminuye por agregación de lo contrario, entonces es preciso considerar si aumentando la agregación de lo contrario puede corromper el sujeto o no. En efecto, si puede corromper el sujeto, entonces la aptitud puede eliminarse totalmente; así como puede aumentarse tanto el calor en el agua que corrompa el agua; y así es eliminada completamente la aptitud que seguía a la especie de agua. En cambio, si el sujeto no puede corromperse por la agregación de lo contrario, por mucho que se multiplique, entonces ciertamente la aptitud disminuirá con el aumento de lo contrario añadido, pero jamás se destruirá de manera completa, dada la permanencia del sujeto en el cual radica tal aptitud, como por más que creciera el calor no destruiría la aptitud de la materia prima, que es incorruptible, a la forma del agua.

Por tanto, es manifiesto que la aptitud de la naturaleza racional a la gracia es como la de la potencia receptora, y que tal aptitud sigue a la naturaleza racional en cuanto tal. Sin embargo, se ha dicho antes[267] que la disminución de esta aptitud es por agregación de lo contrario, cuando a saber la criatura racional se aleja de Dios convirtiéndose a lo contrario. Por lo cual, siendo la naturaleza racional incorruptible y no perdiendo el ser por más que se multiplique el pecado, se sigue que la aptitud al bien de la gracia se reduce siempre por la agregación del pecado, de manera con todo que nunca se destruye completamente. Y así en nuestro caso la disminución procede hasta el infinito por oposición a la agregación, como en los continuos, y por el contrario la agregación llega hasta el infinito por oposición a la división, pues lo que se sustrae a una línea se añade a la otra.

in utrisque potentiis aliqualiter inveniri possit. Quando ergo est diminutio habilitatis per subtractionem, tunc totaliter habilitas potest auferri ablato eo quod habilitatem causabat; quando vero habilitas diminuitur per appositionem contrarii, tunc considerandum est utrum appositio contrarii excedens possit corrumpere subiectum aut non. Si enim potest corrumpere subiectum, potest totaliter habilitas tolli; sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpatur aqua; et sic totaliter tollitur habilitas quae speciem aquae consequebatur. Si autem per appositionem contrarii quantumcumque multiplicetur non possit subiectum corrumpi, semper quidem minuetur habilitas contrario apposito crescente, nunquam tamen totaliter tolletur, propter permanentiam subiecti in quo radicatur talis habilitas, sicut quantumcumque calidum cresceret, non tolleret aptitudinem materiae primae, quae est incorruptibilis, ad formam aquae.

Manifestum est autem quod habilitas naturae rationalis ad gratiam est sicut potentiae susceptivae et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur in quantum huiusmodi. Dictum est autem supra quod diminutio huius habilitatis est per appositionem contrarii, dum scilicet creatura rationalis avertitur a Deo per conversionem ad contrarium. Unde cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratiae semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur. Et sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum ad appositionem, sicut in continuis e converso appositio fit in infinitum per oppositum ad divisionem, dum quod uni lineae subtrahitur, alteri apponitur.

[267] Véase el cuerpo de este artículo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El razonamiento sería válido si el bien de la naturaleza disminuyera por sustracción, como ya se ha dicho[268].

2. La conversión y el alejamiento tienen un término al cual llegan mediante el acto, porque no se da una conversión o un alejamiento actualmente infinitos; sin embargo, no tienen un término en cuanto a aquello que está en potencia, porque tanto los méritos como los pecados pueden multiplicarse hasta el infinito.

3. La privación que destruye la potencia destruye completamente la aptitud, como la ceguera que impide la potencia visiva, a no ser eventualmente en cuanto permanece la aptitud o disposición en la raíz de la potencia, a saber, en la esencia del alma. Sin embargo, la privación que destruye el acto no destruye la aptitud; y tal es la privación de la gracia, como también la tiniebla que es la eliminación de la luz en el aire. El pecado, por otra parte, no es la misma privación de la gracia, sino un cierto obstáculo a la gracia, mediante el cual se priva uno de la gracia, como se ha dicho antes[269].

4. La tiniebla excluye la luz a ella opuesta; con todo no la aptitud a la luz que está en el aire. De modo semejante, por el pecado se excluye la gracia, pero no la aptitud para la gracia.

5. La inclinación al mal, que se llama concupiscencia, no sigue a la naturaleza como la disposición al bien, sino que sigue a la corrupción de la naturaleza que vino por la culpa. Por tanto, la concupiscencia puede ser completamente eliminada por la gracia, no en cambio el bien de la naturaleza por la culpa[270].

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet si bonum naturae diminueretur per subtractionem, sicut iam dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod conversio et aversio habent statum quo perveniunt actu, quia non est conversio vel aversio actu infinita; non tamen habent statum quantum ad id quod est in potentia, quia tam merita quam demerita possunt in infinitum multiplicari.

3. Ad tertium dicendum quod privatio, quae tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut caecitas, quae tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanet habilitas vel aptitudo in radice potentiae, id est in essentia animae. Privatio autem quae tollit actum, non aufert habilitatem; et talis privatio est privatio gratiae, sicut et tenebra quae est privatio lucis ab aere. Peccatum autem non est ipsa privatio gratiae sed obstaculum quoddam, quo gratia privatur, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam non autem aptitudinem ad lucem quae est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam.

5. Ad quintum dicendum quod pronitas ad malum, quae dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habilitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturae quae est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturae per culpam.

---

[268] Ibíd.

[269] Cf. el artículo 11.

[270] Sugestiva afirmación de Santo Tomás que nos habla de la radical bondad del hombre, cuya inclinación natural al bien no desaparece por más pecados que cometa, aunque el deterioro moral causado por el pecado le incline con frecuencia al error y al pecado, incluso a la malicia presente en el pecado contra el Espíritu Santo.

6. La imposibilidad a la gracia que se encuentra en los condenados no depende de la total sustracción de la aptitud natural al bien, sino de la obstinación de la voluntad en el mal y de la inamovilidad de la sentencia divina para que a ellos no se les devuelva jamás la gracia.

7. La carencia de la disposición natural no se entiende en el sentido que toda la disposición natural se pierda, sino en el sentido que no llega a su perfección.

8. De modo semejante se dice que el pecado no coloca completamente fuera del estado de la naturaleza, sino fuera de su perfección.

9. La privación no sólo destruye lo que es, sino también lo que es capaz de ser; en efecto, uno puede ser privado de algo que no ha tenido nunca, pero que fue capaz de tenerlo. Y, no obstante esto, no es verdad que los ángeles al principio de su creación no tuvieron la gracia, pues Dios al mismo tiempo creó en ellos la naturaleza y donó la gracia, como dice Agustín en XII *De civitate Dei*[271].

10. El razonamiento sería válido si aquella disminución sucediese por sustracción de una parte.

6. Ad sextum dicendum quod impossibilitas ad gratiam quae est in damnatis non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo et ex immobilitate divinae sententiae ne eis in perpetuum gratia apponatur.

7. Ad septimum dicendum quod defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, sed quia deficit a sua perfectione.

8. Et similiter dicendum ad octavum quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturae sed extra eius perfectionem.

9. Ad nonum dicendum quod privatio non solum privat quod est, sed etiam id quod natum est esse: potest enim aliquis privari aliquo quod nunquam habuit dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est verum quod angeli in principio suae creationis gratiam non habuerunt: simul enim Deus in eis condidit naturam et largitus est gratiam, ut Augustinus dicit XII De civitate Dei.

10. Ad decimum dicendum quod ratio illa procederet si diminutio illa fieret per subtractionem partis.

---

[271] Cf. *De civitate Dei* 12 c.9 n.2: ML 41,357; CC 48,364; CSEL 40-1,580; BAC XVI-XVII 808.

# *CUESTIÓN SOBRE EL PECADO VENIAL*

# *CUESTIÓN SOBRE EL PECADO VENIAL*

1. Si el pecado se divide adecuadamente en venial y mortal.
2. Si el pecado venial disminuye la caridad.
3. Si el pecado venial puede llegar a ser mortal.
4. Si la circunstancia convierte el pecado venial en mortal.
5. Si en la razón superior puede darse el pecado venial.
6. Si en la sensualidad puede darse el pecado venial.
7. Si el hombre en el estado de inocencia pudiera pecar venialmente.
8. Si los primeros movimientos en los infieles sean pecados veniales.
9. Si el ángel bueno o malo pueda pecar venialmente.
10. Si el pecado venial sin la caridad se castiga con la pena eterna.
11. Si algunos pecados veniales después de esta vida se perdonan en el purgatorio.
12. Si el perdón de los pecados veniales en esta vida se da por la aspersión de agua bendita, la unción del cuerpo y otras cosas similares.

## *DE PECCATO VENIALI*

1. Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.
2. Secundo utrum peccatum veniale diminuat caritatem.
3. Tertio utrum veniale peccatum possit fieri mortale.
4. Quarto utrum circumstantia faciat de veniali mortale.
5. Quinto utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.
6. Sexto utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.
7. Septimo utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.
8. Octavo utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.
9. Nono utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.
10. Decimo utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna.
11. Undecimo utrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in Purgatorio.
12. Duodecimo utrum peccata venialia remittantur hic per aspersionem aquae benedictae.

## Artículo 1

## ¿El pecado se divide adecuadamente en venial y mortal? [1]

Objeciones por las que parece que no.

1. Agustín dice en XXII *Contra Faustum* que «el pecado es un dicho o un hecho o un deseo contra la ley eterna» [2]. Ahora bien, todo pecado contra la ley eterna es mortal. Por tanto, todo pecado es mortal. En consecuencia, el pecado no se divide adecuadamente en mortal y venial.

2. El pecado merece una pena por definición. Con todo, a la pena se opone el perdón *(venia),* que la suprime. Por tanto, lo venial se opone a la definición de pecado. Ahora bien, ninguna diferencia divisible del género se opone a él [3]. Por tanto, el pecado no puede dividirse adecuadamente en mortal y venial.

3. Quien se convierte desordenadamente se convierte a algún bien efímero [4]; ahora bien, quien se convierte a un bien temporal se aleja del bien eterno [5], porque quien se acerca a un fin se aleja del otro en cualquier movimiento [6]. Por tanto, quien peca se aleja del bien eterno. Ahora bien, esto es pecar mortalmente. Por consiguiente, cualquiera que peca,

### Articulus primus

Quaestio est de veniali peccato. Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Et videtur quod non.

1. Quia ut Augustinus dicit XXII Contra Faustum, «peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam». Sed omne peccatum quod est contra legem aeternam est mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale et veniale.

2. Praeterea. Peccatum meretur poenam secundum suam rationem, poenae autem contrariatur venia, quae tollit ipsam; ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia divisiva generis repugnat ei. Ergo peccatum non potest convenienter dividi per mortale et veniale.

3. Praeterea. Quicumque inordinate convertitur, convertitur ad aliquod bonum commutabile, sed qui convertitur ad bonum commutabile, avertitur ab incommutabili, quia qui accedit ad unum terminum recedit ab altero in quolibet motu; ergo quicumque peccat avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo qui-

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.3 y 4; *Summa* 1-2 q.72 a.5; q.88 a.1.

[2] *Contra Faustum* 22 n.27: ML 42,418; CSEL 25-1,621; BAC XXXI 540. Así consta en Pedro Lombardo, *Sententiae* 2 d.35 c.1 n.1.

[3] El pecado, como todo género, es divisible por sus diferencias específicas, cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr.2 n.13 (De Rijk 21).

[4] Argumento similar se encuentra en *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.272 obi.2 (p.286). Alejarse del último fin confundiendo el último fin con los fines intermedios, es decir, la felicidad con los bienes efímeros, es una equivocación, porque el ilimitado deseo de felicidad de la voluntad no puede ser saciado con ningún objeto parcialmente bueno. Nos encontramos, pues, con el pecado caracterizado por absolutizar los bienes efímeros y transitorios tratándolos como si fueran bienes supremos y últimos, confundiendo la felicidad momentánea y relativa con la felicidad plena y absoluta, única que sacia el deseo del apetito intelectual que es la voluntad. Aquí está el núcleo del pecado, mal moral, en la no consecución del fin o perfección.

[5] Cf. S. Agustín, *De libero arbitrio* 1 c.6 n.35: ML 32,1240; CC 29,235; CSEL 74,35; BAC III 304.

[6] Cf. Aristóteles, *Phys.* 5 c.5 (Bk 229b11-14).

peca mortalmente. En consecuencia, entre los pecados no es uno mortal y otro venial.

4. Todo pecado consiste en algún amor desordenado a la criatura. Ahora bien, quien ama, ama usando o gozando. Con todo, quien ama a la criatura usando no peca, porque la refiere al fin de la bienaventuranza, que es el gozar, como dice Agustín en I *De doctrina christiana*[7]. Si, en cambio, ama la criatura gozándola, peca mortalmente, porque pone en la criatura el fin último[8]. Por tanto, quien ama a la criatura, o no peca o peca mortalmente; así pues, se concluye como antes.

5. Entre las cosas que se dividen por oposición, una no pasa a la otra; pues la blancura nunca se convierte en negrura o al revés. Ahora bien, el venial se hace mortal; en efecto, dice una cierta Glosa sobre el Salmo 31,1: «Bienaventurados aquellos a quienes se les han perdonado los pecados»: *Nada es de tal modo venial que no pueda convertirse en mortal, si uno se complace en él*[9]. Por tanto, el venial no se divide por contraposición al mortal.

6. Si no hay complacencia no es pecado, porque no es voluntario; si, en cambio, agrada es mortal, como resulta claro de la Glosa mencionada. Por tanto, o no es pecado o es mortal.

7. Lo que dispone a una realidad no se divide por contraposición a ella, porque uno de los opuestos no dispone para el otro. Ahora bien, el venial dispone al mortal. Por tanto, el venial no se divide por contraposición al mortal.

8. Anselmo dice en *Cur Deus homo*[10] que la voluntad de la criatura racional debe someterse a la voluntad divina; y quien no hace esto, no da a Dios el honor debido y lo deshonra. Ahora bien, deshonrar a Dios

cumque peccat, peccat mortaliter; non ergo peccatorum aliud est mortale et aliud veniale.

4. Praeterea. Omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturae. Sed quicumque amat, aut amat ut utens, aut ut fruens. Qui autem amat creaturam ut utens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis quod est uti, ut Augustinus dicit in I De doctrina christiana. Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem ultimum in creatura. Ergo amans creaturam vel non peccat vel peccat mortaliter: et sic idem quod prius.

5. Praeterea. Eorum quae ex opposito dividuntur unum non transit in alterum: numquam enim albedo fit nigredo nec e converso. Sed veniale fit mortale: dicit enim quaedam Glossa super «Beati quorum»: «Nihil est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet». Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

6. Praeterea. Si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium; si autem placet, est mortale, ut patet per Glossam inductam. Ergo aut non est peccatum, aut est mortale.

7. Praeterea. Quod disponit ad aliquid, non dividitur contra illud, quia unum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

8. Praeterea. Anselmus dicit in libro Cur Deus homo quod debitum est quod voluntas creaturae rationalis sit subdita voluntati divinae: hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum et eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter; quicum-

---

[7] *De doctrina christiana* 1 c.3: ML 34,20; CSEL 80,9; BAC XV 64.

[8] Este argumento se encuentra en S. Buenaventura, *In II Sent.* d.42 a.2 q.1 obi.6.

[9] Con la atribución a S. Agustín se encuentra en *Decretum* d.25 c.3 § 4 (Friedberg I 92) y al pie de la letra en Ricardo de S. Víctor, *In Cantica* c.35: ML 196,481D.

[10] *Cur Deus homo* 1 c.11: ML 158,376B-C (Schmitt 2 68).

es pecar mortalmente, y quien peca de este modo deshonra a Dios, porque no somete su voluntad a la voluntad divina. Por tanto, quien peca, peca mortalmente.

9. El hombre está obligado por precepto a ordenar a Dios como a fin todo lo que hace. En efecto, se lee: *Sea que comáis, sea que bebáis, sea que hagáis otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios* (1 Cor 10,31). Ahora bien, el pecado venial no es referible a Dios. Por tanto, quien peca venialmente actúa contra el precepto y por ello peca mortalmente.

10. Agustín dice en *LXXXIII Quaestiones: Esto es el todo y el solo mal del hombre: usar de las cosas gozándolas y gozar de las cosas usándolas*[11]. Ahora bien, ambas cosas son pecado mortal, porque quien usa de las cosas gozándolas no pone su último fin en Dios, única realidad que ha de gozarse; con todo, aquel que goza de las cosas al usarlas pone su último fin en la criatura. Y ambas cosas constituyen pecado mortal. Por tanto, todo mal de la culpa es pecado mortal.

11. Como la pena corresponde a la culpa, donde hay la misma pena parece que habría la misma noción de culpa. Ahora bien, al pecado venial se le debe la misma pena que al mortal, pues dice Agustín en un *Sermón sobre el purgatorio*[12] que adular a una persona colocada en un puesto alto es un pecado venial y, con todo, el clérigo por adulación es degradado, como consta en la Distinción 67[13]. Por tanto, idéntica es la noción de la culpa venial y mortal; en consecuencia, el pecado venial no se divide adecuadamente por contraposición al mortal.

12. Se ha dicho que el pecado venial difiere del mortal por el sujeto, pues el pecado venial está en la sensualidad, mientras que el mortal está en la razón.—Pero en contra: el consentimiento del acto pertenece a la

que autem peccat hoc modo dehonorat Deum, quia non subiicit suam voluntatem voluntati divinae. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

9. Praeterea. Homo tenetur ex praecepto ut omnia quae facit ordinet in Deum sicut in finem. Dicitur enim I Cor. X: «Sive manducatis sive biberitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite». Sed peccatum veniale non est referibile in Deum. Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra praeceptum, ergo peccat mortaliter.

10. Praeterea. Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum: «Hoc est totum et solum malum hominis, uti fruendis vel frui utendis». Sed utrumque istorum est peccatum mortale: quia ille qui utitur fruendis non constituit ultimum finem in Deum, quo solo fruendum est; ille autem qui fruitur utendis, constituit ultimum finem in creatura. Quorum utrumque facit peccatum mortale; ergo omne malum culpae est peccatum mortale.

11. Praeterea. Cum poena respondeat culpae, ubi est eadem poena, videtur esse eadem ratio culpae. Sed peccato veniali debetur eadem poena quae et mortali: dicit enim Augustinus in quodam sermone De purgatorio quod adulari alicui altiori personae est peccatum veniale, et tamen clericus pro adulatione degradatur, ut habetur LXVII distinctione. Ergo eadem est ratio culpae venialis et mortalis; non ergo peccatum veniale dividitur convenienter contra mortale.

12. Sed dicebat quod peccatum veniale differt a mortali subiecto: nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione.—Sed contra. Consensus in actum

---

[11] *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.30: ML 40,19; CC 44a,38; BAC XL 92, según se recoge en *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.272 (p.286).

[12] Cf. *Sermo* 104 n.3: ML 39,1947. Obra apócrifa; la fuente parece ser *Decretum* d.25 c.3 n.5 (Friedberg I 93).

[13] Más propiamente es *Decretum* d.46 c.3 (Friedberg I 168).

razón superior según Agustín en *De Trinitate*[14]. Ahora bien, cualquier consentimiento del acto es un pecado venial, como consentir en una palabra ociosa[15]. Por tanto, la diferencia señalada no es adecuada.

13. Los primeros movimientos pecaminosos en el espíritu son pecados veniales; con todo no están en la sensualidad, sino más bien en la razón. Por tanto, el pecado venial no está sólo en la sensualidad.

14. Aquello que tenemos en común con los animales no parece ser sujeto de pecado, porque en los animales no hay pecado. Ahora bien, la sensualidad es algo que tenemos en común con los animales[16]. Por tanto, en la sensualidad no puede darse el pecado, ni el venial, ni el mortal.

15. La necesidad excluye la noción de pecado, porque en lo que sucede por necesidad no hay alabanza, ni tampoco reproche. Ahora bien, la sensualidad está sometida a la necesidad, porque está unida a un órgano corporal. Por tanto, en la sensualidad no puede darse el pecado.

16. Anselmo dice[17] que sólo la voluntad es castigada. Ahora bien, la pena es debida al pecado. Por tanto, en la sola voluntad está el pecado; no en la sensualidad.

17. Si en la razón superior está el pecado mortal, esto será directa o indirectamente. Ahora bien, directamente y en sí mismo el pecado mortal no puede encontrarse en ella, porque ella no puede equivocarse, dado que según Agustín[18] a ella compete contemplar las razones eternas, en las cuales no hay error. Con todo, *cuantos hacen el mal se equivocan,* como dice la ley (Prov 14,22). De modo semejante tampoco indirectamente, en cuanto no domina a las potencias inferiores; en efecto, no está en su poder, porque con el pecado original perdió la capacidad de

pertinet ad rationem superiorem, secundum Augustinum in libro De Trinitate. Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum otiosum. Ergo assignata differentia non est conveniens.

13. Praeterea. Primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. Non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione. Ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

14. Praeterea. Illud in quo communicamus cum brutis non videtur esse subiectum peccati, cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale nec mortale.

15. Praeterea. Necessitas excludit rationem peccati, quia in his quae ex necessitate fiunt non est laus vel vituperium. Sed sensualitas subiicitur necessitati, quia est alligata organo corporali. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

16. Praeterea. Anselmus dicit quod sola voluntas punitur. Poena autem debetur peccato. Ergo in sola voluntate est peccatum; non ergo in sensualitate.

17. Praeterea. Si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe aut indirecte. Sed directe et secundum se peccatum mortale in ea esse non potest: quia non potest errare, cum secundum Augustinum eius sit inspicere rationes aeternas, in quibus non est error. «Errant autem qui operantur malum», ut dicitur Prov. XIV. Similiter nec indirecte, ex hoc quod non cohibet inferiores vires: non est enim hoc in eius potestate,

---

[14] *De Trinitate* 12 c.12 n.17: ML 42,1008; CC 50,372; BAC V 678. Así aparece en *Sententiae* 2 d.24 c.9-12.

[15] Cf. Mt 12,36; S. AGUSTÍN, *Sermo* 104 n.3: ML 39,1947, que es obra apócrifa; S. GREGORIO, *Expositio in librum Job* 7 c.37 n.58: ML 75,800C; CC 143,379; *Decretum* d.25 c.3 § 4 (Friedberg I 93).

[16] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.24 c.5.

[17] Cf. *De conceptu virginali* 4: ML 158,438B (Schmitt 2 145).

[18] Cf. *De Trinitate* 12 c.7 n.12: ML 42,1005; CC 50,367; BAC V 670.

controlar las potencias inferiores, como dice Agustín[19]. Por tanto, en la razón superior no puede darse el pecado mortal.

18. Se respondió también que el pecado venial y el mortal difieren en cuanto que al pecar mortalmente se ama la criatura más que a Dios, mientras que al pecar venialmente se ama la criatura menos que a Dios.—Pero en contra: Si, por hipótesis, uno piensa que la simple fornicación no es pecado mortal[20], y fornica mientras es de esta opinión, aunque dejaría de fornicar al saber que eso es contra Dios, es claro que éste peca mortalmente, porque la ignorancia del derecho no le excusa[21] y, sin embargo, ama a Dios más que a la fornicación, pues más se ama aquello por lo que se deja la alternativa opuesta. Por tanto, no todo el que peca mortalmente ama la criatura más que a Dios.

19. El más y el menos no diversifican la especie. Ahora bien, el mortal y el venial difieren específicamente. Por tanto, no difieren por el hecho que se ame la criatura más o menos que a Dios.

20. Dondequiera que se encuentra el más o el menos se halla el igual, porque removido el sobrante del más grande queda el igual. Ahora bien, sucede que uno ame la criatura más que a Dios o incluso menos; por tanto, sucede también que ame igualmente a la criatura que a Dios. Por consiguiente, será algún pecado intermedio entre el mortal y el venial, y por eso la división no será suficiente.

21. Se respondía que el pecado mortal y el venial diferían en cuanto al efecto, en cuanto que el pecado mortal priva de la gracia y el venial no.—Pero en contra: la gracia no puede ser sin la virtud. Ahora bien, el pecado venial suprime la virtud, la cual consiste en el orden del amor,

quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, ut Augustinus dicit. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum mortale.

18. Item, dicebat quod peccatum veniale et mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum.—Sed contra. Ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, et fornicetur tali opinione durante, sed fornicari dimitteret si sciret hoc esse contra Deum: constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia iuris non excusat eum, et tamen plus diligit Deum quam fornicationem: illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur. Ergo non omnis qui peccat mortaliter diligit creaturam plus quam Deum.

19. Praeterea. Magis et minus non diversificant speciem. Sed mortale et veniale differunt specie. Ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam quam Deum diligere.

20. Praeterea. Ubicumque est invenire maius et minus, est invenire aequale: quia remoto eo quod superabundat a maiori, remanet aequale. Sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum et etiam minus, ergo contingit etiam aequaliter creaturam diligere Deo. Ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale et veniale, et sic divisio non erit sufficiens.

21. Item, dicebat quod peccatum mortale et veniale differunt quantum ad effectum, in hoc quod peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non.—Sed contra. Gratia non potest esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem, quae consistit in ordine amoris, secundum Augustinum in libro De moribus Ecclesiae, veniale autem

[19] Cf. *De peccatorum meritis et remissione* 2 c.22: ML 44,172; CSEL 60,107; BAC IX 364.

[20] Cf. STO. TOMÁS, *Summa* 2-2 q.154 a.1 sed c.

[21] Cf. *Digesta* 22 6 1,2,4,9 (Mommsen 293); *Decretum* c.1 q.4 c.12 (Friedberg I 422).

según Agustín en *De moribus Ecclesiae*[22]; con todo, el pecado venial suprime el orden del amor, de otro modo no sería pecado. Por tanto, también el pecado venial suprime la gracia.

22. Pertenece a la gracia ordenar el hombre a Dios como al fin. Ahora bien, el pecado venial suprime el orden a Dios como fin, pues no puede ordenarse a Dios como a fin. Por tanto, el pecado venial suprime la gracia.

23. Si Dios es ofendido por alguno, éste no tiene su gracia. Ahora bien, por el pecado venial uno ofende a Dios, porque Dios lo castiga. Por tanto, el pecado venial suprime la gracia.

24. Se dijo que el pecado venial difiere del mortal en cuanto al reato, pues el pecado mortal hace reo de la pena eterna, mientras el pecado venial de la pena temporal[23].—Pero en contra: Agustín dice en *Super Iohannem*[24] que la infidelidad es un pecado que al ser retenido son retenidos todos; y así es evidente que al infiel los pecados veniales no le son perdonados. Ahora bien, permaneciendo la culpa no se suprime el reato de la pena. Por tanto, los pecados veniales de los infieles se castigan con la pena eterna. En consecuencia, el pecado venial no difiere del mortal de modo que pueda ser dividido en contraposición a él.

EN CONTRA está lo siguiente. 1. Leemos: *Si decimos que no tenemos pecado nos engañamos a nosotros mismos* (1 Jn 1,8). Ahora bien, esto no se entiende del pecado mortal, como dice Agustín[25], porque en los santos no hay pecado mortal. Por tanto, hay algún pecado venial, que puede dividirse en contraposición al mortal.

peccatum ordinem amoris tollit, alias non esset peccatum. Ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

22. Praeterea. Ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum sicut ad finem. Sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem: non enim potest ordinari in Deum sicut in finem. Ergo veniale peccatum tollit gratiam.

23. Praeterea. Cuicumque offenditur Deus, ille non habet eius gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum. Ergo veniale tollit gratiam.

24. Item, dicebat quod peccatum veniale differt a mortali quantum ad reatum: nam peccatum mortale facit reum poena aeterna, peccatum vero veniale poena temporali.—Sed contra. Augustinus dicit super Ioannem quod infidelitas est peccatum quo retento omnia retinentur; et sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur. Sed manente culpa non tollitur reatus poenae. Ergo peccata venialia infidelium puniuntur poena aeterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali ut contra illud dividi possit.

SED CONTRA est quod dicitur I Io. I: «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus». Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, ut Augustinus dicit, quia in sanctis peccatum mortale non est. Ergo est aliquod peccatum veniale quod potest dividi contra mortale.

---

[22] *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 1 c.15 n.25: ML 32,1322; BAC IV 292.

[23] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.42 c.3 n.2.

[24] *In Johan. evangelium* tr.89 n.1: ML 35,1856; CC 36,549; BAC XIII-XIV 476.

[25] Cf. más apropiado atribuirlo a P. LOMBARDO, *Glossa* a 1 Tit 1,5: ML 192,386A.

2. Agustín dice en la *Homilía* VII[26] *sobre Juan* que el crimen es lo que merece la condenación; con todo, el venial es lo que no la merece. Por tanto, el pecado venial se divide adecuadamente en contraposición al mortal.

RESPUESTA. Hay que decir que venial se dice de venia o perdón[27]. Ahora bien, partiendo del perdón se dice de tres modos que un pecado es venial: en primer lugar, porque ha conseguido ya el perdón, según dice Ambrosio[28] que el pecado mortal mediante la confesión se convierte en venial, y a esto se llama según algunos[29] venial por el resultado; con todo, es evidente que este venial no se divide en contraposición a mortal. En segundo lugar, un pecado se llama venial porque tiene en sí una cierta causa de perdón, no en el sentido que no sea castigado, sino que es castigado menos; y de este modo se llama venial un pecado que procede de debilidad o de ignorancia, porque la debilidad excusa del pecado en todo o en parte; y a esto se llama según algunos venial por la causa; con todo, tampoco este venial se divide en contraposición al mortal, porque sucede que alguien pecando por ignorancia o por debilidad peca mortalmente, como se ha dicho en cuestiones precedentes[30]. Y en tercer lugar, se dice algo pecado venial porque por lo que a él respecta no excluye el perdón, es decir, el final de la pena: y de este modo, venial se contrapone a mortal, el cual por lo que a él respecta merece una pena eterna, y así excluye el perdón, es decir, el final de la pena. Y esto se llama venial de modo genérico según algunos.

2. Praeterea. Augustinus dicit Homelia VII supra Ioannem quod crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem. Ergo peccatum veniale convenienter contra mortale dividitur.

RESPONSIO. Dicendum, quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia dicitur aliquod peccatum veniale: primo quidem quia iam consecutum est veniam, sicut Ambrosius dicit quod peccatum mortale per confessionem fit veniale, et hoc dicitur secundum quosdam veniale ab eventu; patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo dicitur peccatum veniale quia habet in se aliquam causam veniae, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur: et hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate vel ex ignorantia, quia infirmitas peccatum excusat vel in toto vel in parte. Et hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa. Tamen nec hoc etiam veniale contra mortale dividitur: quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus quaestionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale quia quantum est de se veniam non excludit, id est terminationem poenae, et hoc modo veniale dividitur contra mortale, quod quantum est de se meretur poenam aeternam, et sic veniam excludit, id est terminationem poenae. Et hoc secundum quosdam dicitur veniale in genere.

---

[26] Cf. más propiamente en *In Johan. evangelium* tr.41 n.9: ML 35,1697; CC 36,362; BAC XIII-XIV 86; así consta en S. THOM., *Summa* 1-2 q.88 a.1 sed c.

[27] Cf. HUGUCCIO, *Liber derivationum* v. «venia» (ms. París BN lat. 17880 f.203va).

[28] *De paradiso* cap.14 n.71: ML 14,310B; CSEL 32-1,328.

[29] Cf. S. ALBERTO, *Super Sent.* 2 d.22 a.4; cf. también ALEX. DE HALES, *Glossa in librum Sent.* 2 d.42 n.3.

[30] Cf. *De malo* q.3 a.8 y 10.

Sin embargo, para investigar la diferencia que distingue el pecado venial del mortal, es preciso considerar que ellos difieren ciertamente según el reato; en efecto, el pecado mortal merece una pena eterna, mientras el pecado venial una pena temporal. Ahora bien, esta diferencia sigue a la noción de pecado mortal y venial, pero no la constituye, pues un pecado no es tal porque se le deba una tal pena, sino más bien al contrario, porque el pecado es tal le es debida una tal pena. De modo semejante, difieren también en cuanto al efecto; en efecto, el pecado mortal priva de la gracia y el venial en cambio no. Ahora bien, no es ésta la diferencia que buscamos, porque esta diferencia sigue a la noción de pecado, pues porque el pecado es tal tiene un tal efecto, y no al revés.

Con todo, la diferencia que es por parte del sujeto constituiría una diversa noción de pecado, si el pecado venial fuese siempre en la sensualidad y el pecado mortal fuese siempre en la razón. Pues así, en la sustancia se distingue la virtud intelectual de la virtud moral, según dice el Filósofo en su *Ética*[31], porque la virtud moral está en lo racional por participación, a saber, en la facultad apetitiva, mientras que la virtud intelectual está en la misma razón. Ahora bien, esto no es verdad, porque el pecado venial puede estar también en la razón, como se ha mostrado en la objeción[32]; por lo cual tampoco esta diferencia puede aportar la diversa noción de uno o de otro pecado.

Sin embargo, la cuarta diferencia, que es según el modo de amar, constituye ciertamente la diversa noción de pecado, pero sólo en cuanto al acto de la voluntad que es por parte del agente. Con todo, el pecado venial no consiste sólo en el acto de la voluntad interior, sino también en el acto exterior. En efecto, existen ciertos actos exteriores que por su género son pecados veniales, como decir una palabra ociosa o una

Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est quod differunt quidem secundum reatum: nam peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum vero veniale poenam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis et venialis, non autem constituit ipsam: non enim ex hoc est tale peccatum quia talis poena ei debetur, sed potius e converso quia peccatum est tale, ideo talis poena ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum: nam peccatum mortale privat gratia, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quaerimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, et non e converso.

Differentia autem quae est ex parte subiecti constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, et in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum substantiam distinguitur virtus intellectualis a morali, secundum Philosophum in libro Ethicorum, quia virtus moralis est in rationali participative, id est in appetitiva, virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum, quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione ut in obiiciendo est ostensum: unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati.

Quarta vero differentia quae est secundum modum diligendi constituit quidem diversam rationem peccati, sed solum quantum ad actum voluntatis, quod est ex parte agentis. Peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum otiosum vel mendacium iocosum et huiusmodi; sunt

---

[31] Aristóteles, *Ethic.*1 c.13 (Bk 1103a1-5).
[32] Véase obi.13.

mentira jocosa o cosas semejantes; en cambio, existen también ciertas cosas que por su género son pecados mortales, como el homicidio, el adulterio, la blasfemia y cosas semejantes[33]. Sin embargo, la diversidad que es por parte del acto de la voluntad no diversifica los géneros de los actos exteriores, pues algo que es bueno por el género puede cambiarse sobre la base de la voluntad perversa de quien lo realiza, por ejemplo, si alguien da limosna por vanagloria; y de modo semejante una cosa que es venial sobre la base de su género puede llegar a ser mortal por la voluntad de quien la realiza, por ejemplo, si alguien dice una palabra ociosa por desprecio a Dios. Ahora bien, los actos exteriores difieren en el género según sus objetos. Por lo cual se dice comúnmente[34] que el bien en general es el acto que recae sobre la materia debida, y el mal en general es el acto que recae sobre la materia no debida. Por tanto, es necesario que el mal venial sobre la base del género se diga por el hecho que recae sobre alguna materia no debida, y de modo semejante el mortal sobre la base del género.

Por tanto, para investigar este punto es preciso considerar que el pecado consiste en un cierto desorden del alma, como la enfermedad consiste en cierto desorden del cuerpo; por lo cual el pecado es como cierta enfermedad del alma[35], y lo que es la curación a la enfermedad es el perdón para el pecado. Por tanto, así como existen ciertas enfermedades curables y otras incurables, que son llamadas mortales, así también existen ciertos pecados que son a modo de curables, y se llaman veniales, y otros que por sí son incurables, si bien pueden ser sanados por Dios, y se llaman mortales.

Con todo, una enfermedad se llama incurable y mortal si suprime algún principio vital, pues si suprime eso, no permanece nada para restaurarlo y así tal enfermedad no puede ser curada, sino que conduce a

autem quaedam quae ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemia, et huiusmodi. Diversitas autem quae est ex parte actus voluntatis non diversificat genera exteriorum actuum: nam aliquid quod est bonum ex genere potest fieri malum ex perversa voluntate facientis, puta si quis det eleemosynam propter inanem gloriam; similiter aliquid quod est veniale ex suo genere potest esse mortale propter voluntatem facientis, puta si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta. Unde dicitur communiter quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, et malum in genere est actus cadens super indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, et similiter mortale ex genere.

Ad hoc ergo investigandum considerandum est quod peccatum consistit in quadam deordinatione animae, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis; unde peccatum est quasi quidam morbus animae, et hoc est venia peccato, quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles et quidam incurabiles, qui dicuntur mortales, ita sunt quaedam peccata quasi curabilia, quae dicuntur venialia, et quaedam quantum est de se incurabilia licet a Deo curari possint, quae dicuntur mortalia.

Dicitur autem morbus incurabilis et mortalis per quem tollitur aliquod principium vitae; hoc enim si tollatur non remanet aliquid per quod reparari possit, et ideo talis morbus curari non potest sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit

[33] Cf. *Decretum* d.25 c.3 n.6 (Friedberg I 93).

[34] Cf. p. ej. ALEX. DE HALES, *Glossa in lib. Sent.* 2 d.36 n.8; S. ALBERTO, *De bono* tr.1 q.2 a.4 (Col. 28,29); S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.36 dub.5.

[35] Cf. S. AGUSTÍN, *Enchiridion* 11: ML 40,236; CC 46,53; BAC IV 474.

la muerte. Sin embargo, hay una enfermedad que no suprime alguno de los principios vitales, sino algo de lo que sigue a los principios vitales, que puede ser restaurado por los principios vitales; por ejemplo, la fiebre terciana[36], que consiste en un acceso de bilis, que la fuerza de la naturaleza puede superar. Ahora bien, el principio en el campo operativo es el fin, según el Filósofo en VI *Ethic.*[37]; de donde el principio de la vida espiritual, que consiste en la rectitud de la acción, es el fin de las acciones humanas, que es la caridad a Dios y al prójimo, como se lee: *El fin del precepto es la caridad* (1 Tim 1,5). En efecto, mediante la caridad el alma se une con Dios, que es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo[38]. Y por consiguiente, si se excluye la caridad, hay pecado mortal, pues no permanece algún principio vital por el cual este defecto sea reparado, sino que puede ser reparado sólo por el Espíritu Santo, porque se dice: *La caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rom 5,5). En cambio, si se trata de un defecto de rectitud que no excluye la caridad, será un pecado venial, porque todos los defectos pueden ser reparados por la caridad, que permanece, como por el principio vital; pues se dice: *La caridad cubre todos los pecados* (Prov 10,12).

Con todo, que algún pecado excluya la caridad o que no la excluya puede suceder de dos modos: de un modo por parte de quien peca, de otro modo sobre la base del género mismo de la acción. Por parte de quien peca, de dos modos: de un modo porque el acto del pecado es de una potencia a la cual no pertenece ordenar al fin, y a la cual por tanto tampoco corresponde apartar del fin. Y, por tanto, un movimiento de la sensualidad no puede ser pecado mortal, sino sólo venial, pues ordenar algo al fin pertenece sólo a la razón. De otro modo en cuanto a la potencia, que puede ordenar o apartar del fin, puede ordenar a lo contra-

aliquod principiorum vitae, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitae, quae per principia vitae reparari possunt: puta febris tertiana, quae consistit in superabundantia cholerae, quam virtus naturae superare potest. Principium autem in operabilibus est finis, secundum Philosophum in VI Ethicorum; unde principium spiritualis vitae, quae consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum. Qui est caritas Dei et proximi: «Finis enim praecepti caritas est», ut dicitur I ad Tim. I. Per caritatem enim anima coniungitur Deo, qui est vita animae, sicut anima est vita corporis. Et ideo, si caritas excludatur, est peccatum mortale: non enim remanet aliquod principium vitae per quod iste defectus reparetur, sed reparari potest per Spiritum Sanctum; quia sicut dicitur Rom. VI. «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis». Si autem sit talis defectus rectitudinis qui caritatem non excludet, erit peccatum veniale, quia per caritatem remanentem quasi per principium vitae omnes defectus reparari possunt: «Universa enim delicta operit caritas», ut dicitur Prov. X.

Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem vel non excludat, potest contingere dupliciter: uno modo ex parte peccantis, alio modo ex ipso genere operis.

Ex parte quidem peccantis dupliciter: uno modo quia actus peccati est talis potentiae cuius non est ordinare ad finem, et ideo nec eius est averti a fine. Et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum: ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quae

[36] Cf. AVICENA, *Canon medic.* 4 fen.1 tr.2 c.4.
[37] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.5 (Bk 1140b16s).
[38] Cf. S. AGUSTÍN, *Sermo* 161 c.6: ML 38,881; BAC XXIII 525; y *Sermo* 180 c.7: ML 38,976: BAC XXIII 785; según el mismo STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.1 obi.2.

rio del fin mismo un acto que por sí mismo no es contrario al fin. Por ejemplo, si uno dice una palabra ociosa por desprecio a Dios, lo que es contrario a la caridad, eso será un pecado mortal, no por el género de la acción, sino por la voluntad perversa de quien actúa.

De otro modo sucede que un cierto pecado se oponga a la caridad o no se oponga sobre la base del mismo género de la acción, que es por parte del objeto o de la materia, que es contraria a la caridad o no es contraria. Pues, así como algún alimento es por sí mismo contrario a la vida, por ejemplo un alimento envenenado, mientras que otro alimento no es contrario a la vida, si bien pone un cierto impedimento a la recta disposición de la vida, por ejemplo un alimento grasoso y poco digerible, o también, siendo digerible, porque no se toma según la debida medida, así también en los actos humanos se encuentra algo que se opone por sí mismo a la caridad hacia Dios y hacia el prójimo, a saber, aquello por lo que se suprime el sometimiento y la reverencia del hombre con Dios, como la blasfemia, hechos diabólicos y otras realidades similares; y también aquellos actos que suprimen la comunión de la sociedad humana, como el robo, el homicidio y cosas semejantes, pues los hombres no pueden convivir socialmente donde estas acciones se realizan con frecuencia y con indiferencia. Y éstos son pecados mortales por su género con cualquier intención o voluntad que se cometan. Sin embargo, hay otras cosas que, si bien implican un cierto desorden, con todo no excluyen directamente las realidades antes aludidas, como que un hombre diga una mentira no para engañar ni tampoco para dañar al prójimo, sino en orden a deleitar o incluso a ayudar, o también si uno se excede en la comida o en la bebida o en otras cosas parecidas. Por lo cual estas cosas son pecados veniales por su género.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Hay que decir que hay una doble división: una, por la que se divide el género unívoco en sus especies que

potest ordinare in finem et averti a fine, actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini potest ordinare in contrarium finis. Puta si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur caritati, hoc erit peccatum mortale, sed non ex genere operis sed ex perversa voluntate facientis.

Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur caritati vel non contrarietur ex ipso genere operis, quod est ex parte obiecti vel materiae quae est contraria caritati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitae, puta cibus venenosus; aliquis autem cibus non est contrarius vitae licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitae, puta cibus grossus et non bonae digestionis, vel etiam, si sit bonae digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam; etiam ita in actibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur caritati Dei et proximi: illa scilicet per quae tollitur subiectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, diabolica, et huiusmodi; et etiam ea quae tollunt convictum societatis humanae, sicut furtum, homicidium et huiusmodi; non enim possent homines convivere ad invicem ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur. Et ista sunt peccata mortalia ex suo genere quacumque intentione vel voluntate fiant. Quaedam autem sunt quae licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum praedictorum: sicut quod homo dicat mendacium non in fide neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum vel etiam ad iuvandum, vel si quis excedat in cibo vel potu et alia huiusmodi. Unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est divisio: una qua dividitur genus univocum in suas species quae ex aequo participant genus, sicut animal in bovem et

participan de igual modo del género, como el animal en buey y caballo; otra, es la división de un análogo común en aquellas cosas de las que se dicen según lo principal y lo secundario, como el ente se divide en sustancia y en accidente y en la potencia y en el acto, y en tales cosas la noción común se salva perfectamente en una, en cambio en las otras sólo bajo un cierto aspecto y secundariamente. Y tal es la división del pecado por lo venial y lo mortal. Por lo que la predicha definición de pecado conviene perfectamente al pecado mortal, en cambio imperfectamente y bajo un aspecto secundario al pecado venial. Por lo cual adecuadamente se dice[39] que el pecado venial no es contra la ley sino fuera de la ley, porque a saber en algo se sale de la ordenación de la ley, mas no la corrompe, porque no corrompe el amor, que es la plenitud de la ley, como se dice en Rom 13,10.

2. El venial es la diferencia que reduce la noción de pecado, y tal diferencia se encuentra en todas aquellas cosas que participan de algo común imperfectamente y bajo un aspecto secundario.

3. El fin tiene razón de término, no de aquello que es en orden al fin. Ahora bien, el venial no se refiere al bien efímero como a fin y, por tanto, no se refiere a él como a un término distinto de Dios, de manera que por ello sea necesario separarse de Dios.

4. El que peca venialmente no goza de la criatura, sino que la usa; en efecto, la refiere habitualmente a Dios, aunque no actualmente. Y en esto no actúa contra el precepto, porque no está obligado a referirse siempre de modo actual a Dios.

5. El venial en cuanto es venial no se vuelve nunca mortal, como tampoco la blancura se vuelve negrura; pero el acto que es venial por su género puede volverse mortal por la voluntad del que pone el fin en la

equum; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius, sicut ens dividitur per substantiam et accidens et per potentiam et actum, et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno, in aliis autem secundum quid et per posterius. Et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta definitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali. Unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem, quia scilicet in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit «quia non corrumpit dilectionem» quae est plenitudo legis, ut dicitur Rom. XII.

2. Ad secundum dicendum quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati, et talis differentia invenitur in omnibus quae participant aliquod commune imperfecte et secundum quid.

3. Ad tertium dicendum quod finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem; et ideo non convertitur ad ipsum ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo averti.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui peccat venialiter non fruitur creatura sed utitur ea: refert enim eam habitu in Deum licet non actu. Nec in hoc contra praeceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

5. Ad quintum dicendum quod veniale peccatum ut est veniale nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo; sed actus qui est venialis ex suo genere potest fieri

[39] Cf. S. ALBERTO, *Super Sent.* 2 d.35 a.3 ad 3; S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.42 a.2 q.1 resp.

criatura, porque también lo que es frío por su naturaleza, como el agua, puede volverse caliente.

6. El venial se vuelve mortal cuando implica gozo no en cualquier grado, sino como fin.

7. A veces una realidad se divide por contraposición a otra, porque las dos cosas se oponen según su esencia, como el blanco y el negro, el calor y el frío; y en estos casos una de las dos cosas no dispone a la otra. A veces, sin embargo, algunas cosas se dividen entre ellas porque se oponen según la noción de perfecto e imperfecto; una de las cuales se ordena a la otra, como el accidente a la sustancia y la potencia al acto; y de este modo también el venial se divide por contraposición al mortal y dispone a él.

8. La voluntad de la criatura racional está obligada a someterse a Dios, pero esto sucede a través de preceptos afirmativos y negativos; de los cuales los negativos obligan siempre y en toda circunstancia, mientras los positivos obligan siempre, mas no en toda circunstancia. Por tanto, cuando uno peca venialmente ciertamente no da a Dios el honor debido observando entonces el precepto afirmativo, pero esto no es pecar mortalmente como peca mortalmente quien deshonra a Dios transgrediendo un precepto negativo o no observando un precepto positivo en el tiempo en el que obliga.

9. Como el precepto del Apóstol es afirmativo no obliga en el sentido que deba ser siempre observado de hecho; sin embargo se observa siempre habitualmente mientras el hombre considera a Dios habitualmente como fin. Lo cual no se excluye por el pecado venial.

10. Agustín habla allí del mal perfecto de la culpa, que es el pecado mortal.

mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creaturam, quia et id quod est ex natura sua frigidum potest fieri calidum, sicut aqua.

6. Ad sextum dicendum quod tunc veniale fit mortale quando placet, non quocumque modo sed sicut finis.

7. Ad septimum dicendum quod aliquando aliquid dividitur contra alterum quia secundum essentiam suam opponuntur, sicut album, nigrum, calidum et frigidum: et horum unum non disponit ad alterum. Aliquando autem aliqua dividuntur ad invicem quia opponuntur secundum rationem perfecti et imperfecti, quorum unum ordinatur ad alterum sicut accidens ad substantiam, et potentia ad actum: et hoc modo etiam veniale dividitur contra mortale, et disponit ad ipsum.

8. Ad octavum dicendum quod voluntas creaturae rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo, sed hoc fit per praecepta affirmativa et negativa: quorum negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero obligant semper sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo servando praeceptum affirmativum in actu, sed hoc non est peccare mortaliter sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum transgrediendo praeceptum negativum vel non implendo praeceptum affirmativum tempore quo obligat.

9. Ad nonum dicendum quod cum illud praeceptum Apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu; observatur autem semper in habitu quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem. Quod non excluditur per peccatum veniale.

10. Ad decimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de perfecto malo culpae, quod est peccatum mortale.

11. Adular con el fin único de agradar es por su género pecado venial, siendo una forma de vanidad; pero adular para engañar es pecado mortal según aquello: *Pueblo mío, quienes te llaman bienaventurado te engañan* (Is 3,12). Y de tal adulación habla el canon. Por lo cual se dice allí que el clérigo que practica la adulación y la traición debe ser degradado.

12. Aquella diferencia por parte del sujeto no es constitutiva del pecado mortal y venial, sino concomitante; por tanto, nada impide que algún pecado venial se encuentre en la razón superior.

13. Vale la misma respuesta anterior.

14. La sensualidad en los animales no participa en modo alguno de la razón como en nosotros, como se dice en I *Ethic.* [40]; y según esto puede ser sujeto de pecado.

15. Incluso el mismo órgano corporal obedece de algún modo a la razón; y según esto su acto puede ser pecado, y de modo semejante el acto de la sensualidad.

16. En la sola voluntad está el pecado como en su motor principal, pero en las otras facultades como en lo mandado y movido.

17. En la razón superior puede darse el pecado mortal sea directamente sea indirectamente. Pues aunque ella no se equivoque en cuanto contempla las razones eternas, puede con todo equivocarse en cuanto puede apartarse de ellas. De modo semejante es necesario decir también que del pecado original no se siguió que las potencias inferiores de ningún modo obedecieran a la razón, sino que no obedecen totalmente como en el estado de inocencia.

18. Aquella diferencia se justifica si la diferencia entre el pecado mortal y el venial se toma por parte de la voluntad, pero algunos pecados

11. Ad undecimum dicendum quod adulari solummodo ad placendum ex genere suo est peccatum veniale, cum sit quaedam vanitas; sed adulari ad decipiendum est peccatum mortale, secundum illud Is. X: «Populo meus, qui beatum te dicunt ipsi te decipiunt». Et de tali adulatione loquitur canon. Unde ibi dicitur quod clericus qui vacat adulationibus et proditionibus debet degradari.

12. Ad duodecimum dicendum quod illa differentia ex parte subiecti non est constitutiva mortalis et venialis peccati, sed est concomitans; et ideo nihil prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori ratione.

13. Et similiter dicendum ad tertium decimum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter ratione sicut in nobis, ut dicitur in I Ethicorum; et secundum hoc potest esse subiectum peccati.

15. Ad quintum decimum dicendum quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi; et secundum hoc in actu eius potest esse peccatum, et similiter in actu sensualitatis.

16. Ad sextum decimum dicendum quod in sola voluntate est peccatum sicut in primo movente; in aliis autem viribus sicut in imperatis et motis.

17. Ad septimum decimum dicendum quod in superiori ratione potest esse peccatum mortale et directe et indirecte. Etsi enim non erret in quantum aspicit rationes aeternas, errare tamen potest in quantum ab eis potest averti. Similiter etiam dicendum quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediant rationi, sed hoc quod non totaliter obediunt sicut in statu innocentiae.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod illa differentia conveniens est secundum quod differentia peccati mortalis et venialis accipitur ex parte voluntatis, sed

[40] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13 (Bk 1102b30s).

son mortales por su género y con cualquier voluntad con que se realicen son siempre pecados mortales; y de éstos trata la objeción. Ahora bien, en estos pecados la acción misma es por su género contra el amor de Dios; como si uno hiere a otro, por la misma acción hace algo contra la caridad.

19. El más o el menos, cuando son consecuencia de razones diversas, diversifican la especie, y así es en nuestro caso. En efecto, amar una cosa como fin o como medio no tiene la misma razón de amor.

20. Bien puede suceder en alguno que no tiene caridad que ame a alguna criatura más que a Dios, y a otra como a Dios, y a otra incluso menos que a Dios; pero no sucede que alguien ame a alguna criatura tanto como a Dios de tal modo que no ame a alguien más que a Dios, porque es necesario que el hombre ponga en una realidad única el fin último de su voluntad.

21. Aquella diferencia es consecutiva y no constitutiva del pecado mortal y venial. Sin embargo, quien peca venialmente carece del orden del amor en algún acto referente a los medios, no pura y simplemente en cuanto al fin mismo. Por tanto no destruye la virtud, ni la gracia.

22. Una cosa es no estar ordenado a Dios, lo que compete al venial, y otra cosa es excluir el orden a Dios, lo que compete al mortal.

23. Dios castiga a quien peca venialmente no como rechazándolo, sino como a un hijo a quien ama, purificándolo y corrigiéndolo.

24. Los pecados veniales de aquellos que mueren en la infidelidad o en algún otro pecado mortal son castigados eternamente, no por los pecados veniales, porque no destruyen la gracia, sino por el pecado añadido que suprimió la gracia.

quaedam sunt mortalia ex suo genere, quae qualicumque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia; et de istis procedit obiectio. In his autem ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei, sicut si aliquis laedat aliquem, ipso opere contra caritatem facit.

19. Ad undevicesimum dicendum quod magis et minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem; et ita est in proposito. Nam diligere aliquid ut finem et sicut id quod est ad finem, non habet eamdem rationem dilectionis.

20. Ad vicesimum dicendum quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem quod aliquam creaturam diligat plus quam Deum, et aliquam aequaliter Deo, et aliquam etiam minus Deo; sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam aequaliter Deo ita quod nullam diligat plus quam Deum, quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suae voluntatis.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod illa differentia est consecutiva et non constitutiva mortalis et venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quae sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; et ideo non tollit virtutem nec gratiam.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali, et aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali.

23. Ad vicesimum tertium dicendum quod illum qui peccat venialiter Deus punit non tanquam odiens ipsum, sed tanquam filium quem diligit purgans et emundans.

24. Ad vicesimum quartum dicendum quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt vel in quocumque peccato mortali, aeternaliter puniuntur, non propter se, quia non privant gratiam, sed propter peccatum adiunctum per quod gratia est privata.

## Artículo 2

## ¿El pecado venial disminuye la caridad?[41]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Dice Agustín en *Confesiones* X[42]: *Te ama menos quien contigo ama también algo que no ama por ti.* Ahora bien, quien peca venialmente ama a algo con Dios que no ama por Dios, de otro modo no pecaría amando. Por tanto, quien peca venialmente ama menos a Dios.

2. Los contrarios se refieren por naturaleza a lo mismo[43]; y el aumento y la disminución son contrarios. Con todo, la caridad aumenta, según aquello: *Rezo para que vuestra caridad abunde siempre más* (Flp 1,9), luego también disminuye. Ahora bien, por el pecado mortal no disminuye, más bien se pierde totalmente. Por tanto, disminuye por el pecado venial.

3. Se respondió que la caridad en cuanto a su adquisición disminuye por el pecado venial, porque a saber el pecado venial hace que alguien reciba menos caridad; ahora bien, una vez que la caridad ha sido ya infundida no puede disminuir por el pecado venial.—Mas en contra: son las mismas cosas por las que se gesta la virtud, se corrompe y se disminuye según el Filósofo en II *Ethic.*[44]. Por tanto, si el pecado venial hace que se geste por infusión una caridad menor, hará también que la caridad ya obtenida disminuya.

4. Lo que disminuye la diferencia constitutiva de alguna especie disminuye su esencia[45]. Ahora bien, el ser difícilmente movible es la

### Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum peccatum veniale diminuat caritatem.

Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus X Confessionum: «Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat». Sed ille qui peccat venialiter aliquid amat cum Deo quod non propter Deum amat alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter, minus amat Deum.

2. Praeterea. Contraria nata sunt fieri circa idem, augmentum et diminutio sunt contraria; caritas autem augetur secundum illud ad Phil. I: «Oro ut caritas vestra magis et magis abundet»; ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, immo totaliter [tollitur]. Ergo diminuitur per peccatum veniale.

3. Sed dicebat quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia scilicet peccatum veniale [facit] ut minus aliquis de caritate recipiat, sed postquam caritas est iam infusa non potest per peccatum veniale diminui.—Sed contra. Secundum Philosophum in II Ethicorum eadem sunt per quae generatur virtus, corrumpitur et diminuitur. Si igitur peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor caritas, faciet ad hoc quod caritas habita diminuatur.

4. Praeterea. Quidquid diminuit differentiam constitutivam alicuius speciei, diminuit essentiam eius. Sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus, quam diminuit peccatum veniale, quia per peccatum veniale fit homo pronior ad casum

---

[41] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.5; *Summa* 2-2 q.24 a.10.

[42] *Confessionum libri* 10 c.29: ML 32,796; CSEL 33,256; BAC II 752.

[43] Cf. Aristóteles, *Top.* 2 c.4 (Bk 111a14).

[44] Aristóteles, *Ethic.* 2 c.1 (Bk 1103b6-8).

[45] Cf. Porfirio, *Isagoge De differentia* (Minio-Paluello 16). Y también Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr.2 n.13 (De Rijk 21).

diferencia constitutiva del hábito[46], que el pecado venial disminuye, porque por el pecado venial el hombre se hace más proclive a la caída en el pecado mortal, con el cual se pierde la caridad. Por consiguiente, el pecado venial disminuye el hábito de la caridad.

5. Todo amor o es de concupiscencia o de caridad, como enseña Agustín en *De Trinitate* IX[47]. Pero el que peca venialmente ama la criatura no ciertamente con amor de caridad, porque *la caridad no actúa en vano* como se lee (1 Cor 13,4), sino con amor de concupiscencia. Ahora bien, el aumento de la concupiscencia parece ser la disminución de la caridad, porque como dice Agustín en *LXXXIII Cuestiones*[48], el mismo alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia. Por tanto, parece que el pecado venial disminuye la caridad.

6. Agustín en *Super Genesim ad litteram* VIII[49] dice que la caridad o la gracia son al alma lo que la luz es al aire. Ahora bien, la luz del aire disminuye si se coloca algún obstáculo a la luz, por ejemplo, cuando el aire se hace más denso por el vapor. Por tanto, también la caridad o la gracia disminuyen por el pecado venial, que es un cierto obstáculo para la caridad y una obnubilación de la mente.

7. Todo aquello que se corrompe sucesivamente puede disminuir. Ahora bien, la caridad se corrompe sucesivamente. Por tanto, la caridad puede disminuir. La menor se prueba de dos modos: primero, porque todo aquello que se corrompe es sujeto de corrupción; ahora bien, la caridad se corrompe. Por consiguiente es sujeto de corrupción, pues algo de ella se ha corrompido y algo de ella permanece todavía, y así se corrompe sucesivamente. Segundo, la caridad no se corrompe cuando existe y tampoco cuando no existe totalmente, porque ya se corrompió. Por tanto, se corrompe cuando en parte es y en parte no es, pues se

mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis.

5. Praeterea. Omnis amor vel est cupiditatis vel caritatis, ut accipitur ab Augustino IX De Trinitate. Sed ille qui peccat venialiter, amat creaturam non quidem amore caritatis, quia «caritas non agit perperam», ut dicitur I ad Cor. XIII; ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis: quia ut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum, ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis. Ergo videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem.

6. Praeterea. Augustinus dicit in VIII Super Genesim ad litteram quod caritas vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem. Sed lux aeris diminuitur si aliquod obstaculum lucis ponatur, puta cum ingrossatur per vaporem. Ergo et caritas vel gratia diminuitur per veniale, quod est quoddam obstaculum caritatis et obnubilatio mentis.

7. Praeterea. Omne id quod successive corrumpitur potest diminui. Sed caritas successive corrumpitur. Ergo caritas potest diminui. Minor probatur dupliciter: primo quidem, quia omne quod corrumpitur est subiectum corruptionis. Sed caritas corrumpitur. Ergo est subiectum corruptionis; aliquid ergo eius est corruptum et aliquid adhuc manet, et sic successive corrumpitur. Secundo sic: caritas non corrumpitur quando est; nec etiam quando totaliter non est, quia iam corrupta est. Ergo corrumpitur quando

---

[46] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.3 n.23.
[47] *De Trinitate* 9 c.8: ML 42,967s; CC 50,305; BAC V 558.
[48] *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.36 n.1: ML 40,25; CC 44A,54; BAC XL 107.
[49] *Super Genesim ad litteram* 8 c.12 n.26: ML 34,383; CSEL 28-1,250; BAC XV 976.

corrompe sucesivamente. Por consiguiente, puede disminuir, mas no por el pecado mortal, sino por el venial.

8. Como en el pecado mortal hay un desorden en sí mismo, así en el pecado venial hay un desorden secundario. Ahora bien, el desorden principal, que es el del pecado mortal, destruye pura y simplemente el orden de la caridad. Por consiguiente, el desorden secundario destruye el orden de la caridad de un modo secundario, por tanto lo disminuye.

9. Debido a muchos actos de pecados veniales se gesta algún hábito. Ahora bien, el acto del pecado venial impide el acto de la caridad. Por consiguiente, también el hábito del pecado venial impide el hábito de la caridad, pues lo disminuye.

10. Toda ofensa disminuye el amor. Ahora bien, el pecado venial es una cierta ofensa, teniendo razón de culpa. Por tanto, el pecado venial disminuye el amor de la caridad.

11. Bernardo dice en un cierto sermón *Sobre la Purificación*[50] que en el camino de Dios no progresar es retroceder. Ahora bien, quien peca venialmente no avanza en el camino de Dios, sino que retrocede. Lo cual no sucedería si el venial no disminuyera la caridad.

12. Toda virtud es más fuerte unida que multiplicada[51], por lo que también el amor unido es más fuerte que el disperso en diversas cosas. Por lo que el Filósofo en VIII *Ethic.*[52] dice que es imposible amar intensamente a varias personas. Ahora bien, quien peca venialmente dispersa su amor hacia otras cosas distintas de Dios. Por tanto, disminuye en él la virtud de la caridad.

13. Se lee en los Proverbios, 24,16: *El justo cae y se levanta siete veces al día*, lo que viene referido por la Glosa[53] a la caída en el pecado venial. Ahora bien, con el venial el hombre no pierde la caridad. Por

partim est et partim non est; successive ergo corrumpitur. Ergo potest diminui; sed non per mortale, ergo per veniale.

8. Praeterea. Sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter, quae est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem caritatis. Ergo inordinatio secundum quid tollit ordinationem caritatis secundum quid; ergo diminuit ipsam.

9. Praeterea. Ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum caritatis. Ergo et habitus venialis peccati impedit habitum caritatis; ergo diminuit ipsum.

10. Praeterea. Omnis offensa diminuit dilectionem. Sed peccatum veniale est quaedam offensa, cum habeat rationem culpae. Ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis.

11. Praeterea. Bernardus dicit in quodam sermone De purificatione quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter non procedit in via Dei, ergo retrocedit. Quod non esset nisi veniale diminueret caritatem.

12. Praeterea. Omnis virtus unita fortior est quam multiplicata; unde et amor unitus fortior est quam ad plura dispersus. Propter quod dicit Philosophus in VIII Ethicorum quod impossibile est plures intense diligere. Sed ille qui peccat venialiter amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum. Ergo diminuitur in eo virtus caritatis.

13. Praeterea. Prov. XXIV dicitur: «Septies in die cadit iustus et resurgit», quod exponit Glossa de casu qui fit per veniale. Sed per veniale non cadit homo a cari-

---

[50] *In purificatione S. Mariae sermo* 2 n.3: ML 183,369C (Leclercq IV 340).
[51] Cf. *Liber de causis* prop.17; STO. TOMÁS, *De verit.* q.3 a.2 obi.3.
[52] ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.7 (BK 1158a10-15).
[53] *Glossa ordinaria* a Prov 24,16.

tanto, cae del grado perfecto de la caridad, pues la caridad disminuye por el pecado venial.

14. El hombre merece la gloria de la vida eterna por la caridad. Ahora bien, con el pecado venial el hombre se retrasa en la consecución de la vida eterna. Por tanto, con el pecado venial se disminuye la caridad.

15. Las cosas que impiden la vida corporal o la salud, la disminuyen. Ahora bien, el pecado venial es un cierto impedimento de la vida espiritual que existe por la caridad, como se ha dicho antes[54]. Por tanto, con el pecado venial se disminuye la caridad.

16. La actuación sigue a la forma; luego lo que impide el acto disminuye la forma. Ahora bien, el venial impide el acto de la caridad. Por tanto, disminuye la misma caridad.

17. El fervor es un accidente propio de la caridad, por lo que se dice: *Fervientes en el espíritu* (Rom 12,11). Ahora bien, el venial disminuye el fervor de la caridad, como se dice comúnmente[55]. Por tanto, disminuye la caridad[56].

EN CONTRA está: 1. Aquello que dista infinitamente de algo, añadido o sustraído, no lo disminuye ni lo aumenta, como es evidente en el punto y en la línea[57]. Ahora bien, el venial dista infinitamente de la caridad, porque la caridad ama a Dios como el bien infinito, mientras el venial ama la criatura como un cierto bien finito.

2. Disminuida la caridad, disminuye el premio de la vida eterna, que se mide según el grado de caridad. Ahora bien, el pecado venial no

tate. Ergo cadit a perfecto gradu caritatis; diminuitur ergo caritas per veniale peccatum.

14. Praeterea. Per caritatem meretur homo gloriam vitae aeternae. Sed per veniale peccatum retardatur homo a consecutione vitae aeternae. Ergo per veniale peccatum diminuitur caritas.

15. Praeterea. Illa quae impediunt vitam corporalem vel sanitatem, diminuunt ipsam. Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitae quae est per caritatem, ut supra dictum est. Ergo per peccatum veniale diminuitur caritas.

16. Praeterea. Operatio sequitur formam; quod ergo impedit actum, diminuit formam. Sed veniale impedit actum caritatis. Ergo diminuit ipsam caritatem.

17. Praeterea. Fervor est proprium accidens caritatis; unde dicitur Rom. XII: «Spiritu ferventes». Sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter dicitur. Ergo diminuit caritatem.

SED CONTRA. Quod in infinitum distat ab aliquo, additum vel subtractum non diminuit ipsum nec auget; sicut patet de puncto et linea. Sed veniale in infinitum distat a caritate, quia caritas diligit Deum sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum.

2. Praeterea. Diminuta caritate diminuitur praemium vitae aeternae, quod commensuratur quantitati caritatis. Sed veniale peccatum non diminuit praemium vitae

---

[54] Véase artículo anterior.

[55] Cf. GUILLERMO ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.5 c.5 (f.145vb); S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 1 d.17 p.2 a. unic. q.3; y STO. TOMÁS, *Super Sent.* 1 d.17 q.2 a.5.

[56] El pecado no es una realidad central en la fe de la Iglesia, pero si no tenemos en cuenta el pecado, el misterio de la encarnación de Jesucristo, y su muerte en cruz, dejaría de tener sentido, pues sabemos que Cristo murió por el perdón de nuestros pecados, y esto es lo que celebramos cada día en la santa liturgia. Jesucristo nos ayuda a tomar en serio el pecado y el dolor de cada hombre, en un contexto equilibrado de justicia y amor, realidades inseparables en Dios y en los hombres.

[57] Cf. S. ALBERTO, *De indivisis lineis* c.6.

disminuye el premio de la vida eterna, de otro modo su pena sería eterna, es decir, una disminución eterna de gloria. Por tanto, el pecado venial no disminuye la caridad.

3. Todo lo finito se elimina totalmente por una disminución continua. Ahora bien, la caridad es un cierto hábito finito en el alma. Por tanto si el pecado venial disminuye la caridad, multiplicado aquél la eliminará completamente, lo que no es admisible.

RESPUESTA. Hay que decir que, dado que el aumento y la disminución se consideran según la cantidad, es necesario para ver claro en esta cuestión considerar qué se entiende por cantidad de la caridad. Con todo, como la caridad es una cierta forma y es un hábito o una virtud, es necesario considerar su cantidad de dos modos: de un modo, según que es una forma; de otro modo, según que es una determinada forma, a saber, un hábito o una virtud.

Ahora bien, la cantidad de la forma una es accidental y otra por sí misma; accidental, como cuando se dice cuán grande es una cosa por razón del sujeto, como la blancura en razón de la superficie; pero esta cantidad no tiene lugar en nuestro caso, porque la mente, que es el sujeto de la caridad, no es cuantificable. La cantidad por sí misma de una forma se considera de dos modos: de un modo por parte de la causa agente; pues cuanto más fuerte sea la virtud activa, tanto más impulsará a una forma más perfecta, llevando más perfectamente el sujeto de la potencia al acto, como un calor grande calienta más que un calor pequeño. De otro modo por parte del sujeto, el cual sin duda recibe la forma mediante la acción del agente tanto más perfectamente cuanto mejor esté dispuesto, como un madero seco se calienta más que uno verde y el aire más que el agua bajo la acción del mismo fuego.

De un tercer modo se considera la cantidad de una forma en cuanto es una virtud o un hábito por parte del objeto. En efecto, se dice que

aeternae, alioquin poena eius esset aeterna, scilicet aeterna diminutio gloriae. Ergo peccatum veniale non diminuit caritatem.

3. Praeterea. Omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale si diminuat caritatem, multiplicatum totaliter tolleret ipsam; quod est inconveniens.

RESPONSIO. Dicendum, quod quia augmentum et diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad huius quaestionis evidentiam considerare quae sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quaedam forma et sit habitus seu virtus, oportet eius quantitatem dupliciter considerare: uno quidem modo secundum quod est forma, alio modo secundum quod est talis forma quae est habitus vel virtus.

Quantitas autem formae quaedam est per accidens, quaedam per se: per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subiecti, ut albedo ratione superficiei; sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quae est subiectum caritatis, non est quanta. Quantitas autem per se alicuius formae attenditur dupliciter. Uno modo ex parte causae agentis: quanto enim fuerit fortior virtus activa, tanto inducit perfectiorem formam, perfectius reducens subiectum de potentia in actum, sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subiecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis quanto melius fuerit dispositum, sicut lignum siccum magis calefit quam viride et aer quam aqua ab eodem igne.

Tertio modo consideratur quantitas alicuius formae in quantum est virtus vel habitus, ex parte obiecti. Virtus enim dicitur magna quae potest in aliquid magnum,

es grande una virtud que puede hacer algo grande y también todo hábito tiene la especie y la cantidad por el objeto. Por tanto, si consideramos la cantidad de la caridad por parte del objeto, de ningún modo puede aumentar o disminuir, pues aquellas cosas cuya esencia consiste en algo indivisible no crecen ni disminuyen. Y ésta es la razón por la cual cualquier especie de número carece de aumento o de disminución, porque se realiza con la unidad; en efecto, el añadido de una unidad constituye siempre una especie[58]. Ahora bien, el objeto de la caridad tiene una noción indivisible e implica un término; en efecto, el objeto de la caridad es Dios en cuanto sumo bien y fin último.

En cambio, por parte de la causa agente y por parte del sujeto la caridad puede ser mayor o menor. Por parte del agente, no por una mayor o menor virtud suya, sino por su sabiduría y voluntad, según las cuales distribuye a los hombres diversas medidas de gracia y de caridad, según aquellas palabras: *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia según la medida del don de Cristo* (Ef 4,7). También por parte del sujeto, en cuanto el hombre se dispone más o menos con las buenas obras a la gracia y a la caridad. Sin embargo, es necesario saber que las buenas obras del hombre tienen una relación diversa a la cantidad de la caridad si hay que adquirir la caridad o si está ya adquirida; en efecto, las obras del hombre antes de la caridad se relacionan con ella y a su cantidad no a modo de mérito, dado que la caridad es el principio del mérito, sino sólo a modo de disposición material; en cambio una vez ya obtenida la caridad, ella misma merece aumentar por sus obras, de modo que aumentada merezca también ser perfeccionada, como dice Agustín[59].

Con todo, el pecado venial no puede ser causa de la disminución de la caridad ya adquirida, ni por parte de la causa agente, es decir, Dios, ni por parte de la causa receptora, es decir, el hombre. No puede ser

omnis etiam habitus ex obiecto et speciem et quantitatem habet. Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte obiecti, sic nullo modo potest augeri vel minui: ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur nec remittuntur. Et haec est ratio quare quaelibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem: semper enim unitas addita facit speciem. Obiectum autem caritatis habet indivisibilem rationem et consistit in termino: est enim obiectum caritatis Deus prout est summum bonum et ultimus finis.

Sed ex parte causae agentis et ex parte subiecti, caritas potest esse maior vel minor. Ex parte quidem agentis non propter maiorem vel minorem virtutem eius, sed propter sapientiam et voluntatem ipsius, secundum quam diversas mensuras gratiae et caritatis distribuit hominibus, secundum illud Eph. IV: «Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi». Ex parte vero subiecti in quantum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit. Tamen sciendum quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem caritatis quantum ad ipsum fieri caritatis et aliter quando caritas est iam in perfecto esse: nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam et ad quantitatem eius non per modum meriti, cum caritas sit merendi principium, sed solum per modum materialis dispositionis; sed caritate iam habita ipsa per sua opera meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit.

Veniale autem peccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur nec ex parte causae agentis, scilicet Dei, nec ex parte causae recipientis, scilicet hominis. Ex

[58] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.3 (Bk 1043b36); STO. TOMÁS, *De verit.* q.20 a.1.
[59] *Epist.* 186 c.3 n.10: ML 33,819; CSEL 57,53; BAC XI 668.

causa de disminución por parte del agente, porque el pecado venial no puede merecer la disminución de la caridad como el acto realizado por caridad merece su aumento, pues uno merece aquello a lo que su voluntad se inclina. Sin embargo, quien peca venialmente no se inclina a la criatura para alejarse de Dios de algún modo; en efecto, no se convierte a la criatura como a fin, sino como a un medio; ahora bien, si uno se comporta desordenadamente en relación a un medio no ve disminuido su afecto hacia el fin, como si uno se comporta desordenadamente en el tomar una medicina no se disminuye su deseo de la salud. Por lo cual es evidente que el venial no merece una disminución de la caridad ya poseída.

De modo semejante, tampoco puede disminuir por parte del sujeto, lo que se manifiesta mediante dos consideraciones: primera, porque el pecado venial no se encuentra en el alma como se encuentra la caridad; en efecto, la caridad se encuentra en el alma en su parte superior, en cuanto se ordena a algo como al sumo bien y al fin último, mientras el pecado venial tiene un cierto desorden que con todo no alcanza el orden del último fin. Por lo cual incluso si fuera contrario no disminuiría la caridad, como tampoco la negrura en el pie disminuye la blancura de la cabeza. Segunda, porque la forma en el sujeto disminuye por alguna mezcla del contrario, como dice el Filósofo que *es más blanco lo que está menos mezclado con el negro*[60]. Ahora bien, el pecado venial no es contrario con respecto a la caridad, porque las dos cosas no miran el mismo objeto según la razón formal; en efecto, el venial no es un desorden en relación al fin último, que es el objeto de la caridad.

Por tanto, el pecado venial de ningún modo disminuye la caridad ya poseída. Sin embargo, el pecado venial puede ser una cierta causa del hecho que al comienzo venga infundida una caridad menor, en cuanto,

parte quidem agentis causa diminutionis esse non potest, quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem caritatis sicut actus ex caritate factus meretur eius augmentum: hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam ut avertatur a Deo aliquo modo: non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem sed sicut ad id quod est ad finem; qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur eius affectus circa finem, sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium eius ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis iam habitae.

Similiter etiam nec ex parte subiecti ipsam diminuere potest. Quod ex duobus apparet: primo quidem quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas; nam caritas inest animae secundum superiorem eius partem prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et in ultimum finem, peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium, non diminueret caritatem, sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo quia forma in subiecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii, prout dicit Philosophus illud esse «albius quod est nigro impermixtius». Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem: non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est obiectum caritatis.

Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, in quantum

[60] *Top.* 3 c.5 (Bk 119a27s); así lo recoge Sto. Tomás, *Summa* 1 q.48 a.2 obi.3.

a saber, impide el acto del libre albedrío, con el cual el hombre se dispone a recibir la gracia. Y de este modo puede también impedir que la caridad ya poseída crezca, impidiendo, a saber, el acto meritorio con el cual alguien merece el aumento de la caridad.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El que peca venialmente ama algo junto con Dios, que aunque no en acto, sin embargo, sí en hábito, ama por Dios.

2. La caridad puede tener la causa de su aumento, que merece por parte del hombre y que es eficiente por parte de la bondad divina, a quien pertenece siempre promover al bien; pero no puede tener la causa de la disminución, ni meritoria por parte del hombre, como se ha dicho[61], ni tampoco eficiente por parte de Dios, porque no procede de él que el hombre se vuelva peor, como dice Agustín en *LXXXIII Cuestiones*[62].

3. El razonamiento valdría si el pecado venial fuera directamente la causa de la poca caridad en su inicio. Sin embargo, no es causa directamente, sino accidentalmente, en cuanto a saber impide el acto del libre albedrío con el cual uno se dispone a la caridad. Ahora bien, el acto del libre albedrío se exige ciertamente en los adultos para la infusión de la gracia y de la caridad, pero no se exige para el mantenimiento del hábito ya recibido. Por lo cual impedido el acto no se disminuye la caridad ya poseída.

4. El ser difícilmente cambiable no es una diferencia constitutiva del hábito. Pues el hábito y la disposición no son especies diversas, de otro modo una misma y única cualidad que antes era disposición no podría llegar a ser hábito. Pero ser fácilmente cambiable o ser difícilmen-

scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur. Et per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod iste qui peccat venialiter amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat.

2. Ad secundum dicendum quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, et effectivam ex parte bonitatis divinae, cuius est semper promovere ad bonum; sed non potest habere causam diminutionis neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est, neque effectivam ex parte Dei, quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet si veniale esset directe causa parvae caritatis in suo fieri. Non est autem directe causa sed quasi per accidens, in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii quo quis disponitur ad caritatem. Actus autem liberi arbitrii requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiae vel caritatis; non autem requiritur ad conservationem habitus iam suscepti. Unde impedito actu non diminuitur caritas iam habita.

4. Ad quartum dicendum quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus. Nec enim dispositio et habitus sunt diversae species, alioquin non posset una et eadem qualitas quae prius fuit dispositio postea fieri habitus. Sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eamdem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non seque-

---

[61] Véase el cuerpo del art.

[62] *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.3-4: ML 40,11-12; CC 44A,12-13; BAC XL 66-67.

te cambiable están como lo perfecto y lo imperfecto en relación a la misma cosa. Sin embargo, suponiendo que el ser difícilmente cambiable sea una diferencia constitutiva, ni siquiera así valdría el razonamiento. Pues que algún hábito se consiga de una realidad fácilmente cambiable puede suceder de dos modos: de un modo por sí mismo, porque a saber no tiene así una existencia perfecta en el sujeto; y así lo que disminuiría eso que es difícilmente cambiable en el hábito, disminuiría el mismo hábito; de otro modo accidentalmente, a saber porque se induce una disposición contraria, como si dijéramos que la forma del agua por la recepción del calor se vuelve menos difícilmente cambiable; y sin embargo es evidente que la forma sustancial no disminuye. Y de este modo el venial disminuye lo que es difícilmente cambiable en la caridad. Y así es necesario entender también lo que algunos dicen[63], que el venial disminuye la caridad en cuanto a la radicación en el sujeto; no ciertamente por sí mismo, sino accidentalmente, como se ha dicho[64].

5. La disminución de la concupiscencia es alimento o mantenimiento de la caridad, no el aumento, porque, a saber, la disminución de la concupiscencia reduce los veniales, que disponen a la pérdida de la caridad.

6. El vapor denso se recibe en la misma parte del aire en la cual se recibe la luz y, por tanto, disminuye la luz; pero el pecado venial no alcanza la parte más alta del alma según su relación con el sumo bien y, por tanto, no puede disminuir la caridad ya poseída, aunque pueda impedir su magnitud al adquirirla; así como la oscuridad del aire que existe fuera de casa no disminuye la luz que hay en casa por una causa intrínseca, pero disminuiría la intensidad de la luz de un rayo que entrase en la casa desde fuera. Ahora bien, la perfección de la parte superior del alma en cuanto a su generación depende de la buena dis-

retur. Quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis potest contingere dupliciter: uno quidem modo per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subiecto: et sic quidquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum; alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium, ut si dicamus quod forma aquae per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis, et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur. Et per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem. Et per hunc modum etiam est intelligendum quod quidam dicunt, quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subiecto: non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum sive conservatio caritatis, non autem augmentum: quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia, quae disponunt ad amissionem caritatis.

6. Ad sextum dicendum quod vapor grossus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux, et ideo diminuit lucem; sed veniale non attingit ad summam partem animae secundum habitudinem eius ad summum bonum, et ideo non potest diminuere caritatem iam habitam, licet possit impedire magnitudinem eius in acquirendo ipsam: sicut tenebrositas aeris extra domum existentis non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca, diminueret autem intensionem claritatis radii venientis ex extrinseco ad domum. Perfectio autem superioris partis animae quantum ad sui

[63] Cf. GUILLERMO ALTISS., *Summa aurea* 3 tr.5 c.5 (f.145vb); S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 1 d.17 p.2 a. unic. q.3; y el mismo STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.5.

[64] Véase el cuerpo del art.

posición de las partes inferiores, no en cambio en cuanto a su mantenimiento; en efecto, el hombre alcanza naturalmente a los inteligibles interiores gracias a las realidades inferiores y sensibles; por lo cual también el defecto de la vista o del oído puede impedir la adquisición de la ciencia, pero sin embargo no disminuye la ciencia ya adquirida.

7. No es verdadero universalmente que todo aquello que se corrompe sucesivamente disminuya, porque la forma sustancial se pierde sucesivamente si se considera la alteración precedente, como dice el Filósofo en VI *Physic.*[65]: lo que se corrompe, se ha corrompido y se corromperá y, sin embargo, la forma sustancial no disminuye. Sin embargo, así a veces la caridad se pierde sucesivamente, si se considera la disposición precedente a la pérdida, pero si se considera la pérdida en sí misma, no se pierde sucesivamente. Decir, pues, que la caridad, en cuanto se corrompe, es el sujeto de la corrupción, es totalmente falso, pues no se dice que la blancura o una cierta forma se corrompe porque sea ella misma el sujeto de la corrupción, sino que el sujeto de la blancura es el sujeto de la corrupción en cuanto cesa de ser blanco. De modo semejante, es necesario decir también que, si se toma la misma corrupción de la forma en sí misma en cuanto es el final del movimiento, es lo mismo corromperse y ser corrompido en el primer momento, como es lo mismo ser iluminado y haber sido iluminado. Con todo, cuando apenas una cosa se ha corrompido, no existe más, como se dice en VIII *Physic.*[66]. Por tanto, cuando la caridad se corrompe no existe más.

8. El desorden en sí mismo destruye el orden de la caridad pura y simplemente, porque alcanza el alma en la parte superior, y el desorden accidental destruye la caridad bajo un cierto aspecto mediante algún acto, en cuanto el orden de la caridad procede de la parte superior del alma

generationem dependet a bona dispositione inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem: homo enim naturaliter per inferiora et sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit; unde etiam defectus visus aut auditus potest impedire acquisitionem scientiae, non tamen diminuit scientiam iam acquisitam.

7. Ad septimum dicendum quod hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur diminuatur: quia forma substantialis successive amittitur si consideretur alteratio praecedens, prout Philosophus dicit in VI Physicorum quod id quod corrumpitur corrumpebatur et corrumpetur, et tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem caritas quandoque successive amittitur, si consideretur praecedens dispositio ad amissionem; sed si consideretur ipsa amissio secundum se, non successive amittitur. Et quod dicit quod caritas quia corrumpitur est subiectum corruptionis, est omnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi quia ipsa sit subiectum corruptionis, sed subiectum albedinis est subiectum corruptionis in quantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est quod si accipiatur ipsa corruptio formae secundum se, prout est in termino motus, idem est corrumpi et nunc primo corruptum esse, sicut idem est illuminari et illuminatum esse. Quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in VIII Physicorum. Et ideo quando caritas corrumpitur, non est.

8. Ad octavum dicendum quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem caritatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem; et inordinatio secundum quid tollit secundum quid ordinationem caritatis in aliquo actu, prout ordo

[65] ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.6 (BK 237b17-19).
[66] Más exactamente en ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.5 (BK 235b28s).

a las partes inferiores[67]. Pero, en cuanto a la misma caridad según que está en la parte suprema nada disminuye, como la negrura que está en el pie no disminuye nada la blancura que está en la cabeza.

9. Debido a muchos pecados veniales puede causarse un cierto hábito, pero este hábito no destruirá ni disminuirá la caridad, porque ni está en el mismo sujeto, ni se refiere a la misma cosa.

10. El pecado venial, dado que no implica alejamiento en sentido propio, no tiene razón de ofensa.

11. Uno progresa en la vía de Dios no sólo cuando la caridad aumenta actualmente, sino también cuando se dispone al aumento de la caridad; como tampoco el niño crece actualmente en todo el tiempo del crecimiento, sino a veces crece actualmente y a veces se dispone para el crecimiento. Y de modo semejante uno retrocede en el camino de Dios no sólo por la disminución de la caridad, sino también porque se retarda su progreso, o también porque se dispone a la caída; y ambas cosas son consecuencia del pecado venial.

12. El amor que se difunde en muchas cosas según la misma razón formal disminuye, pero la difusión del amor según una razón no disminuye el amor que brota por otro motivo; por ejemplo, si uno tiene muchos amigos, no por esto ama menos al hijo o a la mujer, pero si amase muchas mujeres disminuiría el amor que tiene hacia una sola y si tuviera muchos hijos disminuiría el amor que tiene hacia el unigénito. Ahora

caritatis a superiori parte animae ad inferiores derivatur. Sed de ipsa caritate secundum quod est in suprema parte nihil diminuit, sicut nigredo quae est in pede nihil diminuit de albedine quae est in capite.

9. Ad nonum dicendum quod ex multis peccatis venialibus potest causari aliquis habitus, sed ille habitus nec tollet nec diminuet caritatem: quia nec in eodem est nec circa idem.

10. Ad decimum dicendum quod peccatum veniale cum non importet aversionem proprie loquendo non habet rationem offensae.

11. Ad undecimum dicendum quod aliquis procedit in via Dei non solum quando caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis: sicuti puer non actu crescit toto tempore augmenti, sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei non solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo, vel etiam per hoc quod disponitur ad casum; quorum utrumque fit per veniale peccatum.

12. Ad duodecimum dicendum quod amor qui ad multa diffunditur secundum rationem eamdem, diminuitur; sed diffusio amoris secundum unam rationem non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem: puta si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel uxorem, sed si amaret multas uxores, minueretur amor qui est ad unam, et si haberet multos filios, minueretur amor qui est

---

[67] La consecuencia del pecado en el hombre es el desorden, que es contra la razón, que por naturaleza causa orden. El desorden del pecado se advierte primero en el individuo, dominado por el egoísmo, después en sus actos desordenados y, finalmente, en la sociedad humillada por tantas injusticias. Nos estamos moviendo en el ámbito de la criatura racional, que participa limitadamente de la bondad del Creador; tener esto en cuenta es preciso para advertir la condición humana y la cuestión del pecado en la vida del hombre. Se hace el mal bajo la razón de bien; incluso el hombre vicioso es capaz de reconocer el bien, pero la pasión le arrastra al pecado. Por tanto, para actuar bien, no bastan los primeros principios, ni tampoco la ciencia moral, pues los actos son siempre individuales y están sometidos a las pasiones de cada uno; en concreto, valoramos la salud y hacemos lo que la deteriora. En consecuencia, para actuar según la razón necesitamos la buena disposición de la virtud.

bien, con el pecado venial el amor del hombre se difunde sobre las criaturas no según la razón de fin, como se ama a Dios, y por tanto no disminuye el amor a Dios en cuanto al hábito, pero quizá en cuanto al acto.

13. Con el pecado venial no se reduce ciertamente la misma caridad o la perfección en el grado de la caridad, sino en algún acto de caridad.

14. El venial no disminuye nada de gloria, sino sólo retrasa su consecución; y de modo semejante no disminuye nada de la caridad, sino sólo retrasa su acto y su aumento.

15. Algunas cosas impiden la perfección o el acto de la salud y, con todo, no disminuyen la salud, como ciertos alimentos difícilmente digeribles, en cuanto impiden una fácil digestión.

16. Un acto puede disminuir de dos modos: de un modo, en cuanto a la facilidad de actuar, a saber, que el hombre no pueda actuar en aquella medida y así lo que disminuye el acto disminuye el principio del acto que es la forma; de otro modo, en cuanto a la ejecución del acto, y así no es necesario que lo que disminuye el acto disminuya la forma; en efecto, no disminuye el peso de una piedra la columna que la sostiene de modo que no caiga abajo, ni disminuye la facultad de pasear del hombre aquel que lo ata. Y de este último modo es como el venial disminuye el acto de la caridad, no según el modo primero.

17. El fervor puede ser considerado de dos modos: de un modo, en relación a la intensidad de la inclinación del amante hacia el amado, y tal fervor es esencial a la caridad y no se disminuye por el pecado venial; de otro modo, se habla de fervor de la caridad según que el movimiento del amor redunda también en las facultades inferiores, de manera que no sólo el corazón, sino también la carne, exulte en Dios[68]. Y tal fervor se disminuye por el pecado venial sin disminución de la caridad.

ad unigenitum. Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas non secundum rationem finis, prout amatur Deus; et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu.

13. Ad tertium decimum dicendum quod per peccatum veniale cadit non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu.

14. Ad quartum decimum dicendum quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriae; et similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum et augmentum eius.

15. Ad quintum decimum dicendum quod aliqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis quae tamen non diminuunt sanitatem; sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles, in quantum impediunt facilem digestionem.

16. Ad sextum decimum dicendum quod actus potest diminui dupliciter: uno modo quantum ad facilitatem agendi, ut scilicet homo non possit tantum agere, et sic quod diminuit actum, diminuit principium actus quod est forma; alio modo quantum ad executionem actus, et sic non oportet quod id quod diminuit actum diminuat formam: non enim diminuit gravitatem lapidis columna quae retinet ipsum ne cadat deorsum, nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis, non autem primo modo.

17. Ad septimum decimum dicendum quod fervor potest accipi dupliciter: uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum, et talis fervor est essentialis caritati et non diminuitur per veniale peccatum; alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor sed etiam caro exultet in Deum. Et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.

[68] Cf. Sal 83,3.

## Artículo 3

## ¿Puede el pecado venial llegar a ser mortal?[69]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Agustín en *Super Iohannem* explicando las palabras: *Quien no cree en el Hijo no tendrá la vida* (Jn 3,6) dice: *Muchos pecados pequeños, si no se dan importancia, matan*[70]. Ahora bien, se llama mortal un pecado, porque mata espiritualmente. Por tanto, muchos pecados pequeños, es decir, veniales, hacen un mortal.

2. Sobre las palabras del Salmo: *Se han multiplicado más que los cabellos de mi cabeza* (Sal 39,13), dice la Glosa de Agustín: *Has evitado las faltas graves, está atento a no ser sepultado por la arena*[71]. Ahora bien, con la arena se entienden los pecados pequeños, es decir, los veniales[72]. Por tanto, muchos pecados veniales sepultan o matan al hombre y así se concluye como en el anterior.

3. Se ha dicho que muchos veniales matan o sepultan en cuanto disponen al mortal.—Mas en contra: Agustín dice en la Regla que *la soberbia acecha las buenas obras para que perezcan*[73], y así parece que también las buenas obras son una cierta disposición al pecado mortal. Pero, con todo, no se dice que matan o sepultan; por tanto tampoco los pecados veniales por la razón dicha se puede decir que sepultan o matan. Por tanto, parece que el pecado venial llega a ser por sí mismo mortal.

4. El venial es una disposición para el mortal. Ahora bien, la disposición se hace hábito, según el Filósofo en los *Predicamentos*[74]. Por tanto el venial se hace mortal.

### Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus, super Ioannem, exponens illud: «Qui incredulus est filio, non videbit vitam: plura peccata minuta, si negligantur, occidunt». Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale, quod occidit spiritualiter. Ergo plura peccata minuta, id est venialia, faciunt mortale.

2. Praeterea. Super illud Psalmi: «Multiplicatae sunt super capillos capitis mei», dicit Glossa Augustini: «Vitasti gravia, cave ne obruaris arena». Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia. Ergo multa peccata venialia obruunt vel occidunt hominem; et sic idem quod prius.

3. Sed dicebat quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere in quantum disponunt ad mortale.—Sed contra. Augustinus dicit in Regula, quod «superbia bonis operibus insidiatur ut pereant», et sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale. Sed tamen non dicuntur occidere vel obruere; ergo nec peccata venialia ratione praedicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

4. Praeterea. Veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio fit habitus, secundum Philosophum in Praedicamentis. Ergo veniale fit mortale.

---

[69] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.6; *Summa* 1-2 q.88 a.4.

[70] *In Iohann. evang.* tr.12 n.14: ML 35,1492; CC 36,129; BAC XIII 354.

[71] Cf. Pedro Lombardo, *Glossa* h.l.: ML 191,405A, tomada de S. Agustín, *Enarrat. in Ps.* 39,13 n.22: ML 36,447s; CC 38,441; BAC XIX 739.

[72] Argumento similar en *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.273 (p.287).

[73] *Regula* 2: ML 32,1379; BAC XL 566.

[74] Aristóteles, *Cat.* 8 (Bk 9a10-13).

5. El movimiento de sensualidad es un pecado venial. Ahora bien, añadiendo el consentimiento de la razón se hace mortal, como es evidente en Agustín en *De Trinitate*[75]. Por tanto, el pecado venial puede hacerse mortal.

6. Sucede que en la misma razón superior puede darse subrepticiamente[76] algún movimiento de incredulidad, que es un pecado venial. Ahora bien, el consentimiento que se añade no destruye la esencia del movimiento anterior, que era un pecado venial, y, sin embargo, lo convierte en pecado mortal. Por tanto, el venial puede llegar a ser mortal[77].

7. El pecado venial y el mortal a veces difieren según los diversos grados de las personas, pues se dice en el *Decreto* dist. XXV[78] que no poner de acuerdo a quienes están en desacuerdo es un pecado venial en un laico, pero en un obispo parece ser un pecado mortal, porque en razón de eso se le degrada, como resulta de la distinción LIII[79]. Con todo, una persona de un grado inferior puede ser transferida a un grado superior. Por tanto, el pecado venial puede llegar a ser mortal.

8. Según Crisóstomo[80] la risa y las bromas son pecados veniales. Ahora bien, la risa llega a ser pecado mortal, pues se dice: *Aún en la risa hay dolor y la congoja ocupa el lugar de la alegría extrema* (Prov 14,13) y la Glosa[81] añade *siempre*. Lo cual no se debe a no ser al pecado mortal. Por tanto, el pecado venial puede convertirse en mortal.

9. Falta[82].

5. Praeterea. Motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed adveniente consensu rationis fit mortale, ut patet per Augustinum in libro De Trinitate. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

6. Praeterea. Contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superveniens non destruit essentiam prioris motus qui erat veniale peccatum, et tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Praeterea. Peccatum veniale et mortale quandoque differunt secundum diversos personarum gradus: dicitur enim in Decretis, dist. XXV, quod non concordare discordes est peccatum veniale laico, sed episcopo videtur esse peccatum mortale, quia propter hoc degradatur, ut habetur dist. LIII. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

8. Praeterea. Secundum Chrysostomum risus et ioculatio sunt peccata venialia. Sed risus fit peccatum mortale: dicitur enim Prov. XIII: «Risus dolore miscebitur et extrema gaudii luctus occupat»; Glossa: «perpetuus». Qui tamen non debetur nisi peccato mortali. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

9. (deest).

---

[75] *De Trinitate* 12 c.12 n.17: ML 42,1007; CC 50,371s; BAC XIII 350; conforme a la opinión de PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.24 c.9-12.

[76] Sobre el sentido de esta palabra *surreptio* o *subreptio*, cf. GUILL. ALTISSIOD., *Summa aurea* 2 tr.28 q.2 c.3.

[77] El mismo argumento en S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.24 p.2 a.1 obi.1.

[78] *Decret.* d.25 c.3 § 7 (Friedberg I 93).

[79] Más bien es *Decret.* d.90 c.11 (Friedberg I 315).

[80] *In Mat. hom.* 6 n.6: MG 57,70-71. Para igual sentencia, cf. *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.482 (p.470).

[81] *Glossa interlinearis* a Prov 14,13.

[82] El texto de esta objeción falta en los manuscritos más antiguos, pero algunas ediciones, no la leonina, ofrecen un texto tomado de las ediciones impresas más antiguas.

10. Un bien mínimo al acercarse a Dios se hace grande, como el movimiento del libre albedrío al ser informado por la gracia se hace meritorio; por tanto por alejarse de Dios un mal mínimo puede convertirse en máximo. Sin embargo, el mal mínimo en el género de los pecados es el venial, mientras el máximo es el pecado mortal. Por tanto, el venial puede llegar a ser mortal.

11. Boecio en *De consolatione* dice[83] que los pecados se relacionan con el alma como las enfermedades con el cuerpo. Ahora bien, la mínima enfermedad aumentando puede convertirse en muy grande. Por tanto, el pecado mínimo, es decir, el venial, puede convertirse en máximo, a saber, mortal.

12. Los órdenes de los ángeles se constituyen formalmente por los dones de gracia[84]; ahora bien, los órdenes de los ángeles difieren específicamente; por tanto también los órdenes de la gracia difieren específicamente. Ahora bien, por el aumento del mérito, uno que antes merecía ser colocado en un orden angélico inferior, después merece ser elevado a uno superior[85]; por tanto, una gracia menor llega a ser mayor, aunque difieran específicamente. Por tanto, por la misma razón un pecado venial puede llegar a ser mortal.

13. El estado de inocencia no supera infinitamente al estado de naturaleza corrompida. Ahora bien, cualquier movimiento venial en el estado de inocencia sería mortal[86]. Por tanto, también ahora en el estado de naturaleza corrompida el venial puede llegar a ser mortal.

14. El bien y el mal difieren más que dos males, a saber, el venial y el mortal, porque el bien y el mal difieren por el género, mientras dos males convienen en el género; pues el bien y el mal son géneros de cosas distintas, como se dice en los *Predicamentos*[87]. Ahora bien, la misma

10. Praeterea. Minimum bonum per accessum ad Deum fit maximum, sicut motus liberi arbitrii per informationem gratiae fit meritorius; ergo per recessum a Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

11. Praeterea. Boetius dicit in libro De consolatione quod peccata se habent ad animam sicut languores ad corpus. Sed minimus languor per augmentum potest fieri maximus. Ergo minimum peccatum, scilicet veniale, potest fieri maximum, scilicet mortale.

12. Praeterea. Ordines angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum; sed ordines angelorum differunt specie; ergo et dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem angelorum, postea meretur assumi ad superiorem; ergo minor gratia fit maior, licet specie differant. Pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale.

13. Praeterea. Status innocentiae non in infinitum excedit statum naturae corruptae. Sed quilibet motus venialis in statu innocentiae fuisset mortalis. Ergo etiam modo in statu naturae corruptae veniale potest fieri mortale.

14. Praeterea. Magis differt bonum et malum quam duo mala, scilicet veniale et mortale: quia bonum et malum differunt genere, duo autem mala in genere conveniunt; bonum enim et malum sunt genera aliorum, ut dicitur in Praedicamentis. Sed eadem

---

[83] *De consolatione philosophiae* 4 c.6: ML 63,818A; CC 94,81; CSEL 67,99.

[84] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.9 c.3 n.1.

[85] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.9 c.6 n.2.

[86] Se trata de una opinión común en los antiguos doctores, cf. scholion a S. BUENAVENTURA, *In II Sent.* (Quaracchi 1885 p.505).

[87] ARISTÓTELES, *Cat.* 11 (Bk 14a23-25).

acción numérica puede ser buena y mala, por ejemplo, cuando un siervo da limosna criticando la orden del amo que manda hacerla por caridad. Por tanto, mucho más la misma acción numérica puede ser un pecado venial y mortal.

15. El pecado es cierto peso del alma, según aquellas palabras: *Mis iniquidades pesan sobre mi cabeza, pesan sobre mí como carga pesada* (Sal 37,5). Ahora bien, el mínimo peso, si se añade más peso, puede llegar a ser tan grande que supere la fuerza del que lo lleva. Por tanto, el pecado venial por añadidura puede llegar a ser mortal y excluir la virtud.

16. Según Agustín en *De Trinitate* XII[88] el progreso en cualquier pecado es tal cual lo fue en el pecado de los primeros padres, de modo que la sensualidad tiene el lugar de la serpiente, la razón el lugar de la mujer, la razón superior el lugar del hombre. Ahora bien, no podía suceder que el hombre comiese del árbol prohibido sin pecar mortalmente. Por tanto, en la razón superior no puede ser sino el pecado mortal. En consecuencia, lo que es venial en la parte inferior al llegar a la parte superior se convertirá en mortal.

17. Si el hábito es condenable, también será condenable el acto que procede de él. Ahora bien, en el infiel no bautizado a quien no ha sido perdonado el pecado original permanece el hábito de la primera condena, al cual pertenece la corrupción de la concupiscencia; por tanto también los primeros movimientos procedentes de tal corrupción son en ellos condenables y pecados mortales; los cuales, sin embargo, es conocido que en sí mismos son pecados veniales. Por tanto, el pecado venial puede llegar a ser mortal.

EN CONTRA está: 1. Las cosas que difieren hasta el infinito no se transforman una en otra. Ahora bien, el pecado mortal y el venial difie-

actio numero potest esse bona et mala, puta cum servus dat eleemosynam cum murmure ex mandato domini ex caritate praecipientis. Ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale et mortale peccatum.

15. Praeterea. Peccatum est quoddam pondus animae, secundum illud Psalmi: «Iniquitates meae supergressae sunt caput meum, et sicut onus grave gravatae sunt super me». Sed minimum pondus per additionem potest tam grave fieri ut superet virtutem portantis. Ergo veniale peccatum per additionem potest fieri mortale et excludit virtutem.

16. Praeterea. Secundum Augustinum, XII De Trinitate, talis est progressus in unoquoque peccato qualis in peccato primorum parentum, ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito quin peccaret mortaliter. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum venerit ad superiorem fiet mortale.

17. Praeterea. Si habitus est damnabilis, et actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptizato cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primae damnationis, ad quem pertinet corruptio fomitis; ergo etiam primi motus ex tali corruptione provenientes sunt eis damnabiles et peccata mortalia; qui tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

SED CONTRA. Ea quae in infinitum differunt, non transeunt in invicem. Sed peccatum

[88] *De Trinitate* 12 c.12 n.7: ML 42,1007; CC 50,371s; BAC XIII 350. Así también se expresa P. LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.24 c.9-12.

ren hasta el infinito, pues a uno se debe pena temporal y al otro pena eterna. Por tanto, el pecado venial no puede llegar a ser mortal.

2. Las cosas que difieren por el género y por la especie no se transforman una en otra. Ahora bien, el pecado venial y el mortal difieren por el género y también por la especie. Por tanto, el venial jamás puede llegar a ser mortal.

3. Una privación no se transforma en otra, pues la ceguera jamás llegará a ser sordera. Ahora bien, el mortal incluye la privación del fin, el venial en cambio la privación del orden al fin[89]. Por tanto, el venial nunca puede llegar a ser mortal.

RESPUESTA. Hay que decir que la presente cuestión puede entenderse de tres modos. En efecto, de un modo puede entenderse si un pecado, el mismo numéricamente, que primero es venial, puede después llegar a ser mortal. De un segundo modo puede entenderse si un pecado que por su género es venial puede de algún modo llegar a ser mortal. Y de un tercer modo puede entenderse si muchos pecados veniales hacen un pecado mortal.

Así pues, si se entiende en el primer sentido es necesario afirmar que un pecado venial no puede llegar a ser mortal. Dado que el pecado como lo entendemos ahora implica un acto moralmente malo, es necesario para que sea uno y el mismo pecado numéricamente que sea moralmente un único acto. Con todo, algún acto es moral por el hecho de ser voluntario, de donde la unidad del acto moral se considera según la voluntad. Pero sucede a veces que un acto es único numéricamente según que es en el género de la naturaleza y, sin embargo, no es único en el género moral, por la diversidad de la voluntad; por ejemplo, si uno andando seguida-

mortale et veniale differunt in infinitum: nam uni debetur poena temporalis, alii aeterna. Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

2. Praeterea. Ea quae differunt genere vel specie, non transeunt in invicem. Sed veniale et mortale differunt genere vel etiam specie. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

3. Praeterea. Una privatio non fit alia: caecitas enim nunquam fit surditas. Sed mortale includit privationem finis, veniale autem privationem ordinis ad finem. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

RESPONSIO. Dicendum, quod ista quaestio triplicem potest habere intellectum. Uno enim modo potest intelligi utrum unum et idem peccatum numero quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi utrum peccatum quod ex genere suo est veniale possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi utrum multa peccata venialia faciant unum peccatum mortale.

Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum secundum quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter, oportet ad hoc quod sit unum et idem peccatum numero, quod sit unus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc quod est voluntarius, unde unitas actus moralis consideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque

[89] Santo Tomás, en pos de San Agustín, define el pecado como una privación. Ahora bien, decir que el pecado es una privación, no implica afirmar que el pecado es pura negación, cerrando la vista y el corazón a tanto dolor y sufrimientos, injusticias y guerras, como han acompañado constantemente la historia de los individuos y de las sociedades, pues el mal actúa siempre a través de un bien defectuoso; una cosa es lo que causa el mal y otra el mismo mal o la carencia.

mente al templo en la primera parte del camino busca la vanagloria y en la segunda, en cambio, intenta servir a Dios. Así pues, sucede ciertamente en un único acto según la especie de la naturaleza sea en la primera parte un pecado venial y después un pecado mortal, si la voluntad aumenta en tantas pasiones que convierta la acción del pecado venial en desprecio a Dios; por ejemplo, decir una palabra ociosa o cualquier cosa semejante. Ahora bien, en este caso no hay un solo pecado, sino dos, porque no hay un solo acto según el género moral.

Pero si se entiende la cuestión del segundo modo, entonces es necesario decir que lo que es pecado venial por el género puede llegar a ser pecado mortal, no ciertamente por el género, sino por el fin. Para verlo claramente es preciso considerar que, perteneciendo el acto exterior al género moral por ser voluntario, en el acto moral se pueden considerar dos objetos, a saber, el objeto del acto exterior y el objeto del acto interior. A veces estos dos objetos se identifican, por ejemplo, cuando uno queriendo ir a un cierto lugar, va; en cambio, a veces son diversos, y sucede que uno es bueno y el otro malo, como cuando uno da limosna para agradar a los hombres, que el objeto del acto exterior es bueno, pero el objeto del acto interior es malo. Y porque el acto exterior está constituido por el género moral en cuanto es voluntario, es necesario que formalmente se considere la especie del acto moral según el objeto del acto interior; en efecto, la especie del acto se considera según el objeto. Por lo cual el Filósofo dice en V *Ethic.*[90] que quien comete adulterio para robar es más avaro que adúltero.

Así pues, un acto exterior, que según su especie recibida del objeto externo, es un pecado venial, según el objeto del acto interior pasa a la especie de pecado mortal, como cuando uno dice una palabra ociosa

quod actus est unus numero secundum quod est in genere naturae, qui tamen non est unus secundum quod est in genere moris, propter diversitatem voluntatis: puta si aliquis vadens continue ad ecclesiam, in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat Deo servire. Sic ergo contingit quidem in uno actu secundum speciem naturae, quod in prima parte sit peccatum veniale, et in secunda peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat ut faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum otiosum, vel aliquid huiusmodi. Sed sic non est unum peccatum, sed duo, quia non est unus actus secundum genus moris.

Si vero intelligatur quaestio secundo modo, sic dicendum quod id quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale, non quidem ex genere sed ex fine. Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum actus exterior pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo obiecta, scilicet obiectum exterioris actus, et obiectum interioris. Quae quidem quandoque sunt unum, puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc; quandoque vero sunt diversa, et contingit quod alterum est bonum et alterum malum; sicut cum aliquis dat eleemosynam volens placere hominibus, obiectum exterioris actus est bonum, obiectum autem interioris actus est malum. Et quia actus exterior constituitur in genere moris in quantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundum obiectum interioris actus: nam species actus consideratur secundum obiectum. Unde Philosophus dicit in V Ethicorum quod ille qui moechatur ut furetur magis est avarus quam moechus. Sic igitur aliquis actus exterior qui secundum speciem suam quam habet ab obiecto exteriori est peccatum veniale, secundum obiectum interioris actus transit in speciem mortalis peccati, sicut cum aliquis dicit verbum

[90] Aristóteles, *Ethic.* 5 c.4 (Bk 1130a24-28).

intentando provocar a la lujuria. Sucede también que una cosa sea por sí mismo pecado venial no por el objeto, sino por su imperfección; por ejemplo, un movimiento de concupiscencia al adulterio, que está en la sensualidad, está ciertamente en cuanto al objeto en el género del pecado mortal, pero dado que no alcanza perfectamente la malicia moral porque carece de la deliberación de la razón, no puede ser pecado mortal, que es un mal completo en el género moral. Con todo, sucede que tal pecado llega a ser mortal si obtiene la perfección, por ejemplo, añadiendo el consentimiento deliberado de la razón.

Pero si se entiende en el tercer sentido, es preciso decir que directa y eficientemente muchos pecados veniales no hacen un pecado mortal, a saber, que muchos pecados veniales tengan la culpabilidad de un pecado mortal. Ello es evidente por un doble motivo. Primero, porque todas las veces que por la agregación de más cosas resulta algo único, es preciso que la noción de cantidad sea la misma en ambas partes; en efecto, por muchas pequeñas líneas resulta una sola línea; pero cuando hay otra noción de cantidad muchas cosas no producen una; pues no por muchos números resulta una línea, ni al revés. Ahora bien, el pecado venial no tiene la misma noción de grandeza que el pecado mortal; en efecto, la cantidad del pecado mortal procede del alejamiento del fin último, mientras que la del pecado venial es según un cierto desorden en relación a los medios.

Segundo, porque el pecado venial no disminuye la caridad, como se dijo antes[91], que el pecado mortal destruye. Sin embargo, dispositivamente muchos veniales inducen a cometer uno mortal, porque a causa de la multiplicación de los actos se gesta un hábito y crece la avidez y el placer en el pecado; y puede aumentar tanto que impulse más fácilmente a pecar mortalmente. Sin embargo, esta disposición no se requiere necesa-

otiosum intendens provocare ad libidinem. Contingit etiam quod aliquid est secundum se peccatum veniale, non propter obiectum sed propter imperfectionem suam, puta motus concupiscentiae [ad] adulterium, qui est in sensualitate, est quidem quantum ad obiectum in genere peccati mortalis, sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum mortale, quod est completum malum in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat, puta superveniente deliberato consensu rationis.

Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est quod directe quidem et efficienter multa peccata venialia non faciunt unum peccatum mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum unius peccati mortalis. Quod patet duplici ratione. Primo quidem, quia quandocumque ex multis aggregatis fit aliquod unum, oportet esse eamdem rationem quantitatis utrobique: sic autem ex multis parvis lineis fit una linea; ubi vero est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum: non enim ex multis numeris fit una linea nec e converso. Peccatum autem veniale non habet eamdem rationem magnitudinis cum mortali; nam quantitas peccati mortalis est per aversionem a fine ultimo, quantitas autem peccati venialis est secundum aliquam deordinationem circa ea quae sunt ad finem. Secundo, quia veniale peccatum non diminuit caritatem, ut dictum est supra, quam peccatum mortale tollit. Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, et crescit aviditas et delectatio in peccato; et in tantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non praeexigitur ex necessitate ad pec-

[91] Véase el artículo 2.

riamente para el pecado mortal, porque incluso aunque no precedan los veniales puede el hombre pecar mortalmente, e incluso precediendo la predicha disposición de los veniales puede el hombre resistir al pecado mortal mediante la caridad.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Muchos pecados veniales matan dispositivamente, como se ha dicho[92].

2. Vale la misma respuesta.

3. Las buenas obras no disponen a pecar mortalmente como disponen los pecados veniales, pero pueden ser ocasión accidentalmente.

4. La disposición se compara con el hábito como lo imperfecto con lo perfecto. Pero esto sucede de dos modos: de un modo, cuando lo perfecto y lo imperfecto son de la misma especie y así la disposición se hace hábito; de otro modo, cuando lo perfecto y lo imperfecto son de especies diversas y así la disposición no se convierte nunca en aquello a lo que dispone; en efecto, el calor no se convierte en la forma de fuego. Y de modo semejante tampoco el pecado venial se convierte en mortal.

5. El movimiento que en la sensualidad fue pecado venial nunca se convertirá en pecado mortal, sino que una vez añadido el mismo consentimiento será un pecado mortal por sí mismo.

6. El movimiento de incredulidad indeliberado no siempre está en la razón superior, sino a veces puede estar en la imaginación, por ejemplo, cuando alguien imagina las tres personas divinas como tres hombres y se mueve de pronto a creerlo; con todo, a veces en la razón inferior, por ejemplo, cuando uno considera algo en las criaturas que se opone a la fe en la Trinidad; sin embargo, a veces en la razón superior, por ejemplo, cuando uno de pronto comienza a pensar de modo inadecuado en la Tri-

catum mortale, quia etiam venialibus non praecedentibus potest homo peccare mortaliter, et praedicta dispositione venialium praecedente per caritatem potest homo peccato mortali resistere.

1. Ad primum ergo dicendum, quod multa peccata minuta occidunt dispositive, ut dictum est.

2. Et similiter dicendum ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter sicut peccata venialia disponunt; sed possunt esse occasio quaedam per accidens.

4. Ad quartum dicendum quod dispositio comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectum. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo quod perfectum et imperfectum sint in eadem specie, et sic dispositio fit habitus; alio modo sic quod perfectum et imperfectum sint in diversis speciebus, et sic dispositio nunquam fit illud ad quod disponit: non enim calor fit forma ignis. Et similiter nec peccatum veniale fit mortale.

5. Ad quintum dicendum quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatum veniale, nunquam fiet mortale peccatum; sed ipse consensus superveniens erit peccatum mortale per se.

6. Ad sextum dicendum quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione, sed quandoque potest esse in imaginatione, puta cum aliquis imaginatur tres personas in divinis sicut tres homines, et movetur subito ad decredendum; quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei Trinitatis; quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito inordinate incipit cogitare de Trinitate personarum in divinis, talis surreptio est in superiori

[92] Véase el cuerpo de este artículo.

nidad de las personas divinas; tal sorpresa está en la razón superior y es un pecado venial, pero el consentimiento que sobreviene es otro movimiento, y así no se sigue que el pecado venial y el mortal se identifiquen.

7. La persona es permanente y por tanto puede ser promovida a un grado más alto, mientras el pecado es un acto que pasa inmediatamente; por lo cual el caso es diverso.

8. El luto extremo ocupa el extremo no de cualquier alegría, sino del gozo con el que alguien goza de la criatura.

9. El pecado mortal por su género es siempre mortal y no se cambia nunca en venial si se toma el venial según su género. Con todo, cuando se dice que la penitencia cambia el pecado mortal en venial, lo venial se toma en sentido equívoco, como aparece claro a partir de la distinción del venial señalada anteriormente[93].

10. Bien mínimo en el género de los actos humanos puede significar aquel acto que es bueno por el género, pero no es meritorio porque no está informado por la gracia; sin embargo, este acto numéricamente idéntico nunca se cambia en acto meritorio, que puede llamarse bien máximo en el género de los actos humanos, como tampoco el venial nunca se cambia en mortal.

11. La enfermedad, como la salud, no es acto, sino disposición o hábito, por lo cual siendo numéricamente la misma puede ser cambiada de lo menos perfecto a lo más perfecto. Ahora bien, el pecado es acto transeúnte y, por tanto, en cuanto a esto es distinto, y la semejanza se considera sólo en cuanto al hecho que como la enfermedad es un desorden de la naturaleza, así el pecado es un desorden del acto.

12. Como el orden en los ángeles se pone como parte de la jerarquía, que es un principado sagrado[94], es evidente que el orden consiste esen-

ratione et est peccatum veniale, consensus autem superveniens est alius motus: et ita non sequitur quod sit idem peccatum veniale et mortale.

7. Ad septimum dicendum quod persona est permanens, et ideo potest in altiorem gradum promoveri; sed peccatum est actus statim transiens; unde non est simile.

8. Ad octavum dicendum quod luctus extremus occupat extrema gaudii non cuiuslibet sed eius gaudii quo quis fruitur creatura.

9. Ad nonum dicendum quod peccatum mortale ex suo genere semper est mortale et nunquam fit veniale peccatum si accipiatur veniale ex genere. Quod autem dicitur poenitentia facere de mortali peccato veniale, aequivoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra positam.

10. Ad decimum dicendum quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum actus qui est bonus ex genere sed non est meritorius quia non est gratia informatus; hic autem actus idem numero nunquam fit actus meritorius qui potest dici maximum bonum in genere humanorum actuum, sicut nec veniale nunquam fit mortale.

11. Ad undecimum dicendum quod aegritudo sicut et sanitas non est actus sed dispositio vel habitus, unde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatum est actus transiens, et ideo quantum ad hoc non est simile, sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc quod sicut languor est deordinatio naturae, ita peccatum est deordinatio actus.

12. Ad duodecimum dicendum quod cum ordo in Angelis ponatur pars hierarchiae quae est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiae

---

[93] Véase el artículo 1.

[94] Cf. A. DE HALES, *Glossa in lib. Sent.* 2 d.9 n.2a; S. ALBERTO, *Super De cael. hier.* c.1 § 1 dubium 1; STO. TOMÁS, *In Sent.* 2 d.9 a.1.

cialmente en el don de la gracia y los órdenes se distinguen según la distinción de los dones gratuitos, si bien la distinción de los bienes naturales se presuponga material y dispositivamente. Ahora bien, es preciso notar que el don de la gracia puede considerarse de dos modos: de un modo, en cuanto al hecho que une a Dios, y en cuanto a esto los órdenes de los ángeles no se distinguen, sino convienen todos, por lo cual Dionisio dice[95] que toda la jerarquía de los ángeles es, en cuanto es posible, semejanza y unidad en relación con Dios; de otro modo, se puede considerar el don de la gracia en cuanto ordena a la acción, y según esto la gracia se diversifica en diversos órdenes en cuanto son ordenados a ministerios diversos. Sin embargo, se dice que los hombres asumen los órdenes de los ángeles no en razón de los oficios angélicos, sino en relación a la gloria y al gozo de Dios; de lo cual no se sigue que en los hombres la gracia difiera específicamente según el diverso estado de perfección.

13. En el estado de inocencia el hombre no podía pecar venialmente, no ciertamente en el sentido que pudiera hacer que aquellos actos que son veniales por el género fueran para él mortales, sino porque no podía hacer ninguno de aquellos actos que son veniales por el género; pues no podía darse en él el desorden en las potencias inferiores en relación a los medios, a no ser precediendo en él un desorden en la parte superior con respecto al fin.

14. La acción del siervo y la acción del amo proceden de voluntades diversas, por lo cual moralmente no hay una sola acción.

15. En todos los pesos corporales hay un solo tipo de cantidad, no en cambio en el pecado mortal y venial; por lo cual el razonamiento no vale.

16. El hombre gustando del árbol del conocimiento del bien y del mal actuó en contra del precepto divino y, por tanto, pecó mortalmente;

et secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur, licet distinctio naturalium bonorum praesupponatur materialiter et dispositive. Sed notandum est quod donum gratiae potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad hoc quod unit Deo, et quantum ad hoc non distinguuntur ordines angelorum sed omnes conveniunt, unde Dionysius dicit quod tota hierarchia angelorum est ad Deum quantum possibile est similitudo et unitas; alio modo potest considerari donum gratiae in quantum ordinat ad opus, et secundum hoc gratia diversificatur in diversis ordinibus prout ad diversa officia ordinantur. Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines angelorum non ratione officiorum sed propter mensuram gloriae et fruitionis divinae; unde non sequitur quod in omnibus gratia specie differat secundum diversum perfectionis statum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod in statu innocentiae homo non poterat venialiter peccare, non quidem ita quod non posset facere ea quae sunt venialia ex genere quae sibi essent mortalia, sed quia omnia illa quae sunt venialia ex genere facere non poterat: non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quae sunt ad finem, nisi praecederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis.

14. Ad quartum decimum dicendum quod actio ministri et actio domini ex diversa voluntate procedit, unde moraliter non est una actio.

15. Ad quintum decimum dicendum quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio quantitatis, non autem in peccato mortali et veniali; unde ratio non sequitur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod vir gustando de ligno scientiae boni et mali fecit contra praeceptum divinum, et ideo peccavit mortaliter; et similiter ratio

[95] *De caelesti hierar.* c.3 § 2: MG 3,165A (Dion. 787).

de modo semejante la razón superior todas las veces que peca actuando contra un precepto divino peca mortalmente, pero no siempre peca contra un precepto divino y, por tanto, el razonamiento no vale.

17. Lo que se proponía, a saber, que si el hábito es condenable lo es también el acto, es falso; en efecto, el pecado mortal no consiste en un hábito, sino en un acto; por lo cual si por muchos actos de pecados mortales se gestara algún hábito, no es necesario que cada movimiento que siga a la inclinación de aquel hábito sea pecado mortal, pues nadie tiene un hábito de lujuria o de otro vicio tan radicado que a veces no resista según la razón a sus movimientos; y sería insensato decir que tal movimiento es imputado como pecado mortal a aquel que lo resiste. Por lo cual, si bien la concupiscencia habitual sea condenable en un infiel todavía no bautizado, sin embargo no es necesario que cualquier movimiento de concupiscencia sea condenable a modo de pecado mortal. Además, lo que lleva a la concupiscencia no se llama concupiscencia habitual positivamente, sino privativamente, como se dijo en otro lugar[96], por la remoción, a saber, de la justicia original. Por lo cual el movimiento que sigue a la misma potencia natural no es necesario que sea siempre un pecado y mucho menos un pecado mortal. Por tanto, no se ha de decir que los primeros movimientos de la sensualidad en los infieles son pecados mortales, porque lo serían mucho más en los fieles, porque en uno y mismo acto más peca el fiel que el infiel en igualdad de condiciones, como resulta de las palabras del Apóstol: *¿De cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por profana la sangre de la alianza en la que fue santificado?* (Heb 10,29). Y todavía se lee: *Mejor hubiera sido para ellos no haber conocido el camino de la verdad, que, después de haberlo conocido, dar la espalda al santo precepto que se les había dado* (2 Pe 2,21)[97].

superior quandocumque peccat faciens contra praeceptum divinum, peccat mortaliter; sed non semper peccat contra praeceptum divinum, et ideo ratio non sequitur.

17. Ad septimum decimum dicendum quod illud est falsum quod proponebatur, scilicet quod si habitus est damnabilis, et actus: peccatum enim mortale non consistit in habitu sed in actu; unde si ex multis actibus peccatorum mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus sit peccatum mortale: nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuriae vel alterius vitii quin aliquando secundum rationem motibus eius resistat, et tamen stultum esset dicere quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato, non tamen oportet quod quilibet motus concupiscentiae sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive sed privative, sicut supra dictum est, per remotionem scilicet originalis iustitiae; unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet quod semper sit peccatum, nedum quod sit peccatum mortale. Non est ergo dicendum quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus: quia in uno et eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis ceteris paribus, ut patet per illud Apostoli ad Heb. X: «Quanto putatis eum deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit», et II Petri II dicitur: «Melius erat eis viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo quod traditum erat illis sancto mandato».

---

[96] Cf. *De malo* q.5 a.2.

[97] Cf. igualmente en otros lugares como *Summa* 2-2 q.12 a.1 ad 3; ibíd. q.189 a.4 obi.1.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. En cuanto a los argumentos en contra la respuesta es evidente teniendo en cuenta lo dicho más arriba [98].

## ARTÍCULO 4

### ¿Una circunstancia convierte el pecado venial en mortal? [99]

OBJECIONES por las que parece que sí.

1. Agustín dice en un *Sermón sobre el Purgatorio* [100] que si la ira permanece mucho tiempo y la embriaguez es frecuente pasan al número de los pecados mortales. Ahora bien, estas cosas son pecados veniales por su género, de otro modo serían siempre pecados mortales. Por tanto, un pecado venial por la circunstancia de la frecuencia o de la duración se vuelve mortal.

2. La delectación morosa es pecado mortal, como dice el Maestro en dist. XXIV del libro II de las *Sentencias* [101]. Ahora bien, si no es prolongada es un pecado venial. Por tanto, la circunstancia de la morosidad cambia un pecado venial en mortal.

3. En los actos humanos el bien y el mal difieren más que el pecado venial y el mortal, porque el bien y el mal difieren por el género; son pues géneros diversos, como se dijo en los *Predicamentos* [102]. Con todo, el pecado venial y el mortal, siendo ambos mal, convienen en el género. Ahora bien, la circunstancia hace que un acto bueno sea malo. Por tanto, mucho más una circunstancia hace que un pecado venial sea mortal.

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur patet responsio ex his quae supra dicta sunt.

### ARTICULUS QUARTUS

Quarto quaeritur utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale.

Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus in Sermone de purgatorio quod si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Sed huiusmodi sunt peccata venialia ex suo genere, alioquin semper essent peccata mortalia. Ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis vel diuturnitatis fit mortale.

2. Praeterea. Delectatio morosa est peccatum mortale, ut Magister dicit XXIV dist. II libri Sententiarum Sed si non sit morosa est veniale peccatum. Ergo circumstantia morositatis facit de veniali peccato mortale.

3. Praeterea. Plus differunt bonum et malum in actibus humanis quam peccatum veniale et mortale, quia bonum et malum differunt genere: sunt enim genera aliorum, ut dicitur in Praedicamentis. Peccatum autem veniale et mortale, cum utrumque sit malum, conveniunt in genere. Sed circumstantia facit de bono actu malum. Ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

---

[98] Véase el cuerpo de este artículo.

[99] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2; *Summa* 1-2 q.88 a.5.

[100] *De Purgatorio* sermo 104 n.2: ML 39,1946. Obra apócrifa. La fuente pudiera ser *Decret.* d.25 c.3 (Friedberg I 93).

[101] PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.24 c.12 n.2.

[102] ARISTÓTELES, *Cat.* 11 (Bk 14a23-25).

4. Entre otras circunstancias se encuentra el «para qué», circunstancia que mira al fin. Ahora bien, por el fin un pecado venial se vuelve mortal como se ha dicho [103]. Por tanto, la circunstancia hace del pecado venial uno mortal.

EN CONTRA está que la circunstancia es un accidente del acto moral, como indica el mismo nombre. Ahora bien, ser pecado mortal pertenece a la especie de pecado. Así pues, como ningún accidente constituye la especie de aquello de lo que es accidente, parece que la circunstancia no pueda hacer de un pecado venial un pecado mortal.

RESPUESTA. Hay que decir que el acto moral se dice bueno o malo por el género según su objeto. Con todo, sobre esta bondad o malicia puede añadirse una doble bondad o malicia: una ciertamente por la intención del fin; otra por la circunstancia. Y porque el fin es el primer objeto de la voluntad, por tanto el acto interior adquiere la especie por el fin, y si el acto interior tiene razón de pecado mortal por el fin, pasa el acto exterior a la especie del acto interior y se hace pecado mortal, como se dijo antes [104]. Ahora bien, la circunstancia no da siempre la especie al acto moral, sino sólo cuando añade una nueva deformidad perteneciente a otra especie de pecado; por ejemplo, cuando uno al hecho de acercarse a una mujer que no es la suya añade el hecho de acercarse a una mujer que es de otro; y así se produce entonces la deformidad de la injusticia; por lo que esta circunstancia da una nueva especie y propiamente hablando ya no es una circunstancia, sino que realiza la diferencia específica del acto moral.

Por tanto, si la circunstancia añadida implica una deformidad tal que es contra el precepto de Dios, entonces hará que lo que es por el género venial sea mortal. En consecuencia, lo que es pecado venial por el géne-

4. Praeterea. Inter alias circumstantias ponitur «propter quid», quia quidem circumstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est. Ergo circumstantia de veniali facit mortale.

SED CONTRA. Circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. Sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem eius cuius est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

RESPONSIO. Dicendum, quod actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suum obiectum. Supra hanc autem bonitatem et malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia advenire: una quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia. Et quia finis est primum obiectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine, et si interior actus ex fine habeat rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus et efficietur peccatum mortale, sicut supra dictum est. Sed circumstantia non semper dat speciem actui morali sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem: puta cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam accedit ad eam quae est alterius, et sic incidit ibi deformitas iniustitiae; unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo iam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis.

Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem quae sit contra praeceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere, esse mortale Id ergo quod est peccatum ve-

[103] Véase el artículo 3.
[104] Ibíd.

ro no puede llegar a ser mortal por la circunstancia que permanece en su razón de circunstancia, sino sólo por la circunstancia que hace pasar a otra especie. Ahora bien, sucede a veces que algo es pecado venial, no por su género, es decir, por parte del objeto, sino más bien por la imperfección del acto, porque no alcanza el consentimiento deliberado de la razón, que completa la razón del acto moral; y entonces tal circunstancia que completa el acto moral hace de un pecado venial un pecado mortal, por ejemplo, añadiendo el deliberado consentimiento.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. La ira implica un movimiento que tiende a dañar al prójimo. Con todo, hacer un daño al prójimo por su género es un pecado mortal, porque se opone a la caridad referida al amor al prójimo; ahora bien, cuando el movimiento se detiene en el apetito inferior y la razón no consiente en producir un daño grave al prójimo es un pecado venial por la imperfección del acto; pero si se mantiene por mucho tiempo no es posible que no se añada la deliberación de la razón. Se entiende, sin embargo, que se mantiene por mucho tiempo no todas las veces que dura por tiempo, porque uno puede resistir con la razón; y entonces el movimiento de la ira no se conserva aunque dure. De modo semejante es necesario decir de la embriaguez, porque la borrachera en cuanto se está en ella aleja actualmente la razón de Dios, de modo que la razón durante el estado de borrachera no puede volverse a Dios. Y porque el hombre no está obligado a volver siempre en acto su razón a Dios, por esto la borrachera no siempre es un pecado mortal, sino cuando el hombre se embriaga con frecuencia de modo que no se preocupa de que su razón se vuelva a Dios, y en tal estado la borrachera es pecado mortal; así pues, parece que desprecia el volver la razón a Dios por el placer del vino.

2. Es preciso decir de la delectación morosa lo mismo que se dijo de la ira que permanece por mucho tiempo.

niale ex genere non potest fieri mortale per circumstantiam quae maneat in ratione circumstantiae, sed solum [per] circumstantiam quae transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte obiecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis, qui complet rationem moralis actus: et tunc talis circumstantia quae est completiva moralis actus facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superveniens.

1. Ad primum ergo dicendum quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocumentum ex suo genere est peccatum mortale, quia repugnat caritati quantum ad dilectionem proximi; sed quando motus sistit in appetitu inferiori et ratio non consentit ut nocumentum grave proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus; sed si diu teneatur non potest esse quin deliberatio rationis superveniat. Intelligitur autem teneri diu non quandocumque diu durat, sed quia potest aliquis per rationem resistere, et tunc motus iracundiae non tenetur etiam si diu duret. Similiter dicendum est de ebrietate, quia ebrietas quantum in se est avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale; sed quando homo assidue inebriatur videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum, et in tali statu ebrietas est peccatum mortale: sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini.

2. Ad secundum dicendum quod similiter dicendum est de delectatione morosa sicut et de iracundia diu manente.

3. La circunstancia cuando cambia un acto bueno en uno malo constituye una nueva especie de pecado, y así pasa a otro género moral, y en este caso también puede cambiarse un pecado venial en mortal.

4. El fin en cuanto es objeto del acto da la especie al acto moral, y por esta razón puede hacer de un pecado venial uno mortal.

## Artículo 5

### ¿Puede existir un pecado venial en la razón superior?[105]

Objeciones por las que parece que no.

1. Agustín dice en *De Trinitate* XII[106] que la razón superior se adhiere a las razones eternas, por lo que parece que en la razón superior no se da el pecado a no ser por el alejamiento de las razones eternas. Ahora bien, todo pecado de este género es un pecado mortal. Por tanto, en la razón superior no puede darse pecado que no sea mortal.

2. En ninguna potencia puede darse el pecado a no ser por algún desorden del acto en relación a su objeto, como el pecado en el acto de la potencia visiva no puede estar a no ser en relación al color. Ahora bien, el objeto de la razón superior es el fin último que es el bien eterno. Por tanto, el pecado en la razón superior no puede darse a no ser por un desorden en relación con el fin último. Pero todo pecado de este género es un pecado mortal, pues el pecado venial es en relación a los medios, el mortal en cambio en relación al fin, como se ha dicho antes[107]. Por tanto, en la razón superior no puede darse pecado, a no ser mortal.

3. Ad tertium dicendum quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum constituit novam speciem peccati, et sic transfert in aliud genus moris, et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

4. Ad quartum dicendum quod finis in quantum est obiectum actus dat speciem actui morali, et hac ratione potest facere de veniali mortale.

### Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Augustinus in XII De Trinitate quod ratio superior inhaeret rationibus aeternis: ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus aeternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

2. Praeterea. Peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum obiectum, sicut peccatum in actu visivae potentiae esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed obiectum superioris rationis est finis ultimus quod est bonum aeternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per deordinationem circa finem ultimum. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale: nam veniale peccatum est circa ea quae sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

---

[105] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.5; *De verit.* q.15 a.5; *Summa* 1-2 q.74 a.9-10.

[106] *De Trinitate* 12 c.7 n.12: ML 42,1005; CC 50,367; BAC V 670.

[107] Véase el artículo 1.

3. La razón superior es la que participa de la luz de la gracia. Ahora bien, la luz de la gracia es más potente que la luz corporal; con todo, la luz corporal no falla en su acto a menos que no se corrompa o disminuya, por lo cual mucho menos la luz espiritual. Por tanto, en la razón superior no puede darse algún acto deficiente sin la corrupción o la disminución de la gracia. Ahora bien, por el pecado venial la gracia ni se quita, ni se disminuye, como se ha dicho antes [108]. Por tanto, la falta del pecado venial no puede encontrarse en la razón superior.

4. El objeto de la razón superior es el bien para ser gozado, que es el bien eterno. Ahora bien, como consta en *LXXXIII Cuestiones* de Agustín [109]: toda la perversidad humana consiste en gozar de lo que se debe usar y en usar de lo que se debe gozar. Por tanto, el pecado en la razón superior no puede consistir sino en usar lo que es preciso gozar, es decir, Dios. Pero esto es amar a alguna cosa más que a Dios, lo que constituye un pecado mortal; pues usar es referir algo a otra cosa como a fin. En consecuencia, en la razón superior no puede darse sino el pecado mortal.

5. La razón superior y la inferior no son potencias diversas, pues difieren porque la razón superior procede desde las razones eternas y la inferior, en cambio, desde las razones temporales, como se dice en *De Trinitate* XII de Agustín [110]. Ahora bien, mientras se procede por las razones eternas no puede darse el pecado a no ser porque alguien se equivoca en relación a las razones eternas, lo que es siempre pecado mortal. Por tanto, en la razón superior no puede darse el pecado venial, sino sólo el mortal.

6. Según el Filósofo en *De anima* [111] la razón es siempre recta. Ahora bien, el pecado se opone a la rectitud. Por tanto, en la razón superior no puede darse el pecado venial.

3. Praeterea. Superior ratio est quae participat lumen gratiae. Sed lux gratiae virtuosior est quam lux corporalis; lux autem corporalis nisi corrumpatur vel diminuatur non deficit in suo actu, unde multo minus lux spiritualis. Ergo in superiori ratione non potest esse aliquis actus deficiens nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed per veniale peccatum neque tollitur gratia neque diminuitur, ut supra dictum est. Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

4. Praeterea. Obiectum superioris rationis est bonum fruendum quod est bonum aeternum. Sed sicut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum, omnis humana perversitas est frui utendis vel uti fruendis. Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod utitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum, quod facit peccatum mortale: nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

5. Praeterea. Ratio superior et inferior non sunt diversae potentiae sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus aeternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur ex Augustino in XII De Trinitate. Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus aeternis nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes aeternas, quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale sed solum mortale.

6. Praeterea. Secundum Philosophum in libro De anima ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

---

[108] Ibíd.
[109] *De diversis quaestionibus LXXXIII* q.30: ML 40,19; CC 44A,38; BAC XL 92.
[110] *De Trinitate* 12 c.7 n.12: ML 42,1005; CC 50,367; BAC V 670.
[111] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.10 (Bk 433a26).

7. El Filósofo dice en I *Ethic.*[112] que alabamos la razón del hombre continente y del incontinente, y así se alaba la razón en los buenos y en los malos. Ahora bien, en lo que es alabado no hay pecado. Por tanto, en la razón no hay pecado ni mortal, ni venial.

8. La razón conlleva deliberación; por tanto si algún pecado está en la razón es necesario que esté en ella mediante la deliberación, porque todo lo que está en otra realidad está al modo de aquello en lo que está[113]. Ahora bien, el pecado que es deliberado tiene por origen el cálculo o una verdadera malicia[114], lo que es absolutamente mortal, tratándose del pecado contra el Espíritu Santo. Por tanto, en la razón superior no puede darse sino el pecado mortal.

9. A la razón superior pertenece consultar las razones eternas. Ahora bien, el consejo es una forma de deliberación. Por tanto, la razón superior nunca peca a no ser por deliberado consentimiento y así se concluye lo mismo que antes.

10. Por desprecio el pecado venial se hace mortal, como se ha dicho antes[115]. Ahora bien, no sucede sin desprecio que uno peque por deliberación. Por tanto, parece que el pecado de la razón superior, siendo por deliberación, nunca sea venial, sino siempre mortal.

11. En las potencias inferiores del alma se encuentra el pecado venial subrepticiamente[116]. Ahora bien, el pecado que se da en la razón superior por sorpresa no puede ser venial, como parece. Por tanto en la razón superior de ningún modo puede darse el pecado venial.—Se prueba la menor. El pecado que se da subrepticiamente, añadiendo el con-

7. Praeterea. Philosophus dicit in I Ethicorum quod laudamus rationem continentis et incontinentis, et sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale.

8. Praeterea. Ratio deliberationem importat: si ergo aliquod peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationem, quia omne quod est in altero est in eo per modum eius in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione est ex industria sive ex certa malitia, quod est maxime mortale cum sit peccatum in Spiritum Sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

9. Praeterea. Ad rationem superiorem pertinet consulere rationes aeternas. Sed consilium est deliberatio quaedam. Ergo superior ratio nunquam peccat nisi ex deliberato consensu, et sic idem quod prius.

10. Praeterea. Propter contemptum veniale fit mortale, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur igitur quod peccatum superioris rationis cum sit ex deliberatione nunquam sit veniale sed semper sit mortale.

11. Praeterea. In inferioribus viribus animae invenitur peccatum veniale ex surreptione. Sed peccatum secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione non potest esse veniale, ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum

---

[112] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13 (BK 1102b14s).

[113] Es una afirmación común en filosofía, cf. *Liber de causis* según *De verit.* q.24 a.8 obi.6; DIONISIO, *De divinis nominibus* 4 § 1: MG 3,693B (Dion. 146) y *De caelest. hier.* 12 § 2: MG 3,293A (Dion. 937); BOECIO, *De consolatione philosophiae* 5 pr.4: ML 63,848C; CC 94,96-97; CSEL 67,117.

[114] Cf. S. ISIDORO, *Sententiae* 2 c.17 n.3: ML 83,620A, tomado de S. GREGORIO, *Moral.* 25 c.11 n.28: ML 76,399A; y PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.22 c.4 n.11.

[115] Véase el artículo 3.

[116] Sobre el significado de este término cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* 2 tr.28 q.2 c.3 (f.91ra) y 3 tr.19 c.1 q.4 (f.220ra).

sentimiento deliberado, de venial se hace mortal, en cuanto que la razón deliberante se empeña en un bien más grande, y actuar en contra es un pecado más grande; por ejemplo, cuando surge la concupiscencia por sorpresa se considera en el objeto deseado sólo el aspecto deleitable; pero cuando la razón piensa considera algo más alto, a saber, la ley de Dios que se opone a la concupiscencia; y si el hombre la desprecia por motivo de la concupiscencia peca mortalmente. Ahora bien, nada se puede considerar más alto que el objeto de la razón superior, que es el bien eterno. Por tanto, si el pecado por sorpresa en relación al propio objeto fuera venial, en la razón superior no podría convertirse en mortal por el consentimiento deliberado; ahora bien, es evidente que tal pecado por el consentimiento deliberado es mortal; luego también, si es por sorpresa, es mortal. En consecuencia, de ningún modo puede darse el pecado venial en la razón superior.

12. La razón superior es el principio de la vida espiritual como el corazón en el animal es el principio de la vida corporal, por lo que se compara también al corazón según aquello: *Con todo cuidado vigila el corazón, porque de él brota la vida* (Prov 4,23). Ahora bien, en el corazón corporal no puede darse una enfermedad que no sea mortal. Por tanto, tampoco en la razón superior hay algún pecado venial, sino sólo mortal.

EN CONTRA está: 1. Agustín dice en *De Trinitate* XII[117] que todo consentimiento al acto pertenece a la razón superior. Ahora bien, cualquier consentimiento al acto es pecado venial, por ejemplo, cuando uno consiente en decir una palabra inútil; pues el consentimiento al pecado venial es venial como el consentimiento al mortal es mortal. Por tanto, en la razón superior puede darse el pecado venial.

veniale.—Probatio mediae. Peccatum quod fit ex surreptione, superveniente deliberato consensu fit de veniali mortale, per hoc quod ratio deliberans applicat aliquod aliud maius bonum contra quod agere est maius peccatum: puta cum insurgit concupiscentia ex surreptione, consideratur in obiecto quod concupiscitur solum ratio delectabilis; cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius, scilicet legem. Dei repugnantem concupiscentiae, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam obiectum superioris rationis quod est bonum aeternum. Ergo si peccatum ex surreptione circa proprium obiectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum; sed hoc constat quod per deliberatum consensum est mortale; ergo etiam si sit ex surreptione est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

12. Praeterea. Ratio superior est principium spiritualis vitae sicut cor in animali est principium vitae corporalis; unde et cordi comparatur secundum illud Prov., IV: «Omni custodia serva cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit». Sed in corde non potest esse aliqua aegritudo quae non sit mortalis. Ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale sed mortale tantum.

SED CONTRA. Augustinus dicit in XII De Trinitate quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. Sed aliquis consensus in actu est peccatum veniale ut puta cum aliquis consentit ut dicat verbum otiosum: consensus enim in veniale peccatum est venialis sicut consensus in mortali est mortalis. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

---

[117] *De Trinitate* 12 c.12 n.17: ML 42,1008; CC 50,372; BAC V 678. Así se expresa en PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.24 c.9-12.

2. Como la voluntad se deleita en lo bueno, así la razón en lo verdadero. Ahora bien, la voluntad puede pecar venialmente si ama el bien creado por debajo del bien increado. Por tanto, la razón superior puede pecar venialmente si se deleita en lo verdadero creado por debajo de lo verdadero increado.

RESPUESTA. Hay que decir que, dado que la razón dirige el apetito, de dos modos sucede que el pecado esté en la razón: de un modo, en relación al acto propio de la razón, en cuanto se equivoca en algo adhiriéndose a lo falso después de abandonar lo verdadero; de otro modo, en cuanto al apetito, que después de la deliberación de la razón es impulsado a algo de modo desordenado. Y si la deliberación de la razón se basa en algunas razones temporales, por ejemplo, porque algo es útil o inútil, conveniente o inconveniente, según la opinión de los hombres, se dirá que hay pecado en la razón inferior; pero si la deliberación se basa en las razones eternas, por ejemplo, porque concuerda con un precepto divino o está en desacuerdo con él, se dice que hay pecado en la razón superior; en efecto, se dice razón superior la que se adhiere a las razones eternas, como dice Agustín en *De Trinitate* XII[118]. Ahora bien, se adhiere a ellas de dos modos, a saber, para contemplarlas o para consultarlas; se adhiere a ellas para contemplarlas como a su objeto propio; en cambio, para consultarlas, como al medio que aplica para dirigir el apetito o la acción.

Sin embargo, de ambos modos puede existir en la razón superior el pecado venial y mortal. En efecto, cuando se adhiere a las razones eternas para contemplarlas, siendo ellas su objeto propio, puede darse no sólo el acto deliberado, sino también el acto no deliberado, que se llama irreflexivo. Pues, aunque es propio de la razón deliberar, con todo es preciso que en toda deliberación se incluya la consideración absoluta; pues

2. Praeterea. Sicut voluntas in bono ita ratio delectatur in vero. Sed voluntas potest peccare venialiter si diligit bonum creatum infra bonum increatum. Ergo ratio superior potest peccare venialiter si delectetur in vero creato infra verum increatum.

RESPONSIO. Dicendum, quod cum ratio sit directiva appetitus, dupliciter convenit esse peccatum in ratione: uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adhaerendo falso dimisso vero; alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur. Et si quidem deliberatio rationis sumatur ex aliquibus rationibus temporalibus, puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicetur esse peccatum in inferiori ratione; si vero deliberatio fiat per rationes aeternas, puta quia est concordans vel discordans praecepto divino, dicetur esse peccatum in ratione superiori: nam ratio superior dicitur quae rationibus aeternis inhaeret, ut dicit Augustinus XII De Trinitate. Dupliciter autem eis inhaeret, scilicet et conspiciendis eis et consulendis eis: inhaeret siquidem conspiciendis eis ut obiecto proprio, eis autem consulendis inhaeret tanquam medio quod applicat ad dirigendum appetitum seu actionem.

Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale et mortale. Nam in quantum inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, quae sunt proprium eius obiectum, potest habere et actum deliberatum et actum non deliberatum, qui surreptio dicitur. Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio: nam deliberatio nihil est aliud quam quaedam

[118] *De Trinitate* 12 c.7 n.12: ML 42,1005; CC 50,367; BAC V 670.

la deliberación no es otra cosa que un cierto discurso o de algún modo una consideración reflexiva; con todo, en todo movimiento se halla algo indivisible, como en el tiempo se encuentra el instante [119] y en la línea el punto [120]. Por tanto, si en la razón superior en relación al propio objeto fuera un pecado irreflexivo sería pecado venial; por ejemplo, cuando uno improvisadamente considera imposible lo trino y lo uno, pues no hay pecado mortal antes que la razón advierta que eso es contra un precepto de Dios; en efecto, es esencial al pecado mortal que sea contra un precepto de Dios; por tanto, cuando mediante la deliberación la razón se percibiera que no creer es contra el precepto de Dios sería pecado mortal no creer.

En cambio, cuando uno se adhiere a las razones eternas como a un medio para consultarlas, no puede darse un pecado subrepticio, porque el mismo consejo implica deliberación; sin embargo, también de este modo puede darse en la razón superior el pecado venial y mortal, pues al aconsejarnos buscamos no sólo mediante qué medio una cosa puede hacerse, sino también mediante qué medio una cosa puede hacerse mejor. Así pues, de dos modos consultando las razones eternas puede darse pecado: de un modo en cuanto según tal deliberación se acepta algo que es totalmente contrario al fin, de modo que puesto él no se pueda alcanzar el fin, y entonces hay pecado mortal; por ejemplo, cuando alguien delibera que la fornicación es contra la ley de Dios, y con todo la elige, peca mortalmente; pero cuando se acepta una cosa que no excluye el fin y, sin embargo, sin ella se puede alcanzar mejor el fin porque en algo retarda el fin o dispone a lo que es contrario al fin, entonces hay pecado venial; por ejemplo, cuando uno dice una palabra ociosa, deliberando también que es un pecado venial que dispone al mortal, y que en algo falta a la rectitud de la justicia que conduce a Dios.

discursio et quodammodo mobilis consideratio, in omni autem motu invenitur aliquid indivisibile sicut et in tempore invenitur instans et in linea punctus. Si igitur in superiori ratione circa proprium obiectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale; puta cum aliquis subito apprehendit tanquam impossibile trinum et unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale quam ratio advertat hoc esse contra mandatum Dei: de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra praeceptum Dei; cum igitur per deliberationem perceperit ratio quod discredere est contra praeceptum Dei, efficietur mortale si discredat.

In eo vero quod inhaeret rationibus aeternis tanquam medio eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat; potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale et mortale: in consulendo enim quaerimus et per quid aliquid fieri possit et per quid aliquid melius fiat. Dupliciter igitur in consulendo rationes aeternas potest esse peccatum: uno modo in quantum secundum huiusmodi deliberationem acceptatur aliquid quod est omnino contrarium fini, ut eo posito non possit ad finem perveniri, et tunc est peccatum mortale: puta cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, nihilominus eam eligit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem sed tamen sine eo melius ad finem perveniri possit quia in aliquo retardat a fine vel disponit ad contrarium finis, tunc est peccatum veniale: puta cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale disponens ad mortale et in aliquo deficiens a rectitudine iustitiae quae ducit ad Deum.

---

[119] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.3 (BK 233b33-35).
[120] Cf. ÍD., *Phys.* 6 c.1 (BK 231a25s).

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. No es necesario que todas las veces que la razón superior peca sea por el alejamiento de las razones eternas, porque a veces peca aprobando algo que no es contrario a las razones eternas, como se ha dicho [121].

2. En relación al fin el desorden puede ser de dos modos: o porque se aleja del fin y eso es pecado mortal, o porque se acepta algo que retrasa la consecución del fin y esto es un pecado venial.

3. La luz corporal actúa por necesidad natural y por tanto mientras permanece íntegra actúa siempre y no tiene jamás un acto disminuido. En cambio, el uso de la caridad y de la gracia subyace al arbitrio de la voluntad, por lo cual no siempre el hombre que tiene la caridad hace uso de su perfección, sino a veces realiza algún acto disminuido.

4. Agustín habla en este caso del pecado mortal, que es perversidad y mal absoluto; sin embargo, el pecado venial no puede llamarse propiamente perversidad, y no es un mal a no ser bajo un cierto aspecto, como se ha dicho antes [122].

5. Cuando la razón que procede procediendo de las razones eternas acepta algo contrario a aquellas razones peca mortalmente, pero a veces peca no porque lo que acepta es contrario a ellas, sino porque es algo que dispone a lo contrario o actúa retrasándolo.

6. Se dice que la razón es siempre recta, sea en relación a los primeros principios, en relación a los cuales no se equivoca, sea porque el error no se produce debido a lo que es propio de la razón sino más bien debido a su deficiencia. En cambio, de lo propio de la fantasía se sigue el error en cuanto aprehende las representaciones de realidades ausentes.

7. Tanto el hombre continente como el incontinente tienen la razón recta al menos en las nociones universales, porque también el inconti-

1. Ad primum ergo dicendum quod non oportet quod quandocumque ratio superior peccat, quod hoc sit per aversionem a rationibus aeternis: quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus aeternis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter: aut quia receditur a fine, et hoc est peccatum mortale; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, et hoc est peccatum veniale.

3. Ad tertium dicendum quod lux corporalis agit ex necessitate naturae; et ideo quamdiu manet integra, semper agit et nunquam habet actum diminutum. Sed usus caritatis et gratiae subiacet arbitrio voluntatis; unde non semper homo habens caritatem utitur perfectione eius, sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est perversitas et malum simpliciter; peccatum autem veniale non proprie potest dici perversitas nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod quando ratio procedens ex rationibus aeternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter; sed quandoque peccat non quia sit contrarium illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium et retardans.

6. Ad sextum dicendum quod ratio semper dicitur recta, vel secundum quod se habet ad prima principia circa quae non errat, vel quia error non evenit ex proprietate rationis sed magis ex eius defectu. Ex proprietate vero phantasiae consequitur error in quantum apprehendit similitudines rerum absentium.

7. Ad septimum dicendum quod tam continens quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali; quia et incontinens iudicat esse malum per rationem

[121] Véase el cuerpo de este artículo.
[122] Véase el artículo 1 ad 1.

nente mediante la recta razón juzga que es un mal aceptar un placer deshonesto, aunque no tenga en cuenta esta consideración universal debido a la pasión. Con todo, no se sigue por este motivo que la razón de cualquier pecador sea alabada en universal, porque el intemperante, también hallándose fuera de la pasión, juzga bueno hacer uso de un placer deshonesto, procediendo según una razón perversa.

8. Aunque la razón delibere, sin embargo, es necesario que tenga alguna consideración absoluta, que se incluye en la misma deliberación, como se ha dicho [123]; sin embargo, no es necesario que siempre que peca por deliberación peque con cierta malicia, sino sólo cuando acepta algo en contra de la virtud, como dice Aristóteles en VII *Ethic.* [124]. Con todo, el pecado venial no es contrario a la virtud; por tanto cuando uno consiente deliberadamente en un pecado venial no por esto peca con malicia.

9. La respuesta es evidente sobre la base de lo que se acaba de decir.

10. El consentimiento deliberado no causa el desprecio de Dios, a no ser que aquello en lo que se consiente se acepte como contrario a Dios.

11. El objeto de la razón superior, que es el más alto, puede considerarse no sólo según el conocimiento superior, sino también según el conocimiento inferior. Pues el conocimiento que Dios tiene del bien eterno, que es él mismo, está sobre el conocimiento que el hombre tiene de él mediante la razón humana y, por tanto, el hombre en su conocimiento es rectificado por el conocimiento divino en cuanto cree a la revelación divina. Luego cuando uno capta de repente que Dios no es trino y uno, capta esto según la razón humana y es un pecado venial; pero cuando delibera aplica a esto el conocimiento divino, considerando que esto es contra lo que Dios ha revelado que alguien no crea en la

rectam acceptare delectationem inhonestam licet ab hac consideratione universali deficiat propter passionem. Non tamen sequitur propter hoc quod cuiuslibet peccatoris ratio in universali laudetur, quia intemperatus etiam extra passionem existens iudicat ut bonum delectatione inhonesta uti, tamquam perversa ratione utens.

8. Ad octavum dicendum quod etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam considerationem, quae includitur in ipsa deliberatione, ut dictum est; nec tamen oportet quod quandocumque ex deliberatione peccat peccet ex certa malitia, sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in VII Ethicorum; veniale autem peccatum non contrariatur virtuti: cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum non propter hoc peccat ex malitia.

9. Et per hoc patet solutio ad nonum.

10. Ad decimum dicendum quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum nisi illud in quod consentit acceptetur ut contrarium Deo.

11. Ad undecimum dicendum quod obiectum superioris rationis, quod est altissimum, potest considerari et secundum cognitionem superiorem, et secundum cognitionem inferiorem. Nam cognitio quam Deus habet de bono aeterno quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam, et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem divinam, in quantum credit revelationi divinae: cum ergo aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum et unum, apprehendit hoc secundum rationem humanam et est peccatum veniale, cum vero deliberat applicat ad hoc cognitionem divinam considerans quod hoc est contra id quod Deus

[123] Véase el cuerpo de este artículo.

[124] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.6 (BK 1148a2-4).

trinidad del único Dios y, por tanto, el pecado se hace mortal, al constar la contradicción con un argumento más elevado.

12. La enfermedad que modifica la complexión natural del corazón o algo que le degrada es siempre mortal, pero la enfermedad que introduce algún desorden en su proceso no es siempre mortal; de modo semejante también el pecado que quita la caridad de la razón superior es mortal, pero no el pecado que produce un desorden en algún acto.

## Artículo 6

## ¿Puede darse el pecado venial en la sensualidad? [125]

Objeciones por las que parece que no.

1. Pues dice Ambrosio [126] que es capaz de vicio sólo lo que es capaz de virtud. Ahora bien, la sensualidad no es capaz de virtud, pues se representa por la serpiente, como dice Agustín en XII *De Trinitate* [127]. Por tanto, la sensualidad no puede ser causa de vicio.

2. Según Agustín [128] todo pecado está en la voluntad, *porque no se peca sino con la voluntad.* Ahora bien, la sensualidad es distinta de la voluntad. Por tanto, la sensualidad no tiene pecado venial.

3. El pecado no se encuentra en los animales. Ahora bien, la sensualidad es común a nosotros y a los animales [129]. Por tanto, en la sensualidad no puede darse el pecado.

revelavit quod aliquis discredat trinitatem unius Dei, et ideo fit mortale quasi reductum in contrarietatem altioris medii.

12. Ad duodecimum dicendum quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis aut aliquid ab eo abiiciens, semper est mortalis, sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu eius non semper est mortalis: et similiter peccatum auferens caritatem a superiori ratione est mortale, non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

### Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Ambrosius quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitii. Sed sensualitas non est capabilis virtutis: significatur enim per serpentem, ut Augustinus dicit in XII De Trinitate. Ergo sensualitas non potest esse causa vitii.

2. Praeterea. Secundum Augustinum, omne peccatum in voluntate est, «quia nonnisi voluntate peccatur». Sed sensualitas est alia a voluntate. Ergo sensualitas non est peccatum veniale.

3. Praeterea. Peccatum in brutis non invenitur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate peccatum esse non potest.

---

[125] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2; *De verit.* q.25 a.5; *Summa* 1-2 q.74 a.3-4; *Qdlbto.* 4 q.11 a.1.

[126] *De Noe et arca* c.12 n.41: ML 14,379A; CSEL 32-1,439.

[127] *De Trinitate* 12 c.12 n.17: ML 42,1007; CC 50,371-372; BAC V 678. Así también Pedro Lombardo, *Sententiae* 2 d.24 c.7.

[128] *De duabus animabus* 10 n.14: ML 42,104; CSEL 25-1,68; BAC XXX 206; según P. Lombardo, *Sententiae* 2 d.41 c.5.

[129] Cf. P. Lombardo, *Sententiae* 2 d.24 c.5.

4. Se ha dicho que la sensualidad en los animales no obedece a la razón como en nosotros y, por tanto, en nosotros puede ser sujeto de pecado, no con todo en los animales.—Pero en contra: según esto, la sensualidad no será sujeto de pecado venial sino en cuanto obedece a la razón. Ahora bien, *aquello por lo que una realidad es, es más que ella y antes que ella*[130]. Luego es necesario asignar como sujeto del pecado venial más la razón que la sensualidad, pues según el Filósofo en *Tópicos*[131] se equivocan aquellos que no asignan a algún accidente el primer sujeto.

5. La disposición y el hábito están en el mismo sujeto. Ahora bien, el pecado venial es una disposición para el mortal. Luego, como el pecado mortal no puede estar en la sensualidad, tampoco el venial podrá estar en la sensualidad.

6. Agustín dice en *Super Genesim contra manichaeos*[132] que si alguien no consiente al movimiento de la sensualidad no entra en el peligro, sino que es coronado. Ahora bien, nadie que peca venialmente es por ello coronado. Por tanto, el movimiento de la sensualidad no es pecado venial.

7. Agustín en el discurso sobre las obras de misericordia dice que *todo pecado es desprecio de Dios, en cuanto se desprecian sus mandamientos*[133]. Luego el pecado puede encontrarse en aquella parte del alma que puede percibir el mandamiento de Dios. Sin embargo, esto no lo puede la sensualidad, sino la sola razón. Por tanto, el pecado venial no puede encontrarse en la sensualidad.

8. Nadie peca en lo que no puede evitar con la voluntad[134]. Ahora bien, el hombre no puede evitar con la voluntad que el movimiento de

4. Sed dicebat quod sensualitas in brutis non est obediens rationi sicut in nobis, et ideo in nobis potest esse subiectum peccati, non autem in brutis.—Sed contra. Secundum hoc sensualitas non erit subiectum peccati venialis nisi in quantum obedit rationi. Sed «propter quod unumquodque illud magis et prius». Ergo magis est assignandum subiectum peccati venialis ratio quam sensualitas: peccant enim secundum Philosophum in Topicis qui non assignant primum subiectum alicui accidenti.

5. Praeterea. Dispositio et habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

6. Praeterea. Augustinus dicit Super Genesim contra Manichaeos quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur. Ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

7. Praeterea. Augustinus dicit in Sermone de operibus misericordiae: «Omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata eius». In illa ergo parte animae potest esse peccatum quae potest percipere mandatum Dei. Hoc autem non potest esse sensualitas sed sola ratio. Ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

8. Praeterea. Nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo non potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiae exsurgat, secundum

[130] Cf. ARISTÓTELES, *Post.* 1 c.2 (Bk 72a29).

[131] ARISTÓTELES, *Top.* 6 c.9 (Bk 147b29-34).

[132] *Super Genesim contra manichaeos* 2 c.14 n.21: ML 34,207; BAC XV 456.

[133] Este sermón, citado por Posidio (ML 46,17), se ha perdido, citamos pues la obra agustiniana *De natura et gratia* 29: ML 44,263; CSEL 60,257; BAC VI 858, teniendo en cuenta *Summa* 3 q.88 a.4.

[134] Cf. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* 3 c.18 n.50: ML 32,1295; CC 29,304; CSEL 74,131; BAC III 480.

la concupiscencia se levante, según aquello: *Yo no hago el bien que quiero* (Rom 7,15), es decir, el no desear, como declara la Glosa[135]. Por tanto, el movimiento de la sensualidad no es pecado.

EN CONTRA está que el Maestro dice en II de *Sentencias,* dist. XXIV[136] que si el movimiento de la concupiscencia está sólo en la sensualidad será un pecado venial; y esto lo toma de Agustín en *De Trinitate* XII[137].

RESPUESTA. Hay que decir que el pecado propiamente se refiere al acto, como es evidente por lo dicho en otro lugar[138]. Sin embargo, como nosotros hablamos ahora del pecado moral, sucede que hay pecado en el acto de aquella potencia donde acontece la moral; con todo algún acto es moral por el hecho que es ordenado por la razón e imperado por la voluntad, por lo cual el pecado puede encontrarse en el acto de cualquier parte del hombre que obedece a la razón; ahora bien, obedece a la razón y a la voluntad no sólo el miembro corporal en cuanto al acto externo, sino también el apetito sensitivo en cuanto a algunos movimientos interiores, por lo cual el pecado puede encontrarse no sólo en los actos exteriores, sino también en los movimientos del apetito sensitivo que se llama sensualidad.

Ahora bien, es preciso considerar que, dado que la acción se atribuye más al agente principal y primero que al instrumento, cuando el apetito interior o el miembro exterior actúan bajo el mandato de la razón, el pecado se atribuye no a la sensualidad o al miembro corporal, sino a la razón. Sin embargo, nunca acontece que el miembro exterior actúe si no es movido por la razón o al menos por la imaginación o la memoria y por el apetito sensitivo, por lo que jamás se dice que el pecado está en los miembros exteriores, por ejemplo, en la mano o en el pie; ahora bien,

illud Rom. cap. VII: «Non enim quod volo bonum hoc ago», scilicet non concupiscere, ut Glossa exponit. Ergo motus sensualitatis non est peccatum.

SED CONTRA est quod Magister dicit XXIV dist. II Sententiarum, quod si motus concupiscentiae sit solum in sensualitate erit peccatum veniale; et sumitur ab Augustino XII De Trinitate.

RESPONSIO. Dicendum, quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet. Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiae contingit esse peccatum, quem contingit esse moralem; est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus, unde quaecumque pars hominis obedit rationi potest in actu eius esse peccatum; obedit autem rationi et voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus: unde et in actibus exterioribus et in motibus sensitivi appetitus qui dicitur sensualitas, potest esse peccatum.

Sed considerandum quod quia actio magis attribuitur principali et primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis, attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali sed rationi. Nunquam autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum vel a ratione vel saltem ab imaginatione vel sensu et appetitu sensitivo, unde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, puta manu vel pede; sed sensualitas quandoque

[135] *Glossa interlinearis* a Rom 7,15.
[136] P. LOMBARDO, *Sententiae* 2 d.24 c.9 n.3.
[137] *De Trinitate* 12 c.12 n.17: ML 42,1007; CC 50,371s; BAC V 678.
[138] Cf. *De malo* q.2 a.1 y 2.

la sensualidad alguna vez se mueve sin el mandato de la razón y de la voluntad, y entonces se dice que el pecado está en la sensualidad. Pero, con todo, este pecado no puede ser mortal, sino sólo venial. En efecto, el pecado mortal es por el alejamiento del fin último al cual ordena la razón; pero la sensualidad no puede alcanzarlo; por lo cual en la sensualidad no puede darse el pecado mortal, sino sólo el venial. Pero, siendo el movimiento de la sensualidad mandado por la razón, como es evidente en aquel que quiere desear algo efímero, tal movimiento es un pecado mortal, pero no se atribuye a la sensualidad, sino a la razón que ordena.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Ambrosio habla del vicio del pecado mortal que se opone a la virtud; ahora bien, el venial no se opone a la virtud, si bien ciertas virtudes se asientan en las partes irracionales del alma, según el Filósofo en II *Ethic.*[139], no ciertamente en cuanto son sensitivas, sino en cuanto son racionales por participación.

2. Agustín entiende que todo pecado está en la voluntad como en el primer principio que mueve o que puede mover; por esto el movimiento de la sensualidad es un pecado venial en cuanto la voluntad puede impedirlo.

3. La sensualidad es sujeto del pecado en cuanto obedece a la razón; sin embargo, así no es común a nosotros y a los animales.

4. Cuando en el pecado se encuentra el acto de la voluntad o de la razón, entonces el pecado puede ser atribuido directamente a la razón o a la voluntad como al primer motor y al primer sujeto, pero cuando no se da allí algún acto de la voluntad o de la razón, sino sólo el acto de la sensualidad, que se llama pecado porque puede ser impedido por la razón y por la voluntad, entonces el pecado se atribuye a la sensualidad.

movetur absque imperio rationis et voluntatis et tunc peccatum dicitur esse in sensualitate. Sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo in quem ordinat ratio; sed sensualitas ad illud attingere non potest; unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale sed non attribuitur sensualitati sed rationi imperanti.

1. Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis quod opponitur virtuti; veniale autem non contrariatur virtuti quamvis quaedam virtutes sint irrationalium partium animae, secundum Philosophum in II Ethicorum, non quidem in quantum sunt sensitivae sed in quantum sunt rationales per participationem.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

3. Ad tertium dicendum quod sensualitas est subiectum peccati in quantum obedit rationi; sic autem non est communis nobis et brutis.

4. Ad quartum dicendum quod quando actus voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo et primo subiecto; sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum quia potest prohiberi per rationem et voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.

---

[139] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.13 (Bk 1117b23s).

5. Cuando la disposición y el hábito difieren como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie, entonces están en el mismo sujeto, de otra manera no es necesario, pues la bondad de la imaginación es una disposición para la ciencia y de modo semejante el movimiento de la sensualidad puede ser una disposición al pecado mortal, que está en la razón.

6. Cuando el movimiento ilícito está en la sensualidad, la razón puede comportarse en relación a ello de tres modos: de un modo, como resistiendo, y entonces no hay pecado alguno, sino el mérito de la corona; otras veces, en cambio, se comporta como mandando, por ejemplo, cuando alguien de propósito excita un movimiento de la concupiscencia ilícita, y entonces si es ilícito en el género de pecado mortal, será un pecado mortal; en fin, a veces se relaciona como no impidiendo, ni mandando o consintiendo, y entonces hay pecado venial.

7. Agustín habla allí del pecado mortal, que es un pecado absoluto; pero el pecado venial es un pecado sólo bajo cierto aspecto, como se ha dicho antes [140].

8. Porque el apetito sensitivo se mueve por algún conocimiento y, sin embargo, es una potencia en un órgano corporal, su movimiento puede surgir de dos modos: de un modo por una disposición del cuerpo; de otro modo por algún conocimiento. Sin embargo, la disposición corporal no está sometida al mandato de la razón, pero todo conocimiento está sometido al imperio de la razón, pues la razón puede impedir el uso de cualquier facultad cognoscitiva, sobre todo en ausencia del sentido del tacto, que a veces no se puede remover. Así pues, porque el pecado está en la sensualidad según que puede obedecer a la razón, el primer movimiento de la sensualidad que es por una disposición corporal no es pecado, y algunos [141] lo llaman *primo primi;* con todo, el segundo movimiento que se excita por cualquier conocimiento es pecado, pues el

5. Ad quintum dicendum quod quando dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem, alioquin non oportet: nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, et similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

6. Ad sextum dicendum quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio: uno modo sicut resistens, et tunc nullum est peccatum sed est meritum coronae; aliquando autem se habet ut imperans, puta cum aliquis ex proposito motum concupiscentiae illicitae excitat: tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale; aliquando autem se habet ut neque prohibens neque imperans sed consentiens, et tunc est peccatum veniale.

7. Ad septimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali quod est simpliciter peccatum: nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

8. Ad octavum dicendum quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere: uno modo ex corporis dispositione, alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet: potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia igitur peccatum est in sensualitate secundum quod potest obedire rationi, primus motus

[140] Véase en ad 4.

[141] Cf. Guill. Altissiod., *Summa aurea* 2 tr.28 q.2 c.2 q. incid.

primero la razón no puede evitarlo en modo alguno, mientras que el segundo puede evitarlo en cuanto a cada uno de los movimientos, no en cuanto a todos, porque mientras aleja su pensamiento de un objeto se mete en otro, del cual puede surgir un movimiento ilícito.

## Artículo 7

## ¿Hubiera podido pecar venialmente el hombre en el estado de inocencia? [142]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Sobre el texto *Adán no fue engañado* (1 Tim 2,14) dice la Glosa que *inexperto en la severidad divina pudo equivocarse pensando que era venial lo que había hecho* [143], por lo cual parece que Adán en el estado de inocencia pensaría poder pecar venialmente antes de pecar también mortalmente. Ahora bien, él conoció mejor que nosotros la condición de su estado. Por tanto, no debemos decir que no pudiera pecar venialmente.

2. Mas se dijo que venial no se entiende aquí como venial por el género, en el sentido que la palabra inútil se dice pecado venial, sino que se dice venial lo que es fácilmente perdonable [144].—Pero en contra está lo que dice Gregorio sobre el texto: *Recuerda, te ruego, que como arcilla me has plasmado* (Job 10,9): *En el hombre la culpa es venial mientras es irremediable en el ángel* [145]. Luego si hubiera juzgado su pecado venial, a saber, remisible, no hubiera sido engañado. Por tanto, la Glosa no se ha de explicar entendiendo venial por remisible.

sensualitatis qui est ex dispositione corporali non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum; secundus autem motus qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum: primum enim ratio nullo modo vitare potest, secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes, quia dum avertit cogitationem suam ab uno incurrit in aliud ex quo potest insurgere motus illicitus.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Et videtur quod sic.

1. Quia super illud I ad Tim. II: «Adam non est seductus», dicit Glossa: «Inexpertus divinae severitatis in eo falli potuit ut crederet veniale esse commissum», ex quo videtur quod Adam in statu innocentiae crediderit se posse peccare venialiter antequam etiam mortaliter. Sed ipse melius novit conditionem sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum quod non potuerit peccare venialiter.

2. Sed dicebat quod veniale non sumitur ibi pro veniali ex genere sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum, sed dicitur veniale id est facile remissibile.—Sed contra est quod Gregorius dicit VIII Moralium super illud: «Memento quaeso quod sicut lutum feceris me»: «Venialis est in homine culpa cum sit irremediabilis in angelo». Si ergo aestimasset peccatum suum esse veniale idest remissibile, non fuisset seductus. Ergo Glossa non est sic exponenda ut accipiatur «veniale» pro «remissibili».

---

[142] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.21 q.2 a.3; *Summa* 1-2 q.83 a.3.

[143] Pedro Lombardo, *Glossa ordinaria* a 1 Tim 2,14: ML 192,341C. Tomada de S. Agustín, *De civitate Dei* 14 c.11 n.2: ML 41,420; CC 48,433; CSEL 40-2,29; BAC XVI-XVII 952.

[144] Cf. P. Lombardo, *Sententiae* 2 d.42 c.3 n.2.

[145] *Glossa ordinaria* a Job 10,9, tomada de S. Gregorio, *Expositio in librum Job sive Moralium* 9 c.50 n.76: ML 75,900D.

3. El pecado venial es una disposición para el mortal. Ahora bien, la disposición precede al hábito. Por tanto, en el hombre el pecado venial precede al mortal.

4. Dado que nosotros pudimos pecar venialmente, si Adán no pudo pecar venialmente, no fue a no ser por la integridad de su estado. Ahora bien, el pecado venial se opone menos a la integridad del primer estado que el mortal, que con todo cometió. Por tanto, mucho más pudo cometer el pecado venial.

5. Los pecados se oponen a los actos virtuosos; ahora bien, los actos virtuosos en el estado de inocencia no eran de otro género que ahora, luego tampoco los actos de los pecados. Por tanto, si ciertos pecados ahora son veniales lo hubieran sido también en el estado de inocencia.

6. Nos acercamos antes a lo que está más cerca que a lo que está más distante. Ahora bien, el pecado mortal dista más de la rectitud del primer estado que el pecado venial. Por tanto, Adán llegó antes al pecado venial que al mortal.

7. Adán pudo pecar y actuar bien. Ahora bien, pudo hacer más o menos bien. Por tanto, pudo hacer más o menos mal pecando mortal y venialmente.

8. Se encuentra algún estado de la criatura racional en el cual puede pecar mortal y venialmente, como sucede en nosotros; se halla también otro estado en el cual no puede pecar ni venial, ni mortalmente, como en el estado glorioso; se encuentra también algún estado en el cual no se puede pecar venialmente, sino sólo mortalmente[146]; luego existe algún estado en el cual se puede pecar venialmente y no mortalmente, mientras permanece aquel estado. Ahora bien, este estado no puede ser otro que el estado de inocencia. Por tanto, en el estado de inocencia se podía pecar venialmente, mientras permanecía aquel estado.

3. Praeterea. Peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio praecedit habitum. Ergo veniale peccatum in homine praecessit mortale.

4. Praeterea. Cum nos possimus peccare venialiter; si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. Ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

5. Praeterea. Peccata opponuntur actibus virtuosis; sed actus virtuosi non fuerunt alterius generis in statu innocentiae quam sint modo; ergo nec actus peccatorum. Si ergo quaedam peccata sunt modo venialia, etiam in statu innocentiae fuissent.

6. Praeterea. Prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status quam peccatum veniale. Ergo prius pervenit Adam ad peccatum veniale quam ad peccatum mortale.

7. Praeterea. Adam potuit peccare et bene facere. Sed potuit facere bonum maius et minus. Ergo potuit facere malum maius et minus peccando mortaliter et venialiter.

8. Praeterea. Invenitur aliquis status creaturae rationalis in quo potest peccare mortaliter et venialiter, sicut in nobis accidit; invenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter, sicut in statu gloriae; invenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter sed mortaliter tantum; ergo est aliquis status in quo potest peccari venialiter et non mortaliter statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius nisi status innocentiae. Ergo in statu innocentiae poterat homo peccare venialiter statu illo durante.

---

[146] Posible alusión al infierno.

9. En el estado de inocencia el gobierno del alma estaba bien ordenado, por lo que se dice que Dios hizo recto al hombre (Ecl 7,30). Ahora bien, el gobierno bien ordenado puede ser debilitado antes de ser totalmente destruido. Por tanto, también el gobierno del alma pudo ser debilitado por el pecado venial antes de ser totalmente destruido por el pecado mortal.

10. La gracia no suprime la naturaleza. Ahora bien, el libre albedrío del hombre tiene naturalmente la capacidad de poder actuar bien y de pecar mortal y venialmente. Por tanto, el don gratuito de la justicia original no impedía que pudiera pecar venialmente.

11. Nada impide que haya un defecto en el acto del segundo agente sin que exista un defecto en el acto del agente superior, como sucede que haya un defecto en la fuerza germinativa de una planta sin que exista un defecto en el movimiento del sol. Ahora bien, en el alma la razón y la sensualidad se relacionan como lo superior y lo inferior. Por tanto, también en el estado de inocencia pudo darse el pecado venial en el acto de la sensualidad sin que existiera algún pecado mortal en el acto de la razón.

12. Agustín dice en *Super Genesim ad litteram* XI[147] que *Adán al advertir que la mujer no murió después de haber comido aquel alimento, fue tentado por el deseo de experimentar; con todo, dotado entonces de un discernimiento espiritual, no podía creer en modo alguno que Dios les hubiera prohibido el fruto del árbol por celos.* Ahora bien, Adán no tuvo el discernimiento espiritual después del pecado; luego fue antes del pecado cuando el deseo lo tentó a hacer tal experiencia; pero este deseo de experimentar es un pecado venial. Por tanto, en Adán el pecado venial precedió al mortal.

13. Un movimiento repentino de incredulidad es un pecado venial. Ahora bien, en Eva antes de pecar hubo un movimiento repentino de

9. Praeterea. In statu innocentiae regimen animae erat bene ordinatum, propter quod dicitur Eccl. [VII] quod Deus fecit hominem rectum. Sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruatur. Ergo et regimen animae potuit prius debilitari per peccatum veniale quam totaliter destrui per peccatum mortale.

10. Praeterea. Gratia non aufert naturam. Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet quod [possit] bene facere et peccare mortaliter et venialiter. Ergo donum gratuitum originalis iustitiae non impediebat quominus posset venialiter peccare.

11. Praeterea. Nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis nullo defectu existente in actu superioris agentis, sicut contingit esse defectum in vi germinativa plantae nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio et sensualitas comparantur sicut superius et inferius. Ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis nullo peccato mortali existente in actu rationis etiam in statu innocentiae.

12. Praeterea. Augustinus dicit XI Super Genesim ad litteram, quod «Adam sollicitavit aliqua experiendi cupiditas cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; non tamen si iam spirituali mente praeditus erat ullo modo credere potuit quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset». Sed Adam non habuit spiritualem mentem post peccatum; ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas; sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. Ergo peccatum veniale in Adam praecessit mortale.

13. Praeterea. Subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Sed in Eva ante-

[147] *De Genesi ad litteram* 11 c.42 n.60: ML 34,454; CSEL 28-1,378; BAC XV 1180.

incredulidad, como aparece en lo que dijo como dudando: *No sea que quizá muramos* (Gén 3,3). Por tanto, pecó venialmente antes de pecar mortalmente.

14. Según dice Agustín en *Enchiridion* XI[148] los pecados están en el alma como las enfermedades en el cuerpo. Ahora bien, Adán incurrió en una enfermedad que debilitó su virtud antes de entrar en la muerte. Por tanto, por la misma razón incurrió primero en la debilidad por el pecado venial que en la muerte espiritual por el pecado mortal.

15. Agustín dice en *Super Genesim ad litteram* XI[149]: *No se debe pensar que el tentador hubiera vencido al hombre si no hubiera precedido en el alma del hombre cierto orgullo llamado a ser reprimido.* Ahora bien, el orgullo no pudo reprimirse después de haberlo consentido; luego surgió en él antes que fuera reprimido no aceptándolo; pero tal movimiento que tenía que haber sido reprimido es un pecado venial. Por tanto, en Adán se dio el pecado venial antes del consentimiento.

16. El hombre fue vencido por el tentador mediante el pecado mortal. Ahora bien, el orgullo que tenía que haber sido reprimido precedió a la caída, como se advierte por las palabras de Agustín antes citadas[150]. Por tanto, el pecado venial fue en él antes que el pecado mortal.

EN CONTRA está: 1. El primer pecado del hombre fue causa de la muerte, según las palabras del Apóstol: *A causa de un solo hombre el pecado entró en el mundo y con el pecado la muerte* (Rom 5,12). Ahora bien, el pecado mortal se llama así porque es causa de la muerte. Por tanto, el primer pecado del hombre debió ser mortal.

quam peccaret fuit subitus infidelitatis motus: quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit «Ne forte moriamur». Ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

14. Praeterea. Secundum Augustinum in Enchiridion peccata sunt in anima sicut morbi in corpore. Sed Adam prius incurrit morbum debilitantem virtutem eius quam incurreret mortem. Ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale quam mortem spiritualem per peccatum mortale.

15. Praeterea. Augustinus dicit XI Super Genesim ad litteram: «Non est arbitrandum quod esset hominem deiecturus tentator nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda». Sed elatio comprimi non potuit postquam in eam consensit; ergo surrexerat in eo antequam fuerat comprimenda per dissensum; sed talis motus comprimendus est peccatum veniale. Ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

16. Praeterea. Homo fuit deiectus a tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda praecessit deiectionem ut ipsa verba Augustini sonant. Ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

SED CONTRA. Primum peccatum hominis fuit causa mortis secundum illud Apostoli ad Rom. V: «Per unum hominem in mundum intravit peccatum et per peccatum mors». Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. Ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

---

[148] *Enchiridion* 11: ML 40,236; CC 46,53; BAC IV 474.
[149] *De Genesi ad litteram* 11 c.5: ML 34,432; CSEL 28-1,338; BAC XV 1116.
[150] Ibíd.

2. Anselmo dice en *De conceptu virginali*[151] que como la ley de la bestia es actuar sin la razón, así el orden de la naturaleza humana es actuar con la razón. Ahora bien, quien peca venialmente no actúa con la razón, de otro modo no sería un mal, dado que Dionisio dice en cap. IV de la obra *De divinis nominibus*[152] que el mal del hombre es actuar sin razón. Por tanto, en el estado de inocencia, en el cual el orden de la naturaleza era íntegro, el hombre no pudo pecar venialmente.

3. Todo movimiento procede de lo que predomina[153]. Ahora bien, en el hombre en el tiempo de la inocencia predominaba la justicia. Por tanto, todo movimiento de aquel estado era según la justicia; luego permaneciendo aquel estado el hombre no pudo pecar venialmente.

RESPUESTA. Hay que decir que se acepta corrientemente[154] que Adán en el primer estado no pecó venialmente antes de pecar mortalmente. Sin embargo, alguno pudiera pensar que esto se debió a que los pecados que en nosotros son veniales hubieran sido mortales en el hombre en estado de inocencia, dada la excelencia de su estado. Pero esto no es verdad.

Pues sucede que un único y mismo pecado es más grave a causa de la excelencia de la persona, pero la circunstancia de la persona no agrava hasta el infinito de modo que el venial pase a mortal a menos que no transfiera a otra especie de pecado, pues sólo esta circunstancia hace pasar del venial al mortal, como se ha determinado anteriormente[155]. Ahora bien, esto acontece cuando alguna persona, en razón de la condición de su estado, hace algo en contra de un precepto real, lo que en otra persona inferior no es contra un precepto concreto; como en un sacerdote el casarse es una infracción al voto de continencia, que él debe observar, mien-

2. Praeterea. Anselmus dicit in libro De conceptu virginali quod sicut ordo bestiae est sine ratione agere, ita ordo humanae naturae est cum ratione agere. Sed qui peccat venialiter non agit cum ratione, alioquin non esset malum, cum Dionysius dicat cap. IV De divin. nomininibus quod malum hominis est sine ratione esse. Ergo in statu innocentiae in quo integer erat ordo naturae non potuit homo venialiter peccare.

3. Praeterea. Omnis motus est a praedominanti. Sed in homine in tempore innocentiae praedominabatur iustitia. Ergo omnis motus illius status erat secundum iustitiam: illo ergo statu durante non potuit homo venialiter peccare.

RESPONSIO. Dicendum, quod communiter tenetur Adam in primo statu venialiter non peccasse antequam peccaret mortaliter. Posset autem aliquis aestimare hoc ideo esse quia peccata quae sunt nobis venialia homini in statu innocentiae fuissent mortalia propter excellentiam sui status.

Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum et idem peccatum gravius esse propter personae excellentiam; sed circumstantia personae in infinitum non aggravat ut faciat de veniali mortale nisi transferat in aliam speciem peccati: sola enim huiusmodi circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est. Hoc autem contingit cum alicui personae propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra praeceptum existens quod in inferiori persona non habet rationem contra praeceptum existentis: sicut in sacerdote uxorem ducere est contra praeceptum de voto continentiae implendo,

---

[151] *De conceptu virginali* 10: ML 158,444A (Schmitt II 152).
[152] *De divinis nominibus* c.4 § 32: MG 3,733A (Dion. 309).
[153] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.2 (Bk 269a1s).
[154] Cf. por ejemplo S. ALBERTO, *Super Sent.* 2 d.21 a.10; S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.21 a.3 q.1.
[155] Véase artículo 4.

tras no lo es en un seglar que no ha hecho el voto, y así lo que es venial o no es pecado en un seglar es pecado mortal en un sacerdote.

Pero si el acto de la persona superior no se opone a un precepto destinado especialmente a él, no es un pecado mortal, porque todo pecado mortal es contra un precepto de la ley divina, como se ha dicho antes[156], a no ser quizá accidentalmente por el escándalo consiguiente; pues dar a un hermano ocasión de caer es también contra un precepto[157]. Sin embargo, no se puede decir que los actos de los pecados veniales fueran de otro modo contra el precepto en el primer hombre en estado de inocencia que en nosotros; por lo cual no se puede decir que fueran los mismos pecados mortales que en nosotros son veniales, si los hubiera hecho, debido a la excelencia de su estado.

Ahora bien, es preciso decir más bien que la condición de su estado era tal, que permaneciendo tal estado, de ningún modo podía cometer un pecado venial. Y la razón, como dice Agustín en *De civitate Dei* XIV[158], era porque tal hombre estaba constituido en el estado de inocencia de manera que mientras la parte superior del hombre estaba firmemente adherida a Dios, todas las partes inferiores estaban sometidas a la superior, y no sólo las partes del alma, sino también el mismo cuerpo y las demás cosas exteriores; sin embargo, la parte superior del hombre, a saber, la mente, no podía apartarse de la rectitud que le sometía a Dios sino por el pecado mortal, que es el alejamiento de Dios; por tanto, en las partes inferiores del alma no podía darse ningún desorden antes que el hombre pecase mortalmente. Y así es evidente que el pecado venial que está en la sensualidad antes de la deliberación de la mente, no pudo darse en el estado de inocencia, porque todo movimiento de las partes inferiores hubiera seguido la orden de la parte superior.

non autem in laico qui non vovit, et sic illud quod est vel veniale vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personae non repugnet praecepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale, quia omne peccatum mortale est contra praeceptum divinae legis, ut supra dictum est; nisi forte per accidens ratione scandali consequentis; quamvis et hoc sit contra praeceptum, praebere fratri occasionem ruinae. Non autem potest dici quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra praeceptum primo homini in statu innocentiae quam nobis; unde non potest dici quod fuissent ipsi peccata mortalia quae sunt nobis venialia, si ea fecisset, propter excellentiam sui status.

Sed potius dicendum est quod conditio sui status talis erat quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cuius ratio est quia taliter homo erat in statu innocentiae institutus, ut Augustinus dicit in XIV De civitate Dei, quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhaereret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animae sed etiam ipsum corpus et alia exteriora; superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine qua Deo subdebatur removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo; nulla igitur inordinatio in inferioribus partibus animae poterat esse antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale quod est in sensualitate ante deliberationem rationis, in statu innocentiae esse non potuit, quia omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris.

---

[156] Véase el artículo 1 obi.1.

[157] Cf. *Glossa interlinearis* a Mt 18,8, tomada de S. Jerónimo, *Super Matth.* 2 c.15 n.12: ML 26,107; CC 77,129. Así se cita en Sto. Tomás, *Summa* 2-2 q.43 a.1 sed c.

[158] *De civitate Dei* 14 c.15: ML 41,422-424; CC 48,436-438; CSEL 40-2,35; BAC XVI-XVII 958.

Mas dado que el pecado venial puede encontrarse también en la razón superior, según lo ya dicho[159], podría parecer a alguno que al menos aquel pecado venial pudiera darse en Adán en el estado de inocencia. Con todo, si uno considera atentamente las cosas, la misma razón vale también en este caso. En efecto, dado que las potencias se distinguen según los objetos[160], según el orden de los objetos es también el orden de las potencias; sin embargo, sucede que también en los objetos de la razón hay orden de lo superior y de lo inferior, sea en el campo especulativo, sea en el práctico; en efecto, como el principio indemostrable es supremo en el campo especulativo, así el fin se comporta en el campo práctico[161].

Por lo cual mientras la razón superior del hombre estuvo bien orientada al fin, de ningún modo pudo fallar en cuanto a los medios, por el orden indefectible del inferior al superior según la condición de aquel estado; como también en el campo especulativo mientras el hombre tiene un recto juicio en cuanto a los principios, si no hay defecto en la conexión de los principios con las conclusiones, no podrá haber algún defecto en cuanto a las conclusiones. Ahora bien, es manifiesto sobre la base de lo dicho anteriormente[162] que un pecado es mortal por el alejamiento del fin, mientras que el pecado venial es un cierto desorden en cuanto a los medios; por lo cual era imposible al hombre en estado de inocencia pecar venialmente antes que mortalmente.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En aquella Glosa lo venial no se toma por venial en sentido genérico, como hablamos ahora, sino que se llama venial lo que es fácilmente perdonable.

Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum praemissa, posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiae in Adam esse potuerit. Sed et in hoc eadem ratio invenitur si quis diligenter consideret. Nam cum potentiae distinguantur secundum obiecta, secundum ordinem obiectorum est etiam ordo potentiarum; contingit autem etiam in obiectis rationis esse ordinem superioris et inferioris, et in speculativis et in practicis: sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculativis, ita finis se habet in operabilibus. Unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quae sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status: sicut etiam in speculativis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis quod peccatum mortale est per aversionem a fine, peccatum autem veniale est inordinatio quaedam circa ea quae sunt ad finem: unde impossibile erat hominem in statu innocentiae peccare prius venialiter quam mortaliter.

1. Ad primum ergo dicendum quod in Glossa illa veniale non sumitur pro veniale in genere sicut nunc de veniali loquimur, sed veniale dicitur facile remissibile.

---

[159] Véase el artículo 5.

[160] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.6 (Bk 415a18-20), según STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2.

[161] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.9 (Bk 200b8); STO. TOMÁS, *In Ethic.* 6 c.4.

[162] Véase el artículo 1.

2. El pecado del primer hombre fue ciertamente venial como dice Gregorio, porque pudo perdonarse; con todo no tan fácilmente como él pensó, a saber, que se le perdonaría sin la pérdida de su estado.

3. De dos modos una cosa dispone a otra: de un modo, según un orden necesario y natural, como el calor dispone a la forma del fuego y tal disposición precede siempre a aquello a lo que dispone; de otro modo, contingentemente y casi accidentalmente, como la ira dispone a la fiebre; con todo no es preciso que la ira preceda siempre a la fiebre, y de este modo lo venial dispone a lo mortal, aunque no siempre lo preceda.

4. El pecado venial y el mortal se oponen tanto a la integridad del primer estado en cuanto aquella integridad no es compatible con ninguno de los dos; ahora bien, el pecado mortal se opone tanto más porque podía corromper la integridad del primer estado, no así el pecado venial.

5. El argumento parte del presupuesto que aquellas cosas que para nosotros son pecados veniales también Adán las pudo haber hecho, aunque para él hubieran sido pecados mortales; pero esto es falso teniendo en cuenta lo dicho anteriormente [163].

6. El razonamiento es válido cuando no se puede llegar a lo que es más distante a no ser a través de algún intermediario menos distante; ahora bien, cuando se puede llegar a algo más distante a través de diversos intermediarios menos distantes, no es necesario que preexista cada uno de ellos; como si a algún lugar se pudiera llegar a través de caminos distintos no es necesario que antes de llegar a lo que es más distante se pase por un lugar concreto menos distante situado en uno de aquellos caminos. Y de modo semejante no es necesario que el hombre peque venialmente antes que lo haga mortalmente.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit ut Gregorius dicit, quia potuit remitti, non tamen sic de facili ut ipse aestimavit, ut scilicet absque amissione sui status ei remitteretur.

3. Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquid disponit ad alterum: uno modo secundum ordinem necessarium et naturalem sicut calor disponit ad formam ignis, et talis dispositio semper praecedit id ad quod disponit; alio modo contingenter et quasi per accidens sicut ira disponit ad febrem non tamen oportet quod semper ira febrem praecedat, et hoc modo veniale disponit ad mortale nec tamen semper praecedit ipsum.

4. Ad quartum dicendum quod et veniale et mortale peccatum in tantum repugnant integritati primi status quod illa integritas neutrum eorum compatitur, sed peccatum mortale in tantum plus opponitur quod poterat integritatem primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit secundum illum intellectum quo existimantur ea quae sunt in nobis peccata venialia potuisse fieri ab Adam, et tamen essent ei peccata mortalia: quod patet esse falsum ex his quae praedicta sunt.

6. Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit quando ad magis distans non potest perveniri nisi per minus distans aliquod determinatum; sed quando per diversa minus distantia potest perveniri ad unum magis distans, non oportet quodcumque illorum praeexistere: sicut si ad locum aliquem possit iri per diversas vias, non oportet quod antequam perveniatur ad aliquid magis distans perveniatur ad aliquid minus distans in una illarum viarum. Et similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortaliter.

---

[163] Véase el cuerpo del artículo.

7. Adán pudo cometer al principio un pecado mortal mayor o menor; sin embargo, no se sigue que pudiese pecar venialmente; en efecto, no todo pecado menor es venial.

8. Semejantes razones no concluyen eficazmente en cada caso, pues puede encontrarse una cosa sin otra, como la sustancia sin el accidente o la forma sin la materia y, sin embargo, lo segundo no se puede encontrar sin lo precedente. Y de modo semejante se puede decir que si bien se halla un estado en el cual puede darse sólo el pecado mortal, no es necesario por esto que se encuentre un estado en el cual se dé necesariamente sólo el pecado venial, aunque podemos decir que hay algún estado en el cual no pudo darse el pecado mortal, sino el venial, como en los santificados en el seno materno[164], a saber, en Jeremías, en San Juan Bautista, en los Apóstoles, de los que se dice: *Yo confirmé sus columnas* (Sal 74,4), los cuales se piensa fueron confirmados en gracia de manera que no pudieran pecar mortalmente, sino sólo venialmente.

9. El hecho que algún gobierno sea debilitado antes que totalmente corrompido puede acontecer o por el defecto del presidente, que falla en la sabiduría o en la justicia, o también por el defecto de los súbditos, que no obedecen perfectamente. Ahora bien, en el estado de inocencia la mente del hombre era perfecta en sabiduría y en justicia y las cosas inferiores estaban perfectamente sometidas a ella; por lo cual el gobierno del alma no podía debilitarse por el pecado venial antes de corromperse por el pecado mortal.

10. La perfección de la naturaleza no se suprime por la gracia, pero sí el defecto de la naturaleza; ahora bien, el poder pecar pertenece al defecto, por lo que también puede suprimirse en el hombre por la gracia de modo que no pueda pecar, como es evidente sobre todo en los bienaventurados.

7. Ad septimum dicendum quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel maius vel minus; non tamen sequitur quod potuerit peccare venialiter: non enim omne peccatum minus est veniale.

8. Ad octavum dicendum quod huiusmodi rationes non efficaciter concludunt ubique: potest enim inveniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente vel forma sine materia, et tamen alterum sine illo non potest inveniri. Et similiter dici potest quod etsi inveniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non oportet propter hoc inveniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale, licet possimus dicere aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale sed veniale, sicut in sanctificatis ex utero, in Ieremia scilicet et Ioanne Baptista, et Apostolis, de quibus dicitur: «Ego confirmavi columnas eius», qui creduntur confirmati fuisse per gratiam ut mortaliter peccare non possent sed tantum venialiter.

9. Ad nonum dicendum quod hoc quod regimen aliquod prius debilitetur quam totaliter corrumpatur potest contingere vel ex defectu praesidentis qui deficit in sapientia vel iustitia, vel ex defectu subditorum qui non perfecte obediunt. Sed in statu innocentiae mens hominis erat perfecta in sapientia et iustitia, et inferiora ipsius perfecte ei subdebantur: unde non poterat debilitari regimen animae per peccatum veniale antequam corrumperetur per mortale.

10. Ad decimum dicendum quod perfectio naturae non tollitur per gratiam sed defectus naturae per gratiam tollitur; posse autem peccare pertinet ad defectum, unde et per gratiam auferri potest ab homine ita quod peccare non possit, sicut patet maxime in beatis.

---

[164] Cf. Sto. Tomás, *Summa* 3 q.27 a.1.

11. Que se encuentre defecto en el acto del agente inferior no existiendo defecto en el agente superior puede suceder por el hecho que el agente inferior no está sometido totalmente al superior; sin embargo, esto no se daba en el estado de inocencia, por lo cual el razonamiento no vale.

12. Aquel deseo de experimentar siguió al orgullo que el hombre concibió después de haber hablado la mujer, y estas palabras de Agustín explican que el hombre por algún orgullo de la mente fue tentado por el deseo de la experiencia; y aquel orgullo fue el primer pecado del hombre y fue un pecado mortal, porque se ensoberbeció contra Dios. Y sin duda el deseo de experimentar lo que está prohibido puede ser pecado mortal. Sin embargo, que se diga que estaba dotado de un discernimiento espiritual, hay que referirlo al tiempo precedente a brotar el orgullo; aunque se pueda decir que también después del pecado el hombre tenía discernimiento espiritual, no ciertamente por la espiritualidad de la gracia, sino por la espiritualidad de la perspicacia de la inteligencia.

13. No se puede llamar movimiento repentino de incredulidad o de duda aquel que prorrumpe también en palabras; y sin embargo también aquella duda de la mujer que prorrumpió en palabras fue precedida por cierto orgullo en su mente que se levantó por las palabras de la serpiente, con las cuales la tentó sobre lo contenido en el precepto del superior, pues se levantó repentinamente en la mente de la mujer el orgullo por el cual se molestó al estar cohibida por los preceptos de Dios y de ahí brotó la duda.

14. La misma necesidad de morir en la que el hombre incurrió de repente se llama cierta muerte del hombre, según aquellas palabras: *El cuerpo está muerto por el pecado* (Rom 8,10), *como también el pecado mortal se llama muerte del alma*[165]. Así, pues, la muerte actual responde proporcionalmente a la condenación futura.

11. Ad undecimum dicendum quod defectum accidere in actu inferioris agentis non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori; hoc autem non erat in statu innocentiae, unde ratio non sequitur.

12. Ad duodecimum dicendum quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem quam vir ex verbo mulieris concepit, et hoc verba Augustini declarant qui dicit quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit experiendi cupiditas; et illa elatio fuit primum peccatum hominis, et fuit peccatum mortale quod contra Deum superbivit. Et tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente praeditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem; licet dici posset quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non quidem spiritualitate gratiae, sed spiritualitate perspicacitatis intelligentiae.

13. Ad tertium decimum dicendum quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis qui etiam in verba prorumpit; et tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem elatio quaedam in mente eius praecessit ex verbis serpentis insurgens, quibus sollicitavit eam de hoc quod praecepto superioris contineretur; statim enim in mentem mulieris surrexit elatio per quam fastidivit praeceptis Dei cohiberi, et ex hoc subsecuta est dubitatio.

14. Ad quartum decimum dicendum quod ipsa necessitas moriendi quam homo statim incurrit, mors quaedam hominis dicitur, secundum illud Rom. VIII: «Corpus quidem mortuum est propter peccatum», sicut et peccatum mortale dicitur mors animae. Actualis autem mors proportionaliter respondet futurae damnationi.

---

[165] Cf. S. AGUSTÍN, *In Iohan. evang.* tr.49 n.3: ML 35,1748; CC 36,421; BAC XIII 208.

15. Se dice que el orgullo que se levanta debiera haber sido reprimido para que no brotara, pues ante las palabras del tentador debió el hombre comportarse de modo que no permitiera al orgullo entrar en él.

16. Aquella caída se entiende según el acto del pecado exterior o también según la pérdida del estado, que fue precedida por el orgullo como el efecto por la causa.

## Artículo 8

## ¿Los primeros movimientos en los infieles son pecados veniales?[166]

Objeciones por las que parece que no.

1. Anselmo dice en *De gratia et libero arbitrio*[167]: *Los que no están en Cristo si sienten la carne consiguen la condenación, aunque no caminen según la carne.* Ahora bien, sentir la carne y no caminar según la carne es el primer movimiento de la concupiscencia. Por tanto, como sólo el pecado mortal merece la condenación, parece que los primeros movimientos de la concupiscencia en los infieles que no están en Cristo Jesús no son pecados veniales, sino mortales.

2. El Apóstol dice: *Pues no hago el bien que quiero* (Rom 7,15), es decir, el no desear[168]; y concluye que eso no es condenable en él, pues no camina según la carne en cuanto está en Cristo Jesús, cuando dice: *No hay, por tanto, ninguna condenación*, a saber, por el hecho de desear, *para aquellos que están en Cristo Jesús y no caminan según la carne* (Rom 8,1).

15. Ad quintum decimum dicendum quod elatio insurgens comprimenda dicitur ne insurgeret: propositis enim verbis tentatoris debuit homo sic se habere ut elationem subintrare non permitteret.

16. Ad sextum decimum dicendum quod deiectio illa intelligitur secundum actum interioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quem praecessit elatio sicut causa effectum.

### Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Anselmus in libro De gratia et libero arbitrio: «Qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem etiam si non secundum carnem ambulent». Sed sentire carnem et non ambulare secundum carnem est primus motus concupiscentiae. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiae in infidelibus qui non sunt in Christo Iesu non sint peccata venialia sed mortalia.

2. Praeterea. Apostolus ad Rom. VII: dicit «Non enim quod volo bonum hoc ago», scilicet non concupiscere; et hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile si non secundum carnem ambulet, quia erat in Christo Iesu, cum dicit: «Nihil ergo damnationis est», ex hoc scilicet quod concupiscunt, «his qui sunt in Christo Iesu, qui

---

[166] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.89 a.5; *Qdlbto.* 4 q.11 a.2; *Ad Rom.* 8 lect.1. Cf. sobre esto mismo P. Lombardo, *Sententiae* 2 d.41.

[167] *De gratia et libero arbitrio (De concordia praescientiae et praedestinationis)* 3 c.7: ML 158,530C.

[168] Cf. P. Lombardo, *Glossa ad Rom.* 7,24-25: ML 191,1430A.

Ahora bien, suprimida la causa se suprime el efecto[169]. Por tanto, desear es condenable para aquellos que no están en Cristo Jesús.

3. Como dice Anselmo en el mismo libro[170], el hombre fue hecho de manera que no sintiera la concupiscencia. Ahora bien, parece que esta deuda fue suprimida en el hombre por la gracia bautismal, que los infieles no tienen. Por tanto, cada vez que un infiel desea, aunque no consienta, actúa contra su deber y, en consecuencia, peca mortalmente.

EN CONTRA está que en igualdad de condiciones en el acto del pecado peca más un cristiano que un infiel, como es evidente teniendo en cuenta lo que dice el Apóstol: *Cuánto mayor castigo pensáis merecerá quien ha pisoteado al Hijo de Dios,* etc. (Heb 10,29). Ahora bien, el cristiano que desea, si no consiente, no peca mortalmente. Por tanto, mucho menos el infiel.

RESPUESTA. Hay que decir que algunos[171] afirmaron que en el infiel también los primeros movimientos de la concupiscencia son pecados mortales. Pero esto no es posible. En efecto, el movimiento de la sensualidad puede considerarse de dos modos: de un modo en sí mismo, y así es evidente que no puede ser un pecado mortal, porque el pecado mortal se da por el alejamiento del fin último y por el desprecio del precepto de Dios, sin embargo la sensualidad no es capaz del precepto divino, ni puede alcanzar el último fin, por lo cual su movimiento considerado en sí mismo de ningún modo puede ser un pecado mortal.

De otro modo puede considerarse según su principio, que es el pecado original, y de este modo no puede tener más razón de pecado que

non secundum carnem ambulant». Remota autem causa, removetur effectus. Ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Iesu est damnabile.

3. Praeterea. Sicut Anselmus in eodem libro dicit, sic homo factus est ut concupiscentiam sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit etiam si non consentiat facit contra debitum. Ergo peccat mortaliter.

SED CONTRA. In actu peccati plus peccat christianus quam infidelis ceteris paribus, ut patet per id quod Apostolus dicit ad Heb. X: «Quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum conculcaverit» etc. Sed christianus concupiscens si non consentiat non peccat mortaliter. Ergo multo minus infidelis.

RESPONSIO. Dicendum, quod quidam posuerunt in infideli etiam primos motus concupiscentiae esse peccata mortalia. Sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter: uno modo secundum se; et sic patet quod non potest esse peccatum mortale, quia peccatum mortale est per aversionem ab ultimo fine et per contemptum praecepti Dei, sensualitas autem non est capax divini praecepti nec potest attingere ad ultimum finem; unde motus eius secundum se consideratus nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium, quod est peccatum originale; et hoc modo non potest plus habere de ratione

---

[169] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.21.

[170] *De gratia et libero arbitrio* 3 c.7: ML 158,530C.

[171] Esta opinión también la recoge Sto. Tomás en *Ad Rom.* 8 lect.1, pero no se conocen las fuentes.

la del pecado original, porque el efecto de este tipo no puede ser más que la causa; ahora bien, el pecado original se halla ciertamente en el infiel no sólo según la culpa sino también según la pena; con todo en el fiel permanece ciertamente la pena pero se suprime la culpa, como se ha dicho antes[172], tratando del pecado original.

Y por esto el movimiento de la sensualidad en los fieles es ciertamente un pecado venial en cuanto es un acto personal, mas en cuanto nace del pecado original no concierne a la condenación culpable, sino sólo a cierta penalidad; en cambio, en el infiel según que es un acto personal es de modo semejante pecado venial, pero en cuanto procede del pecado original tiene algo de condenación culpable, no ciertamente según la forma del pecado actual mortal, sino según la forma de la condenación que compete al pecado original.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Aquellos que no están en Cristo, sintiendo la carne, consiguen la condenación debida al pecado original, pero no la debida al pecado mortal.

2. El Apóstol cuando dice: *No hay, pues, condenación alguna,* etc., intenta concluir que la rebelión de la concupiscencia está sin la condenación del pecado original en aquellos que están en Cristo Jesús; de lo cual se puede pensar que en aquellos que no han conseguido la gracia de Cristo Jesús se da la concupiscencia del pecado junto con la culpa original.

3. Aquel débito de no sentir la carne es el débito de poseer la justicia original; de lo que se sigue que quien no la tiene o no tiene algo al puesto de ella, como la gracia bautismal, tiene el pecado original; sin que se dé en cualquiera de sus movimientos el pecado mortal.

[peccati] quam peccatum originale habeat, quia effectus in quantum huiusmodi non potest esse potior sua causa; peccatum autem originale in infideli quidem est et secundum culpam et secundum poenam, in fideli autem remanet quidem poena sed aufertur culpa, ut supra dictum est cum de originali disputaretur.

Et propter hoc motus sensualitatis in fidelibus est quidem peccatum veniale secundum quod est actus personalis, sed secundum quod oritur ex originali non pertinet ad damnationem culpabilem sed solum ad quamdam poenalitatem; in infideli autem secundum quod est actus personalis est similiter peccatum veniale, sed in quantum derivatur a peccato originali habet aliquid damnationis culpabilis, non quidem secundum rationem peccati actualis mortalis sed secundum rationem damnationis quae competit originali peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod hi qui non sunt in Christo sentientes carnem consequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali.

2. Ad secundum dicendum quod Apostolus intendit concludere cum dicit: «Nihil ergo damnationis» etc., quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis [in] his qui sunt in Christo Iesu; ex quo potest haberi quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Iesu sit fomes peccati simul cum culpa originali.

3. Ad tertium dicendum quod illud debitum non sentiendi carnem est debitum habendi originalem iustitiam; ex quo sequitur quod non habens eam vel aliquid loco eius, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale, non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

---

[172] Véase *De malo* q.4 a.6 ad 4. Cf. en este volumen la *Cuestión sobre el pecado original.*

## Artículo 9

### ¿Puede pecar venialmente el ángel bueno o el malo?[173]

Objeciones por las que parece que sí.

1. Como dice Gregorio en su *Homilía de la Ascensión*[174], el hombre tiene en común con el ángel el entender. Ahora bien, el pecado venial puede encontrarse en el hombre también en su parte intelectiva, a saber, en la razón superior y en la inferior, como se ha dicho antes[175]. En consecuencia, por la misma razón el pecado venial puede darse en el ángel.

2. El pecado mortal consiste en el hecho que alguno ama más la criatura que a Dios, mientras en el pecado venial se ama algo menos que a Dios. Ahora bien, el ángel pudo amar a la criatura más que a Dios, porque pecó mortalmente. Por tanto, pudo también pecar venialmente amando la criatura menos que a Dios, pues quien puede amar más puede también amar menos.

3. El pecado mortal dista hasta el infinito del venial, lo cual es evidente por la diferencia de las penas, porque a uno se debe pena temporal y al otro pena eterna. Ahora bien, el ángel no dista hasta el infinito del hombre. Por tanto, como los ángeles malos que son llamados demonios realizan a veces acciones que para los hombres son veniales, por ejemplo, cuando ellos mismos dicen algunas palabras inútiles o incluso impulsan a otros a decirlas, parece que en los ángeles estas acciones no sean mortales, sino veniales.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Et videtur quod sic.

1. Quia ut Gregorius dicit in Homilia Ascensionis, homo convenit cum Angelo in quantum intelligit. Sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectivam, scilicet secundum rationem superiorem et inferiorem, ut supra dictum est. Ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in angelo.

2. Praeterea. Peccatum mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum, in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed angelus potuit magis diligere creaturam quam Deum, quia peccavit mortaliter. Ergo potuit etiam peccare venialiter diligendo creaturam minus quam Deum: quia qui potest magis diligere potest etiam minus diligere.

3. Praeterea. Peccatum mortale in infinitum distat a veniali; quod patet ex differentia poenarum, quia uni debetur poena temporalis, alteri poena aeterna. Sed angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo angeli mali qui daemones dicuntur faciant interdum aliqua quae hominibus sunt venialia, puta cum ipsimet dicunt aliqua verba otiosa vel ad ea dicenda alios inducunt, videtur quod in angelis non sint mortalia sed venialia.

---

[173] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.89 a.4.
[174] *In evangelium hom.* 29 n.2: ML 76,1214B.
[175] Véanse los artículos 5 y 6.

4. El pecado que por su género es venial no llega a mortal si no es por algún desprecio. Ahora bien, a veces los demonios inducen a ciertas cosas que son por su género veniales, y como ellos dicen a veces no hacen eso por desprecio de Dios, ni para inducir los hombres al pecado mortal. Por tanto, pecan venialmente.

EN CONTRA está que el pecado venial acontece sobre todo por irreflexión. Ahora bien, la irreflexión no tiene lugar en los ángeles buenos o malos, porque tienen una inteligencia deiforme, como dice Dionisio[176]. Por tanto, en los ángeles buenos o malos no puede darse el pecado venial.

RESPUESTA. Hay que decir que en el ángel bueno o malo no puede darse el pecado venial. Y la razón es que el ángel no tiene un intelecto discursivo como tenemos nosotros; ahora bien, pertenece a la naturaleza del intelecto discursivo considerar a veces y separadamente los principios y otras veces las conclusiones y así sucede que el intelecto discurra de una a otra cosa considerando ahora una cosa y después otra. Sin embargo, esto no puede darse en un intelecto deiforme no discursivo, sino que siempre considera las conclusiones en los mismos principios sin discurso alguno.

Ahora bien, se ha dicho[177] que así como el fin se relaciona con los medios en el campo de los apetitos y de las operaciones, así se relaciona el principio indemostrable con las conclusiones en el campo de la demostración; por lo cual sucede en nosotros a veces que pensamos o nos aplicamos sólo a los medios y a veces sólo al fin; lo que no puede

4. Praeterea. Peccatum quod est ex suo genere veniale non fit mortale nisi ex aliquo contemptu. Sed daemones quandoque inducunt ad aliqua quae sunt ex suo genere venialia, et sicut ipsi quandoque dicunt non faciunt hoc ex contemptu Dei neque ut inducant homines ad peccatum mortale. Ergo peccant venialiter.

SED CONTRA. Peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in angelis bonis vel malis locum non habet, quia habent intellectum deiformem ut Dionysius dicit. Ergo in angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

RESPONSIO. Dicendum, quod in angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest. Cuius ratio est quia angelus non habet intellectum discursivum sicut nos habemus; hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret et conclusiones seorsum, et sic contingit quod ab uno in alterum discurrat nunc hoc nunc illud considerans. Hoc autem in intellectu deiformi non discursivo esse non potest sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem quod sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem in appetibilibus et operativis sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstrativis: unde in nobis contingit quandoque quod cogitamus vel afficimur circa ea quae sunt ad finem tantum et quandoque solum circa finem; quod in angelis esse non potest sed semper motus mentis angelicae simul fertur in finem et in ea quae

[176] *De divinis nominibus* 7 § 2: MG 3,869C.
[177] Véase el artículo 7.

acontecer en los ángeles, sino que el movimiento de la mente del ángel considera siempre al mismo tiempo el fin y los medios, por lo cual nunca puede darse en ellos un desorden en referencia a los medios sin que exista al mismo tiempo un desorden en relación al fin mismo.

Sin embargo, en nosotros sucede que se da un desorden en relación a los medios por el pecado venial permaneciendo la mente del hombre habitualmente fija en el fin, y por tanto acontece en los hombres que se dé el pecado venial sin el mortal y no, en cambio, en los ángeles, sino que todo desorden se da en ellos por el alejamiento del fin último, lo que constituye el pecado mortal; por eso el ángel peca por el hecho de adherirse a algún bien creado alejándose del bien increado.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Nos asemejamos ciertamente a los ángeles según el entendimiento, mas en el género; sin embargo, según la especie hay una gran distancia, porque el intelecto del ángel es deiforme, mientras el nuestro es discursivo, como se ha dicho[178].

2. El ángel no es de naturaleza compuesta como el hombre, el cual por su naturaleza sensible y corpórea es impulsado a amar algo que no debe o en la medida que no debe; en cambio, el ángel puede pecar sólo amando un bien que le conviene a él sin relacionarlo con Dios, lo que implica alejarse de Dios y pecar mortalmente; por lo cual no puede amar desordenadamente algo si no es alejándose de Dios.

3. El diablo peca mortalmente en todos sus actos voluntarios, porque en él los actos del libre albedrío proceden siempre de la intención de un fin perverso.

4. Por el mismo hecho que induce a los hombres a decir palabras jocosas tiene la intención perversa de inducirlos al pecado mortal. También el mismo hecho de tener familiaridad con él es imputado al hombre

sunt ad finem, unde nunquam in eis potest esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem nisi simul existente deordinatione circa finem ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationem circa ea quae sunt ad finem per peccatum veniale mente hominis habitualiter existente fixa in fine, et ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in angelis, sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a fine ultimo, quod facit peccatum mortale: ex hoc enim angelus peccat quod inhaeret alicui bono creato avertendo se a bono increato.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum angelis communicamus quidem secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia, quia intellectus angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod angelus non est naturae compositae sicut homo, qui ex natura sensibili et corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet vel quantum non debet; angelus autem ex hoc solo peccare potest quod bonum sibi conveniens amat non referendo ad Deum, quod est a Deo averti et mortaliter peccare: unde non potest inordinate amare aliquid nisi per aversionem a Deo.

3. Ad tertium dicendum quod in omnibus actibus suis voluntariis diabolus mortaliter peccat, quia semper actus liberi arbitrii in ipso procedunt ex intentione finis perversi.

4. Ad quartum dicendum quod per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale. Hoc ipsum [etiam] quod est habere familiaritatem cum ipso homini imputatur ad peccatum, in

[178] Véase el cuerpo de este artículo.

como pecado, de tal modo que no podemos buscar en él ni siquiera la verdad, como dice Crisóstomo [179]; por lo que también el Señor le impidió confesar la verdad sobre su divinidad, como se lee (Mc 1,25; Lc 4,34s). Y no hay que fiarse de las palabras del diablo, porque es mentiroso y padre de la mentira, como se dice (Jn 8,44).

## Artículo 10

### ¿Se castiga con la pena eterna al pecado venial sin la caridad? [180]

Objeciones por las que parece que no.

1. Removida la causa se suprime el efecto. Ahora bien, la causa por la que el pecado mortal se castiga con la muerte eterna es porque destruye el bien eterno; pues dice Agustín que *el hombre se ha hecho digno del mal eterno porque ha destruido en sí el bien que podía ser eterno* [181]. Ahora bien, esto el pecado venial no lo hace. Por tanto, el pecado venial unido al pecado mortal no es castigado con la pena eterna.

2. Como se lee: *La cuenta de los azotes será proporcionada a la del delito* (Dt 25,2). Pero el pecado venial no se hace mayor por el hecho que se añada al mortal, pues no se castiga con una pena mayor. Ahora bien, cuando se da sin el pecado mortal en el que tiene la caridad no se castiga con la pena eterna. Por tanto, tampoco si está añadido al mortal se castigará con la pena eterna.

3. Se decía que el pecado venial en el que muere sin caridad se agrava por el añadido del pecado mortal dada la circunstancia de la impenitencia final [182].—Pero en contra: la impenitencia final según Agus-

tantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, ut Chrysostomus dicit; unde et Dominus eum vera confitentem de sua deitate prohibuit, sicut habetur Marc. I et Luc. IV. Nec est verbis diaboli credendum, quia mendax est et mendacii pater, ut dicitur Io. VIII.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna.

Et videtur quod non.

1. Remota enim causa removetur effectus. Sed causa quare peccatum mortale punitur morte aeterna est quia perimit bonum aeternum; dicit enim Augustinus XXI De civitate Dei quod «factus est homo malo dignus aeterno qui in se peremit bonum quod poterat esse aeternum»; hoc autem veniale non facit. Ergo peccatum veniale mortali peccato coniunctum non punitur poena aeterna.

2. Praeterea. Sicut dicitur Deut. XXV: «Pro mensura delicti erit et plagarum modus»; sed peccatum veniale non fit maius ex eo quod adiungitur mortali; ergo non punitur maiori poena. Sed quando est sine peccato mortali in habente caritatem non punitur poena aeterna. Ergo neque mortali adiunctum poena aeterna punietur.

3. Sed dicebat quod peccatum veniale in eo qui decedit sine caritate aggravatur ex adiunctione peccati mortalis propter circumstantiam finalis impoenitentiae.—Sed

---

[179] *De Lazaro* 2: MG 48,983-984, citado por Sto. Tomás, *Cat. Aur. Super Mc* 1,25.

[180] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.89 a.6.

[181] *De civitate Dei* 21 n.12: ML 41,727; CSEL 40-2,541; BAC XVI-XVII 1573.

[182] Sobre el término «impenitencia final» cf. Guill. Altissiod., *Summa aurea* 2 tr.20 c.4 (f.108ss).

tín en *De verbis Domini*[183] es un pecado contra el Espíritu Santo. Por tanto, si se agrava en razón de la impenitencia final será un pecado contra el Espíritu Santo y de este modo ya no será venial, sino mortal.

4. Puede suceder también en el que está en caridad que no se arrepienta antes de la muerte de algún pecado venial cometido y, sin embargo, no es castigado por el pecado venial con la pena eterna. Por tanto la impenitencia final no agrava el pecado venial añadido al mortal hasta hacerlo digno de la pena eterna.

5. Cuanto más elevado es el estado en el que está alguien, tanto más el único y mismo pecado parece ser en él más grave. Ahora bien, quien tiene la caridad se encuentra en un estado más elevado que el que está en pecado mortal. Por tanto, el pecado venial es en él más grave.

6. Sucede a veces que alguien muriendo en pecado mortal se arrepiente de algún pecado venial cometido, cambiando en esta vida la voluntad que tenía de pecar venialmente. Ahora bien, el alma permanece en la misma voluntad en la cual salió de este cuerpo. Por tanto, en aquel que así muere no será el pecado venial después de la muerte y, en consecuencia, no será castigado eternamente por él.

7. Dios castiga siempre menos de lo debido[184], por lo que también en el Salmo se dice: *¿cierra la ira sus entrañas de misericordia?* (Sal 76,10). Ahora bien, en el futuro Dios no mitiga la pena del pecado venial en cuanto a la aflicción, porque la pena del purgatorio es mayor que cualquier pena presente, como dice Agustín[185], y mucho más la pena del infierno. Por tanto, la mitiga en cuanto a la duración. En consecuencia, el pecado venial unido al mortal no se castiga eternamente.

contra. Finalis impoenitentia secundum Augustinum in libro De verbis Domini est peccatum in Spiritum Sanctum. Si ergo aggravetur ratione finalis impoenitentiae fiet peccatum in Spiritum Sanctum, et sic iam non erit veniale sed mortale.

4. Praeterea. Potest contingere etiam in eo qui est in caritate quod non poeniteat ante mortem de aliquo veniali commisso nec tamen punitur pro peccato veniali poena aeterna. Non ergo finalis impoenitentia in tantum aggravat veniale peccatum mortali adiunctum ut faciat ipsum dignum poena aeterna.

5. Praeterea. Quanto aliquis est in maiori statu, tanto unum et idem peccatum videtur sibi esse gravius. Sed in maiori statu est ille qui habet caritatem quam ille qui est in peccato mortali. Ergo peccatum veniale est in eo gravius.

6. Praeterea. Contingit quandoque quod aliquis in peccato mortali moriens poenitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. Ergo non erit in eo qui sic decedit peccatum veniale post mortem, non ergo pro eo aeternaliter punietur.

7. Praeterea. Semper Deus punit citra condignum: unde etiam in Psalmo dicitur quod non continet in ira misericordias suas. Sed poenam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbitatem, quia poena purgatorii est maior qualibet poena praesenti, ut Augustinus dicit, et multo magis poena inferni; ergo mitigat eam quantum ad durationem. Non ergo peccatum veniale mortali coniunctum aeternaliter punitur.

---

[183] *De verbis Domini:* sermo LXXI c.12 n.20: ML 38,455; BAC X 326.

[184] Sobre la frase: *Deus punit citra condignum,* cf. *Summa fr. Alexandri* I n.281; cf. también STO. TOMÁS, *In Sent.* 4 d.46 q.2 a.2.

[185] *Enarrationes in Psalmos* 37 v.2 n.3: ML 36,397; CC 38,384; BAC 19,653; *Sermo* 161 n.4: ML 38,879; BAC XXIII 522.

8. Como el pecado mortal excluye la gracia, así también el pecado original. Ahora bien, el pecado venial unido al original no se castiga eternamente; en efecto, no se castiga en el limbo de los niños [186], porque allí no hay pena de sentido; ni en el infierno de los condenados, porque allí se castiga sólo el pecado mortal; pero en el purgatorio alguien no es castigado eternamente. Por tanto, tampoco el venial unido al mortal se castigará eternamente.

9. Mas se respondió que el pecado venial no puede unirse al original a no ser que se dé al mismo tiempo el pecado mortal, porque antes del uso de la razón el hombre no puede pecar venialmente y después de haber adquirido el uso de la razón está en estado de pecado mortal si no se convierte a Dios y si se convierte tendrá ya la gracia que borra el pecado original.—Pero en contra: que uno se convierta actualmente a Dios cae bajo el precepto afirmativo; con todo los preceptos afirmativos, aunque obligan siempre, no obligan sin embargo en toda circunstancia; luego uno no peca al instante mortalmente si no se convierte en el acto a Dios después inmediatamente de tener uso de razón, aunque puede entonces pecar venialmente. Por tanto, puede darse el pecado venial con el original sin el mortal.

10. La pena del pecado mortal es proporcionada a la pena del pecado venial en cuanto a la aflicción, puesto que la aflicción de ambos es finita; sin embargo, todo lo finito es proporcional a cualquier cosa finita. Por tanto, si al pecado venial que está unido al mortal se le debe una pena eterna como también al mortal, no habrá diferencia de penas sino en cuanto a la aflicción; luego la pena del pecado mortal supera la pena del pecado venial en alguna proporción. En consecuencia, se po-

8. Praeterea. Sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale. Sed peccatum veniale originali coniunctum non punitur aeternaliter: non enim punitur in limbo puerorum, quia ibi non est poena sensus; nec in inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale; in purgatorio autem non punitur aliquis aeternaliter. Ergo nec etiam veniale coniunctum mortali aeternaliter punietur.

9. Sed dicebat quod peccatum veniale non potest esse coniunctum originali nisi simul adsit peccatum mortale, quia ante usum rationis homo non potest peccare venialiter, post usum vero rationis habitum est in statu mortalis peccati nisi convertatur ad Deum, et si convertatur iam habebit gratiam originale peccatum delentem.—Sed contra. Quod actu aliquis convertatur ad Deum cadit sub praecepto affirmativo, praecepta autem affirmativa etsi obligent semper non tamen obligant ad semper; non ergo statim peccat mortaliter si non convertatur actu ad Deum statim habito usu rationis, potest autem tunc peccare venialiter. Ergo potest esse peccatum veniale cum originali sine mortali.

10. Praeterea. Poena peccati mortalis proportionata est poenae peccati venialis quantum ad acerbitatem, quia utriusque acerbitas est finita, omne autem finitum est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est coniunctum mortali debetur poena aeterna sicut et mortali, non erit differentia poenarum nisi secundum acerbitatem; in aliqua ergo proportione poena peccati mortalis excedit poenam peccati

[186] Cf. S. ALBERTO, *In III Sententiarum* d.22 a.4 y STO. TOMÁS, *In Sent.* 3 d.22 q.2 a.1 sol.2. La teoría del Limbo de los niños no es propuesta oficialmente por la Iglesia, pues el hecho de que nosotros no conozcamos otro medio de salvación de los niños fuera del bautismo no quiere decir que no exista en la mente de Dios, que no hace acepción de personas y quiere que todos se salven. Cf. *Cathechismus Catholicae Ecclesiae* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997) n.1261.

drán multiplicar los pecados veniales hasta el punto de merecer una pena igual a un pecado mortal. Con todo, esto es falso, porque de muchos pecados veniales no resulta uno mortal, como se ha dicho antes [187]. Por tanto, también es falso el presupuesto del cual se sigue esto, a saber, que el pecado venial unido al mortal es castigado con pena eterna.

EN CONTRA está que la pena de los pecados veniales se termine se debe al mérito del fundamento, como resulta del Apóstol (1 Cor 3,11s); y el fundamento es sin duda la fe formada, como dice Agustín en *De civitate Dei* XXI y en *De fide et operibus* [188]. Ahora bien, este fundamento no se encuentra en el que muere en pecado mortal. Por tanto, la pena de los veniales no se terminará en él.

RESPUESTA. Hay que decir que la pena se debe a la culpa en cuanto que la culpa recupera el orden por la pena, pues el hombre pecando omitió voluntariamente el orden de la divina justicia. Y este orden se repara ciertamente sólo cuando se hace justicia con el hombre, cuando contra su voluntad es castigado según la voluntad de Dios. Ahora bien, al pecado mortal corresponde una pena perpetua según el orden de la divina justicia, sea por la misma especie de pecado, sea por su adherencia al sujeto.

Por la especie de pecado ciertamente, porque el pecado mortal es directamente contra la caridad de Dios y del prójimo, por la que es perdonada la pena del pecado. Sin embargo, el que peca contra algo merece por eso mismo ser privado de su beneficio; como en los negocios humanos aquellos que pecan contra el estado por lo mismo son privados para siempre de la participación en la vida social, o con destierro perpetuo o incluso con la muerte; en esta pena [189], como dice Agustín en *De*

venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia quot merebuntur poenam aequalem uni peccato mortali. Hoc autem est falsum: quia ex multis venialibus non fit unum mortale, ut supra, dictum est. Ergo et primum ex quo sequitur, scilicet quod peccatum veniale coniunctum mortali puniatur poena aeterna.

SED CONTRA. Quod poena peccatorum venialium terminetur hoc est merito fundamenti, ut patet per Apostolum I ad Cor. III; quod quidem fundamentum est fides formata, ut Augustinus dicit XXI De civitate Dei et in libro De fide et operibus. Hoc autem fundamentum [non] est in eo qui cum mortali peccato decedit. Ergo poena venialium non terminabitur in ipso.

RESPONSIO. Dicendum, quod ea ratione culpae debetur poena quia culpa ordinatur per poenam: homo enim peccando propria voluntate divinae iustitiae ordinem praetermisit. Qui quidem modo reparatur per hoc quod fit de homine iustitia dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem.

Respondet autem perpetua poena peccato mortali secundum ordinem divinae iustitiae et ex ipsa specie peccati et ex inhaerentia ipsius ad subiectum. Ex specie quidem peccati quia peccatum mortale est directe contra caritatem Dei et proximi, per quam peccati poena remittitur; qui autem contra aliquid peccat ex hoc ipso meretur eius beneficio privari, sicut in rebus humanis qui contra rempublicam peccant ex hoc

---

[187] Véase el artículo 3.

[188] *De civitate Dei* 21 c.26 n.1: ML 41,743; CC 48,796; CSEL 40-2,568; BAC XVI-XVII 1604; y en *De fide et operibus* c.16 n.27: ML 40,215; CSEL 41,70.

*civitate Dei* XXI[190], no se valora el espacio de tiempo en el cual uno es ajusticiado, sino más bien el hecho que con la muerte es privado para siempre del beneficio de la ciudad, si bien la culpa cometida fuera quizá momentánea o perpetrada en breve tiempo. Por lo cual también el que peca mortalmente, en cuanto peca contra la caridad, merece ser privado del perdón que es un efecto de la caridad, y si el Señor perdona no es por el mérito del hombre, sino por su misericordia.

Por parte de la adherencia al sujeto el pecado tiene la pena eterna, porque priva al hombre de la gracia por la cual el pecado puede ser perdonado; sin embargo, permaneciendo el pecado no es borrada la pena, porque en las obras de Dios nada puede ser desordenado. Y por tanto como un hombre que se arrojase en un pozo del cual no pudiera salir por sí solo, en cuanto de él depende permanecería allí para siempre, así también quien peca mortalmente en cuanto depende de él se mete en la pena eterna.

Con todo, el pecado venial, no siendo contra la caridad, no merece la pena eterna por la especie de pecado, ni por parte de la adherencia al sujeto propiamente hablando, porque no priva de la gracia, pero unido al pecado mortal es accidentalmente irremisible en cuanto está en un sujeto privado de la gracia, y así accidentalmente es castigado con una pena eterna.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El razonamiento procede de la causa de la pena eterna por la especie del acto; así pues, el pecado venial no merece la pena eterna, sino por otro motivo, como se ha dicho[191].

ipso in perpetuum societate reipublicae privantur, vel perpetuo exilio vel etiam morte; in qua, sicut Augustinus dicit XXI De civitate Dei, non pensatur mora temporis qua quisque occiditur sed potius quod per mortem in aeternum civitatis beneficio privatur, quamvis culpa commissa forte fuerit momentanea aut brevi tempore perpetrata. Unde et ille qui mortaliter peccat in quantum contra caritatem peccat, hoc meretur ut remissione privetur quae est effectus caritatis; et si Dominus remittit non est ex merito hominis sed ex misericordia sua.

Ex parte vero inhaerentiae ad subiectum peccatum poenam perpetuam habet quia privat hominem gratia per quam potest peccatum remitti; peccato autem manente non solvitur poena, quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum. Et ideo sicut homo qui se in puteum proiiceret unde per se non posset exire, quantum est in ipso faceret ut in perpetuum esset ibi; ita etiam qui mortaliter peccat, quantum in ipso est se in poenam aeternam inducit.

Veniale autem peccatum cum non sit contra caritatem, non meretur poenam aeternam ex specie peccati, nec ex parte inhaerentiae ad subiectum per se loquendo, quia non privat gratiam; sed per accidens fit irremissibile peccato mortali coniunctum, in quantum est in subiecto privato gratia, et sic per accidens punitur poena aeterna.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa poenae aeternae ex specie actus: sic autem veniale peccatum non meretur poenam aeternam, sed alio modo, ut dictum est.

---

[189] Con respecto a la pena de muerte, doctrina clásica, la enseñanza actual de la Iglesia se encuentra, por ejemplo, en el *Cathechismus Catholicae Ecclesiae,* o.c., n.2267.

[190] *De civitate Dei* 21 c.11: ML 41,726; CC 48,777; CSEL 40-2,540; BAC XVI-XVII 1570.

[191] Véase el cuerpo del artículo hacia el final.

2. La aflicción de la pena [192] corresponde directamente a la gravedad del pecado, pero la eternidad de la pena corresponde a su carácter indeleble, la cual a veces compete al pecado venial accidentalmente, como se ha dicho [193].

3. Aquella impenitencia origina el pecado contra el Espíritu Santo, que se opone a la caridad, que es un don especial del Espíritu Santo; por lo cual no arrepentirse del venial, que no es contra la caridad, no origina el pecado contra el Espíritu Santo; sin embargo, en cuanto está unido al mortal con la impenitencia final tiene accidentalmente carácter indeleble, como se ha dicho [194].

4. Quien no se arrepiente del venial pero se arrepiente del mortal no tiene la impenitencia que se opone al perdón del pecado, por lo cual no hay causa de pena eterna.

5. No es en razón de la mayor gravedad de la culpa del mismo venial por lo que el pecado venial añadido al pecado mortal se castiga más tiempo, sino por el carácter indeleble que procede de lo añadido, como se ha dicho [195]. Y, sin embargo, no siempre es verdad que los pecados veniales añadidos al pecado mortal sean menores que cuando se añaden a la caridad, incluso, la mayor parte de las veces son mayores, en cuanto proceden de una pasión más grande, que la caridad no refrena. Pero en aquellos que están en la caridad perfecta los pecados veniales casi siempre se dan a continuación de alguna irreflexión y pronto se perdonan por la virtud de la caridad según aquellas palabras: *El Señor en su bondad perdonará a todos aquellos que buscan con todo el corazón al Señor Dios de sus padres y no los imputará el hecho de haberse santificado poco* (2 Crón 30,18s).

2. Ad secundum dicendum quod acerbitas poenae directe respondet quantitati peccati, sed aeternitas poenae respondet indelebilitati ipsius; quae quidem convenit aliquando veniali peccato per accidens, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod illa impoenitentia facit peccatum in Spiritum Sanctum quae opponitur caritati, quae est speciale donum Spiritus Sancti: unde non poenitere de veniali, quia [non] est contrarium caritati, non facit peccatum in Spiritum Sanctum; sed tamen in quantum est coniunctum mortali cum finali impoenitentia per accidens habet indelebilitatem, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui non poenitet de veniali, poenitet autem de mortali, non habet impoenitentiam quae repugnet remissioni peccati: unde non est causa poenae aeternae.

5. Ad quintum dicendum quod non propter maioritatem culpae ipsius venialis peccatum veniale coniunctum mortali diutius punitur; sed propter indelebilitatem quae provenit ex adiuncto, ut dictum est. Et tamen non semper hoc est verum quod peccata venialia adiuncta peccato mortali sint minora quam adiuncta caritati; quinimmo plerumque sunt maiora utpote procedentia ex maiori libidine quam caritas non refrenat. In his vero qui sunt perfectae caritatis venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione: et cito virtute caritatis remittuntur, secundum illud II Paral. XXX: «Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum et non imputabitur eis quod parum sanctificati sunt».

---

[192] Cf. *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.285 (p.299).
[193] Véase el cuerpo del artículo hacia el final.
[194] Ibíd.
[195] Ibíd.

6. El pecado, después de pasar en cuanto al acto, puede permanecer en cuanto al reato, que no se quita por cualquier cambio de la voluntad, sino sólo por aquel que es actuado por la caridad.

7. La pena del pecado venial, también cuando se castiga en el infierno, se mitiga en cuanto a la aflicción, si bien se castiga más gravemente de lo que hubiera sido castigada por el hombre, porque tiene mayor gravedad en relación con Dios, cuando se castiga por Dios, que en relación con el hombre, cuando se castiga por el hombre.

8. No es posible que alguien muera en pecado original y venial sin el mortal; porque antes del uso de la razón el niño está excusado de pecado mortal, de tal modo que incluso si comete un acto que por su género es pecado mortal, no incurre en el reato del pecado mortal, porque no tiene todavía el uso de la razón; por lo cual mucho más es excusado del reato del pecado venial, porque lo que excusa un pecado más grande excusa mucho más un pecado más pequeño; pero después que tiene uso de razón peca mortalmente si no hace lo que puede para buscar la propia salvación, y si lo hace conseguirá la gracia, que lo hará inmune del pecado original[196].

9. Aunque los preceptos afirmativos, comúnmente hablando, no obligan en toda circunstancia, sin embargo el hombre está obligado por ley natural a preocuparse en primer lugar de su salvación, según aquello: *Buscad primero el reino de Dios* (Mt 6,33), pues el fin último cae naturalmente en el apetito como los primeros principios caen naturalmente en el primer objeto de la aprehensión; así pues, como todos los deseos presuponen el deseo del fin último, así también todas las consideraciones presuponen la consideración de los primeros principios.

6. Ad sextum dicendum quod peccatum postquam transit actu potest manere [reatu], quem non tollit quaelibet mutatio voluntatis sed solum illa quam caritas operatur.

7. Ad septimum dicendum quod poena peccati venialis, etiam cum in inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem quamvis gravius puniatur quam ab homine puniretur, quia maiorem gravitatem habet secundum quod comparatur ad Deum, prout punitur a Deo, quam secundum quod comparatur ad hominem, prout punitur ab homine.

8. Ad octavum dicendum quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato et veniali absque mortali: quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale non incurrat reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet usum rationis; unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis, quia quod excusat maius peccatum multo magis etiam excusat minus; sed postquam habet usum rationis peccat mortaliter si non facit quod in se est ad quaerendum suam salutem, si autem faciat, gratiam consequetur, per quam immunis erit ab originali peccato.

9. Ad nonum dicendum quod licet praecepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Mat. VI: «Primum quaerite regnum Dei»; ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione: sic enim omnia desideria praesupponunt desiderium ultimi finis sicut omnes speculationes praesupponunt speculationem primorum principiorum.

---

[196] Santo Tomás recuerda aquí la doctrina clásica de que todos los hombres, sean cristianos o no, pueden salvarse, basta que una vez llegados al uso de la razón sigan el camino del bien y no el del mal.

10. [*Falta*] [197].

## Artículo 11

### ¿Hay pecados veniales que se perdonan en el purgatorio después de esta vida? [198]

Objeciones por las que parece que no.

1. Se lee: *Si el árbol cae al mediodía o al norte, allí quedará* (Ecl 11,13). Ahora bien, el final del hombre llega con la muerte. Por tanto, después de la muerte el hombre permanecerá siempre en el estado en el que muere; en consecuencia, después de la muerte no se perdona al hombre ningún pecado.

2. El pecado no se cambia, a no ser que se cambie la voluntad de pecar que era la causa del mismo pecado, pues no se quita el efecto permaneciendo la causa. Ahora bien, la voluntad después de la muerte no puede cambiar, como tampoco el ángel después de la caída, pues lo que fue la muerte para los hombres fue para los ángeles la caída, dice Damasceno [199]. Por tanto, el pecado venial no puede ser perdonado después de esta vida.

10. [Ad ultimum dicendum quod licet in his quae sunt diversarum rationum sit proportio finita, tamen id quod imperfectius est quantumcumque perficiatur non potest aequari ei quod est perfectius: nigredo enim, quantumcumque intendatur, semper est imperfectior albedine. Poena autem proprie debita peccato mortali est privatio divinae visionis, qualis poena non correspondet peccato veniali; et ideo impossibile est poenam debitam peccato veniali aequari poenae quae peccato mortali debetur. Vel dicendum quod poena sensus quae infertur in inferno pro peccato mortali et veniali non distant in infinitum, cum ambae sint finitae et correspondeant conversioni ad bonum commutabile, quae etiam in peccato mortali est finita; quamvis forte remorsus conscientiae qui dicitur vermis incomparabiliter sit maior in uno quam in alio: distantia autem infinita peccati mortalis a veniali est ex aversione a Deo quae tantum est in mortali ex qua perpetuo privatur divina visione; non autem per peccatum veniale nisi per accidens ut dictum est. Nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat poena secundum intensionem aequalis poenae peccati mortalis sed secundum extensionem, quia pluribus modis punietur. Et sic ratio non sequitur.]

### Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio.

Et videtur quod non.

1. Dicitur enim Eccl. XI: «Si lignum praecisum fuerit, ubicumque ceciderit ibi erit, sive ad austrum sive ad aquilonem». Sed praecisio hominis fit per mortem. Ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur, non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

2. Praeterea. Peccatum non immutatur nisi mutata voluntate peccandi quae erat causa ipsius peccati: non enim tollitur effectus causa manente. Sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec angelus post casum: hoc enim hominibus mors est quod angelis casus, ut Damascenus dicit. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

---

[197] El texto de esta respuesta falta en los manuscritos más antiguos, pero algunas ediciones, no la leonina, ofrecen un texto tomado de las ediciones impresas más antiguas. Ese texto latino lo recogemos entre corchetes, pues así ha sido editado muchas veces.

[198] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.21 q.1 a.3 qla.1.

[199] *De fide orthodoxa* 2 c.4: MG 94,877C (Bet 77).

3. Se dijo que el pecado mortal, siendo voluntario absolutamente, requiere para su perdón un cambio actual de la voluntad; no, sin embargo, el pecado original, que no es un pecado voluntario por la voluntad de la persona, ni el pecado venial, que no es voluntario absolutamente, en cuanto el hombre no puede evitar el pecar venialmente, aunque pueda evitar este o aquel pecado venial.—Pero en contra: Agustín en *De Poenitentia*[200] dice que el hombre no puede comenzar la vida nueva si no se arrepiente de la vida anterior. Ahora bien, el perdón del pecado pertenece al inicio de la vida nueva, mientras que todo pecado, incluso el original y el venial, pertenece a la antigua vida. Por tanto, como la penitencia significa el cambio de la voluntad actual, parece que ni el pecado original ni el pecado venial puedan ser perdonados sin el cambio actual de la voluntad.

4. En virtud del mismo hábito a uno le gusta uno de los opuestos y le disgusta el otro; como por el hábito de la liberalidad nos gusta dar generosamente y nos disgusta retener mezquinamente. Ahora bien, por el hábito de la caridad nos place el bien de la gracia; en consecuencia, por el hábito de la caridad nos disgusta el mal de la culpa. Por tanto, si el desagrado habitual bastase para el perdón del pecado venial, el pecado venial no estaría nunca junto con la caridad.

5. El perdón del pecado venial pertenece al progreso de la vida espiritual. Ahora bien, el progreso de la vida espiritual, perteneciendo al estado del viador[201], no puede darse después de la muerte, que pone fin al estado del viador. Por tanto el pecado venial no puede ser perdonado después de esta vida.

6. Por la misma razón parece ser que alguno merezca el premio esencial o accidental[202] y que a él se le perdone el pecado, porque por

3. Sed dicebat quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis, non autem peccatum originale quod non est peccatum voluntarium voluntate personae, neque peccatum veniale quod non est simpliciter voluntarium eo quod non potest homo vitare quin venialiter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum.—Sed contra. Augustinus dicit in libro De poenitentia quod homo non potest inchoare novam vitam nisi poeniteat eum veteris vitae. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationem novae vitae, omne autem peccatum, etiam originale et veniale, pertinet ad vetustatem vitae. Cum ergo poenitentia dicat mutationem actualis voluntatis, videtur quod neque peccatum originale neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

4. Praeterea. Eodem habitu alicui placet unum oppositorum et displicet alterum: sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare et displicet illiberaliter retinere. Sed per habitum caritatis placet nobis bonum gratiae, ergo per habitum caritatis displicet nobis malum culpae. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset simul cum caritate.

5. Praeterea. Remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitae. Sed profectus spiritualis vitae cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem, quae terminat viatoris statum. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

6. Praeterea. Eiusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur praemium essentiale vel accidentale et quod ei remittatur peccatum, quia eadem ratione qua aliquis

---

[200] *De Poenitentia,* que es conocido como *Sermo* 351 c.2: ML 39,1537; BAC XXVI 176.

[201] La expresión «status viatoris» para designar el estado del que vive en este mundo era ya usada por GUILL. ALTISSIOD., *Summa aurea* 3 tr.11 q.2.

[202] Cf. STO. TOMÁS, *De verit.* q.12 a.13 y q.26 a.6 ad 8.

la misma razón por la que alguien se acerca a uno de los opuestos se aleja del otro. Ahora bien, el hombre después de la muerte no puede merecer ni el premio esencial, ni el accidental. Por tanto, por la misma razón no puede recibir el perdón del pecado, ni el venial, ni el mortal.

7. Es más fácil para el hombre caer en el pecado que salir de él por el perdón, porque el hombre es un espíritu que por sí mismo va hacia el pecado, pero no regresa de él[203]. Ahora bien, después de la muerte el hombre no puede pecar venialmente. Por tanto, tampoco se le puede perdonar el pecado venial.

8. Ningún pecado que merezca la pena eterna se perdona después de esta vida. Ahora bien, el pecado venial parece merecer la pena eterna, pues si, evitando el hombre el pecado venial puede merecer la vida eterna, al contrario cometiendo el pecado venial el hombre puede merecer la pena eterna. Por tanto, el pecado venial no puede ser perdonado después de esta vida.

9. En el purgatorio hay gracia y pena. Ahora bien, allí no se perdona el pecado venial en razón de la pena, sea porque, siendo la pena un efecto de la culpa, no actúa sobre la culpa, sea porque por la misma razón toda pena suprimiría la culpa, lo que es manifiestamente falso en cuanto a la pena del infierno; de modo semejante tampoco en razón de la gracia, porque la gracia no se opone al pecado venial, sino que es compatible con él. Por tanto, el pecado venial no se perdona en el purgatorio.

10. Se dijo que el pecado venial en el purgatorio se perdona, porque el hombre en esta vida mereció que se le perdonase.—Mas en contra: el mérito de Cristo es más eficaz que el mérito de cualquier hombre. Ahora

accedit ad unum oppositorum recedit ab altero. Sed homo post mortem non potest mereri neque praemium essentiale neque accidentale. Ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati neque venialis neque mortalis.

7. Praeterea. Facilius homo in peccatum cadit quam ei remittatur peccatum, quia homo est spiritus per se vadens in peccatum, sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venialiter. Ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

8. Praeterea. Nullum peccatum quod meretur poenam aeternam remittitur post hanc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri poenam aeternam: si enim pro vitatione peccati venialis homo potest mereri vitam aeternam, e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri poenam aeternam. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

9. Praeterea. In purgatorio est et gratia et poena. Sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione poenae, tum quia cum poena sit effectus culpae non agit in culpam, tum quia pari ratione omnis poena tolleret culpam, quod patet esse falsum de poena inferni; similiter neque ratione gratiae, quia gratia non opponitur peccato veniali sed compatitur ipsum secum. Ergo peccatum veniale non remittitur in purgatorio.

10. Sed dicebat quod peccatum veniale in purgatorio remittitur quia homo in vita ista meruit ut sibi remitteretur.—Sed contra. Meritum Christi est efficacius quam

---

[203] Basta dejarnos llevar para caer en el pecado y padecer su opresión y esclavitud y, sin embargo, ¡cuántos esfuerzos necesitamos para salir del pecado, siendo dóciles a la gracia! Muchos padecen las consecuencias del pecado y pocos anhelan los frutos de la gracia y amistad de Dios. Con qué facilidad nos hundimos en el pecado y cuántas dificultades para entrar en el reino de la vida y de la verdad. Esta experiencia constante en la historia aumenta en nuestro tiempo ante el vacío de principios morales, llegando incluso a confundir la verdad con la intolerancia y la libertad con el libertinaje, lo que lleva a continuas frustraciones, sin saber explicar el porqué, origen de tantas angustias y depresiones. El hombre ha olvidado que ser libre en sus actos no implica poder dar la espalda a la verdad y al bien.

bien, ninguno mediante los sacramentos, que tienen la eficacia del mérito de Cristo, puede ser absuelto del pecado en el futuro. Por tanto, mucho menos alguno puede merecer que se le perdone el pecado en el futuro.

11. Como el pecado mortal se opone a la caridad, así el pecado venial se opone al fervor de la caridad[204]. Ahora bien, el fervor de la caridad que borra el pecado venial no puede hacerlo en el futuro, porque entonces no se dará algún nuevo movimiento de la voluntad. Por tanto, el pecado venial no podrá ser perdonado como tampoco el pecado mortal puede ser perdonado sino sobreañadiendo una nueva caridad.

12. Todo lo que puede estar con lo antecedente puede estar con lo consecuente; como si lo blanco puede estar con el hombre, puede estar también con el animal, de otro modo se seguiría que los opuestos se dan simultáneamente. Ahora bien, a la gracia final sigue necesariamente la gloria, con la cual el pecado venial no puede darse; por tanto, tampoco con la gracia final. En consecuencia, no puede ser perdonado después de esta vida.

13. El estado del purgatorio es un estado intermedio entre el estado de la vida presente y el estado de la gloria futura; ahora bien, en la vida presente se encuentra tanto la culpa como la pena, en cambio en el estado de la gloria no se encuentra ni la culpa ni la pena; entre las cuales está el medio de, o la culpa sin la pena o la pena sin la culpa. Pero la culpa sin la pena no puede darse, porque repugnaría al orden de la justicia divina[205]. Por tanto, en el purgatorio será la pena sin la culpa. En consecuencia, ninguna culpa puede ser perdonada después de esta vida en el purgatorio.

meritum cuiuscumque hominis. Sed nullus per sacramenta quae habent efficaciam ex merito Christi, potest absolvi a peccato futuro. Ergo multo minus potest aliquis mereri ut sibi remittatur peccatum futurum.

11. Praeterea. Sicut peccatum mortale opponitur caritati, ita peccatum veniale opponitur fervori caritatis. Sed fervor caritatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro, quia nullus motus novus voluntatis erit ibi. Ergo non poterit peccatum veniale remitti sicut nec peccatum mortale potest remitti nisi superveniente nova caritate.

12. Praeterea. Quidquid potest stare cum antecedente potest stare cum consequente: sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali, alioquin sequeretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest, ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc vitam.

13. Praeterea. Status purgatorii est status medius inter statum praesentis vitae et statum futurae gloriae; sed in praesenti vita invenitur et culpa et poena, in statu autem gloriae neque culpa neque poena, inter quae est medium vel culpa sine poena vel poena sine culpa. Sed culpa sine poena esse non potest, quia hoc repugnaret ordini divinae iustitiae; ergo in purgatorio erit poena sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in purgatorio.

---

[204] En la base del pecado está siempre un falso amor a sí mismo, que en definitiva es el amor de concupiscencia, amar en orden a la propia satisfacción, considerando a los demás como medios o instrumentos para el propio egoísmo. Aunque es verdad que el amor comienza siempre brotando desde las propias limitaciones, está llamado a perfeccionarse en el amor de amistad; sólo el hombre, relativamente, y Dios, absolutamente, son dignos de ser amados por sí mismos con amor de amistad. Prescindir de Dios es romper con la fuente de donde nos viene la vida y entrar en la muerte.

[205] El orden de la justicia divina no es contradictorio con el orden del amor divino, sino que se da entre ellos un complemento necesario, sin olvidar que en Dios emerge siempre el amor sobre la justicia.

14. Ningún sacramento de la Iglesia fue instituido inútilmente. Ahora bien, la extremaunción, habiendo sido instituida para el perdón de los pecados veniales, parecería instituida inútilmente si después de esta vida en el purgatorio los pecados veniales pudieran ser perdonados. Por tanto, no pueden ser perdonados después de esta vida.

15. La disposición que sigue a la forma no permanece en la materia cuando la forma desaparece; en efecto, en la materia del fuego no permanece el calor una vez extinguido el fuego; por tanto, tampoco la disposición de la materia permanece en la forma separada de la materia. Ahora bien, el pecado venial es una disposición del hombre por parte de la materia; en efecto, los pecados veniales se cometen después de la corrupción del cuerpo que agrava el alma, porque en el estado de naturaleza íntegra los veniales no podían darse, como se dijo antes[206]. Por tanto, el pecado venial no permanece en el alma separada del cuerpo y así después de esta vida no puede ser perdonado.

16. Cuando hay un gran bien que desaparece y un gran mal que se echa encima, surge el intenso deseo de conseguir el bien y de evitar el mal. Ahora bien, al alma separada castigada a ir al purgatorio se le viene encima un gran mal, a saber, la acerba pena del purgatorio, y se le aleja el sumo bien esperado, a saber, la vida eterna. Por tanto, surge de repente en ella un ferviente deseo. Ahora bien, el fervor de la caridad no es compatible con el pecado venial. Por tanto, en el purgatorio el alma separada no puede tener pecado venial. En consecuencia, el pecado venial no puede ser perdonado en el purgatorio.

17. El fuego del purgatorio castiga el alma en cuanto es instrumento de la justicia divina; pero no es considerado instrumento de la divina misericordia, a la que compete perdonar los pecados. Por tanto, el pecado venial no es perdonado después de esta vida en el purgatorio.

14. Praeterea. Nullum sacramentum Ecclesiae est frustra institutum. Sed extrema unctio cum sit instituta ad remissionem venialium, frustra instituta videretur si post hanc vitam in purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti.

15. Praeterea. Dispositio quae consequitur formam non remanet in materia forma recedente: non enim in materia ignis remanet caliditas igne extincto; ergo nec dispositio materiae remanet in forma a materia separata. Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiae: nam ex corruptione corporis quod aggravat animam venialia peccata contingunt, nam in statu naturae integrae venialia esse non poterant, ut supra dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima a corpore separata, et ita post hanc vitam remitti non potest.

16. Praeterea. Quando est aliquod magnum bonum quod differtur et magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum et evadendum malum. Sed animae separatae quae est purgatorio obnoxia imminet magnum malum, scilicet acerba purgatorii poena, et differtur a maximo bono separato, scilicet a vita aeterna; ergo statim excitatur in ea fervens desiderium. Sed fervor caritatis non compatitur secum veniale. Ergo in Purgatorio anima separata veniale habere non potest; non ergo potest veniale peccatum in purgatorio remitti.

17. Praeterea. Ignis purgatorii punit animam in quantum est instrumentum divinae iustitiae. Non autem ponitur esse instrumentum divinae misericordiae cuius est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in purgatorio peccatum veniale remittitur.

---

[206] Véase el artículo 7.

EN CONTRA está: 1. San Gregorio dice: *Se da a entender que ciertas culpas leves son perdonadas después de esta vida*[207].

2. Sobre el texto: *Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego* (Mt 3,11), dice la Glosa: *El Espíritu lava en el presente y si después aparece alguna mancha se purifica con el fuego del purgatorio*[208]. Lo cual se refiere a los pecados más leves.

3. Agustín dice que *con aquel fuego pasajero no se purifican los pecados capitales, sino los pecados pequeños*[209].

4. Ambrosio dice en *De bono mortis*[210]: *Como los ojos de la carne no pueden ver el sol material si existe en ellos una lesión, tampoco los ojos espirituales que tienen una lesión pueden ver el sol espiritual.* Ahora bien, el pecado venial es una cierta lesión en el alma; en consecuencia, el alma no puede alcanzar a ver a Dios mientras tiene la mancha del pecado venial. Por tanto, es necesario que tal mancha sea purificada en el purgatorio.

RESPUESTA. Hay que decir que, para clarificar la cuestión presente es necesario primero entender qué sea perdonar el pecado, lo cual no es otra cosa que no imputar el pecado; por lo cual el Salmo 31,1s, después de haber dicho: *Bienaventurado el hombre a quien se le ha perdonado la culpa*, añade como para explicarlo: *Bienaventurado el hombre a quien Dios no le imputa mal alguno.* Sin embargo, se imputa el pecado a alguno en cuanto por éste el hombre queda impedido para la consecución del fin último, que es la bienaventuranza eterna; para la cual el hombre queda impedido por el pecado no sólo en razón de la culpa, sino también en razón del reato de la pena.

En razón de la culpa ciertamente, porque siendo la bienaventuranza eterna el bien perfecto del hombre no es compatible con alguna dismi-

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in IV Dialogorum: «Datur intelligi quosdam leves culpas post hanc vitam remitti».

2. Praeterea. Mat. III super illud: «Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igne» dicit Glossa: «Spiritu in praesenti abluit; post si qua macula surrexerit, igne purgatorio ad purum exurit». Quod de levioribus credendum est peccatis.

3. Praeterea. Augustinus dicit quod «illo transitorio igne non capitalia sed minuta peccata purgantur».

4. Praeterea. Ambrosius dicit De bono mortis: «Sicut oculi carnales non possunt solem corporalem videre si aliqua laesio in eis fuerit, ita nec spirituales possunt videre solem spiritualem cum laesione». Sed peccatum veniale est quaedam laesio animae; non ergo potest anima pervenire ad videndum Deum quamdiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in purgatorio purgetur.

RESPONSIO. Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remitti, quod nihil aliud est quam peccatum non imputari: unde in Psalmo cum praemisisset: «Beati quorum remissae sunt iniquitates» quasi exponens subdit: «Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum». Imputatur autem peccatum alicui in quantum per ipsum impeditur homo a consecutione ultimi finis qui est beatitudo aeterna, a qua impeditur homo per peccatum et ratione culpae et ratione reatus poenae. Ratione quidem culpae, quia cum beatitudo aeterna sit perfectum [bonum] hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem; ex hoc

---

[207] *Dialog.* 4 c.39: ML 77,396A-B.

[208] *Glossa ordinaria* a Mt 3,11.

[209] *Sermo* 104 n.1: ML 39,1946. Es obra apócrifa. La fuente puede corresponder a *Decret.* d.25 c.3 (Friedberg I 93).

[210] *De bono mortis* 11 n.49: ML 14,563A; CSEL 32-1,746.

nución de la bondad; con todo, por lo mismo que alguien comete el acto de pecado, incurre en cierta disminución de bien, en cuanto a saber se ha hecho vituperable adquiriendo alguna indignidad para tanto bien. En razón de que es reo de la pena también queda impedido para la bienaventuranza perfecta, que excluye todo dolor y toda pena, como se lee: *Huirán de allí tristeza y llanto* (Is 35,10).

Sin embargo, el impedimento causado por uno y otro motivo es diverso en el caso del pecado mortal y del pecado venial. En efecto, en el pecado mortal el hombre padece una disminución de bondad por la privación del principio que conduce al fin, a saber, por la privación de la caridad, mientras que en el pecado venial el hombre padece una disminución y un impedimento por alguna indignidad en el acto, como si el impedimento existiera en el mismo acto que debía conducir al fin, salvado con todo el principio que inclina hacia él, como también lo pesado puede estar impedido para bajar o por una corrupción de la gravedad en él o por algún impedimento añadido por lo que su movimiento queda impedido para alcanzar el fin natural. Y también por parte del reato de la pena hay diferencia; en efecto, por el pecado mortal, convertido casi en enemigo, se merece una pena de exterminio, mientras por el pecado venial una pena que corrige[211].

Por tanto de un modo se perdona el pecado venial y de otro modo el mortal. En efecto, en cuanto a la culpa, para que el pecado mortal no sea imputado es necesario que se suprima el impedimento que procede de la corrupción del principio mediante una nueva infusión de caridad y de gracia; con todo, esto no se exige en el pecado venial, porque la caridad permanece, pero es necesario que se suprima el impedimento puesto por el obstáculo del venial mediante algún fuerte impulso que lo rechace; como el impedimento que se realiza por la corrupción del peso

autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quamdam boni minorationem, in quantum scilicet factus est vituperabilis et indecentiam quamdam habens ad tantum bonum. Ex hoc vero quod reus est poenae etiam impeditur a beatitudine perfecta, quae omnem dolorem et poenam excludit: «Fugiet enim ibi dolor et gemitus», ut dicitur Is. XXXV.

Utrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali et aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis, sed in peccato veniali patitur homo minorationem et impedimentum per quamdam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, salvo tamen principio inclinante: sicut etiam grave potest impediri ne perveniat deorsum vel propter corruptionem gravitatis in ipso vel propter aliquod impedimentum occurrens quo impeditur motus eius ne ad finem naturalem perveniat. Ex parte etiam reatus poenae est differentia: nam per peccatum mortale meretur quasi inimicus effectus poenam exterminantem, per peccatum vero veniale poenam corrigentem.

Aliter ergo remittitur peccatum veniale et aliter mortale. Nam quantum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur oportet quod tollatur impedimentum quod erat ex corruptione principii per novam caritatis et gratiae infusionem; hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat, sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento quod erat oppositum ex obice veniali: sicut impedimentum quod contingit ex gravi corruptione

[211] Cf. Sto. Tomás, *De anima* a.21 ad 20.

no puede ser suprimida a no ser por una nueva generación suya, pero el impedimento que procediese de algún obstáculo puesto se suprime por algún movimiento violento que remueve el mismo obstáculo. Así pues, también el venial en cuanto a la culpa se perdona por el fervor de la caridad, en cambio el mortal por la infusión de la gracia. Sin embargo, en cuanto a la pena el pecado mortal no se perdona, porque tiene una pena interminable y eterna, mientras el pecado venial se perdona mediante el cumplimiento de una pena temporal limitada. Y así aparece de modo suficientemente claro de qué modo ambos pecados pueden ser perdonados en esta vida. En cambio en la vida futura el pecado mortal no puede perdonarse jamás en cuanto a la culpa, pues después de esta vida el alma no se cambia con un cambio esencial mediante una nueva infusión de gracia y de caridad; ahora bien, si no se perdona la culpa tampoco se perdona la pena, como se ha dicho antes[212].

Ahora bien, sobre el pecado venial algunos[213] dijeron que en los que tienen la caridad se perdona siempre en esta vida en cuanto a la culpa, pero después de esta vida se perdona en cuanto a la pena, a saber, mediante el cumplimiento de la pena. Pero esto parece ciertamente bastante probable en aquellos que dejan esta vida con uso de la razón; pues no es probable que uno que se encuentra en caridad y sabe que la muerte es inminente no sea impulsado por un movimiento de caridad sea hacia Dios sea contra todos los pecados que ha cometido, también los veniales; y esto es suficiente para el perdón de los veniales en cuanto a la culpa, y quizá también en cuanto a la pena si el amor fuera intenso. Pero sucede a veces que algunos en los mismos actos de los pecados veniales o con el propósito de pecar venialmente se duermen o son arrastrados por alguna pasión que suprime el uso de la razón y así son alcanzados por la muerte antes que puedan recuperar el uso de la razón;

non potest tolli nisi per iteratam eiusdem generationem, impedimentum vero quod esset ex aliquo obice apposito tollitur per aliquem violentum motum removentem ipsum obicem. Sic ergo et veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis, mortale vero per gratiae infusionem. Quantum ad poenam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet poenam interminabilem et aeternam; peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem poenae temporalis finitae. Et hoc quidem quomodo utrumque possit remitti in hac vita satis manifeste apparet.

Sed in futura vita mortale peccatum nunquam potest remitti quantum ad culpam: non enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiae et caritatis infusionem de novo; culpa autem non dimissa nec poena remittitur, ut supra dictum est.

Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam, sed post hanc vitam dimittitur quantum ad poenam, per poeñae scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis ex hac vita recedunt: non enim est probabile quod aliquis in caritate existens et cognoscens sibi mortem imminere non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia; et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad poenam si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium vel in proposito venialiter peccandi occupantur somno vel aliqua passione auferente usum rationis et praeveniuntur morte antequam possint habere usum rationis;

---

[212] Véase el artículo 10.

[213] Cf. *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.286 (p.300).

a éstos es evidente que los pecados veniales no les son perdonados en esta vida y, con todo, no por eso son excluidos para siempre de la vida eterna, a la cual de ningún modo llegan a no ser hayan quedado plenamente limpios de toda culpa.

Por tanto es necesario decir que los pecados veniales se les perdonan después de esta vida también en cuanto a la culpa del modo como se perdonan durante esta vida, a saber, mediante un acto de caridad a Dios que rechaza los pecados veniales cometidos en esta vida. Sin embargo, porque después de esta vida no se está en estado de merecer, el movimiento de caridad suprime en ellos ciertamente el impedimento de la culpa venial, pero no se merece la absolución o la disminución de la pena como en esta vida.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El pecado venial no cambia el estado o el lugar del hombre, sino que es un cierto impedimento por el que se difiere al hombre la consecución del último fin.

2. En la vida futura no hay algún movimiento esencial de la voluntad, a saber, en cuanto al fin o en cuanto a la caridad o a la gracia; con todo, puede darse algún movimiento accidental por la remoción del impedimento, pues lo que remueve el impedimento es un movimiento accidental, como se dice en VIII *Physic.*[214].

3. Por la misma razón sucede que la voluntad sea llevada a desear uno de los contrarios y a detestar el otro; sin embargo, nadie que tenga el uso del libre albedrío puede comenzar la nueva vida que se tiene con la infusión de la gracia, a no ser que desee y ame el bien de la gracia; y, en consecuencia, es necesario que deteste todo el mal que se opone. De tal modo que los pecados mortales que cometió por propia voluntad y que directamente son contrarios a la gracia sean detestados en especial,

quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur; et tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita aeterna, ad quam nullo modo perveniunt nisi omnino immunes ab omni culpa effecti.

Et ideo oportet dicere quod venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam eo modo quo remittuntur in hac vita, scilicet per actum caritatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae, non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae sicut in hac vita.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis.

2. Ad secundum dicendum quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis, scilicet quantum ad finem vel quantum ad caritatem vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti, nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII Physicorum.

3. Ad tertium dicendum quod eiusdem rationis est quod voluntas feratur in appetitum unius contrarii et in detestationem alterius; nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam quae est per gratiae infusionem, nisi appetat et amet gratiae bonum; et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans. Ita tamen quod peccata mortalia quae propria voluntate commisit et directe contrariantur gratiae in speciali detestetur, ut sic remota causa subtrahente gratiam per displicentiam

[214] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (BK 255b24).

de tal modo que, alejada la causa que suprimía la gracia con el disgusto del pecado mortal, sea suprimido el efecto, es decir, la privación de la gracia, por su infusión; en cambio, el pecado original no se ha contraído con la propia voluntad de esta persona; sin embargo, el pecado venial fue cometido ciertamente por propia voluntad de esta persona y, con todo, no es causa de la privación de la gracia; por lo cual no se exige el disgusto en particular, sino sólo en general, en cuanto tales pecados tienen un cierto aspecto de oposición a la gracia.

4. El disgusto habitual no basta para el perdón del pecado venial, sino que se requiere el actual; basta, sin embargo, que sea en general.

5. El perdón del pecado venial no determina el progreso espiritual en sí mismo, a saber, en cuanto al aumento del bien espiritual, sino sólo accidentalmente, a saber, en cuanto a la remoción del impedimento.

6. El mérito de la gloria esencial o accidental pertenece en sí mismo al progreso espiritual que se obtiene con el aumento del bien espiritual; por lo que la razón no es la misma.

7. El alma después de la muerte pasa a otro estado conforme al de los ángeles; por tanto, por la misma razón no puede pecar venialmente, como tampoco el ángel; sin embargo, porque permanece en ella el uso de la caridad, que es la causa del perdón del pecado venial, se le puede perdonar también después de la muerte el pecado venial.

8. Evitar el pecado venial puede entenderse de dos modos: de un modo según la pura negación, y así no merece la vida eterna, porque quien duerme tampoco peca venialmente y, con todo, no merece; de otro modo según alguna afirmación, según lo que se dice: evita el pecado venial el que no quiere pecar venialmente. Y porque esta voluntad puede proceder de la caridad, por eso evitar el pecado venial puede ser meritorio de la vida eterna; además, pecar venialmente no se opone a la caridad, por lo cual no merece la pena eterna.

peccati mortalis tollatur effectus, scilicet privatio gratiae, per eius infusionem; peccatum autem originale non est propria voluntate huius personae contractum, peccatum autem veniale est quidem propria voluntate huius personae commissum, non tamen est causa privationis gratiae: unde non requiritur displicentia in particulari sed in universali tantum, in quantum habent aliquam rationem repugnantis ad gratiam.

4. Ad quartum dicendum quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis; sufficit tamen generalis.

5. Ad quintum dicendum quod remissio culpae venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni, sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti.

6. Ad sextum dicendum quod meritum gloriae essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem qui est per augmentum spiritualis boni: unde non est similis ratio.

7. Ad septimum dicendum quod anima post mortem transit in alium statum angelis conformem: unde eadem ratione non potest peccare venialiter sicut nec angelus; quia non remanet in ea caritatis usus, qui est causa remissionis peccati venialis, potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale.

8. Ad octavum dicendum quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter: uno modo secundum puram negationem, et sic non meretur vitam aeternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter et tamen non meretur; alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter. Et quia ista voluntas potest esse ex caritate, ideo vitare peccatum veniale

9. El perdón del pecado venial en el purgatorio, en cuanto a la pena es lo propio del purgatorio, puesto que el hombre padeciendo expía lo que debe y así cesa el reato. Pero en cuanto a la culpa no se perdona por la pena, ni en cuanto se padece la pena actualmente, porque no es meritoria, ni en cuanto uno la considere, pues no sería un movimiento de caridad detestar el pecado venial por la pena, sino que sería más bien un movimiento de temor servil o natural. Por tanto, el venial se perdona en el purgatorio en cuanto a la culpa en virtud de la gracia, no sólo según que está en el hábito, porque así es compatible con el pecado venial, sino en cuanto se manifiesta en un acto de caridad que detesta el pecado venial.

10. Nadie puede merecer el perdón de una culpa futura; puede sin embargo merecer el estado del purgatorio, en el cual sea para él la culpa perdonable.

11. Después de la muerte no será algún nuevo movimiento de la voluntad que no existiera ya en esta vida en alguna raíz o de la naturaleza o de la gracia; sin embargo, muchos movimientos de la voluntad serán después de esta vida que no existen ahora, porque las almas se conformarán también con aquellas cosas que entonces conocerán y experimentarán.

12. Cuando el antecedente o el consiguiente de algo condicional se dan al mismo tiempo, todo lo que puede estar con el antecedente puede estar con el consiguiente, pero cuando no se dan al mismo tiempo, eso no es necesario, pues si el animal vive se sigue que morirá; sin embargo, no todo aquello que puede vivir puede estar al mismo tiempo muerto; y de modo semejante no todo aquello que es compatible con la gracia final lo es con la gloria.

13. No es necesario que lo que es intermedio en cuanto a algo sea intermedio en cuanto a todo, pues el estado del purgatorio es ciertamente

potest esse meritorium vitae aeternae; sed peccare venialiter non repugnat caritati, unde non meretur poenam aeternam.

9. Ad nonum dicendum quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad poenam est ex parte purgatorii, quam homo patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus. Sed quantum ad culpam non remittitur per poenam, neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur: non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter poenam, sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.

10. Ad decimum dicendum quod nullus potest mereri remissionem futurae culpae, potest tamen mereri statum purgatorii in quo sit sibi culpa remissibilis.

11. Ad undecimum dicendum quod post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis qui non praecesserit in hac vita in aliqua radice vel naturae vel gratiae; multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam qui non sunt modo, quia animae etiam erunt secundum ea quae tunc cognoscent et experientur.

12. Ad duodecimum dicendum quod quando antecedens et consequens alicuius conditionalis sunt simul, quidquid potest stare cum antecedente potest stare cum consequente, sed quando non sunt simul hoc non est necessarium: sequitur enim si animal vivit, quod morietur, non tamen quidquid potest stare cum vita potest stare cum morte; et similiter non quidquid potest stare cum gratia finali potest stare cum gloria.

13. Ad tertium decimum dicendum quod non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid esse medium quantum ad omnia: status ergo purgatorii medius est

intermedio en cuanto a algunas cosas entre el estado de la vida presente y el estado de la gloria; sin embargo, no en cuanto al hecho que se dé allí la culpa sin la pena o la pena sin la culpa.

14. Todos los sacramentos de la nueva ley fueron instituidos para conferir la gracia. Sin embargo, para el perdón de los pecados veniales no se requiere la infusión de una nueva gracia, como se ha dicho[215]; por tanto, ni la extremaunción ni otro sacramento de la nueva ley fue instituido principalmente contra los pecados veniales, si bien por ellos los pecados veniales se perdonan, sino que la extremaunción fue instituida para borrar las reliquias del pecado.

15. Si bien por la corrupción del cuerpo exista alguna causa de los pecados veniales, sin embargo los veniales no son en el cuerpo como en el sujeto, no en el cuerpo, sino en el alma; por lo cual no son disposiciones de la materia, sino de la forma.

16. El razonamiento no concluye que el pecado venial no se perdone en el purgatorio, sino que se perdone allí inmediatamente; y esto parece bastante probable.

17. Como se ha dicho[216], el perdón de la culpa no se realiza por la pena, sino por el uso de la gracia, que es efecto de la divina misericordia.

## Artículo 12

### ¿Se obtiene el perdón de los pecados veniales en esta vida por la aspersión de agua bendita, la unción del cuerpo y otras cosas similares?[217]

Objeciones por las que parece que no.

quidem quantum ad aliqua inter statum praesentis [vitae] et statum gloriae, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine poena vel poena sine culpa.

14. Ad quartum decimum dicendum quod omnia sacramenta novae legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium novae gratiae infusio, ut dictum est; et ideo nec extrema unctio nec aliquod sacramentum novae legis est principaliter institutum contra peccata venialia licet per ea peccata venialia remittantur, sed est instituta extrema unctio ad reliquias peccatorum tollendas.

15. Ad quintum decimum dicendum quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subiecto in corpore sed in anima: unde non sunt dispositiones materiae sed formae.

16. Ad sextumdecimum dicendum quod illa ratio non concludit quod peccatum veniale in purgatorio non remittatur, sed quod statim ibi remittatur; et hoc satis videtur probabile.

17. Ad septimum decimum dicendum quod sicut iam dictum est, remissio culpae non fit per poenam sed per usum gratiae, quae est effectus divinae misericordiae.

### Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur de remissione peccatorum venialium in hac vita, utrum scilicet remittantur per aspersionem aquae benedictae, unctionem corporis et huiusmodi.

Et videtur quod non.

---

[215] Véase el cuerpo del artículo.

[216] Ibíd.

[217] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.16 q.2 a.2 qla.4; d.21 q.2 a.1; *Summa* 3 q.87 a.3. Véase también Alex. Halensis, *Glossa in lib. Sent.* 4 d.16 n.16ss.

1. Conferir la gracia es propio de los sacramentos de la nueva ley. Ahora bien, tales cosas mencionadas no son llamadas sacramentos. Por tanto, no confieren la gracia; en consecuencia con esas cosas no se realiza el perdón de alguna culpa.

2. El pecado mortal no puede estar junto con la gracia, con la cual, en cambio, puede estar el venial; y así la infusión de la gracia basta para el perdón del pecado mortal, pero no basta para el perdón del pecado venial; por tanto, parece que se requiere más para el perdón del pecado venial que para el perdón del pecado mortal. Ahora bien, con las cosas aludidas no se puede perdonar el pecado mortal, en consecuencia, mucho menos el venial.

3. El pecado venial se perdona con un acto de caridad. Ahora bien, el acto de caridad no puede ser causado por las cosas aludidas, sino que procede del interior. Por tanto, el pecado venial no puede ser perdonado por las cosas mencionadas.

4. Tales cosas se relacionan de igual manera con todos los pecados veniales. Por tanto, si con ésas se perdona un solo pecado venial, por la misma razón se perdonan todos; y así si se perdonan en cuanto a la culpa, con mucha frecuencia aquellos que están sin pecado mortal pueden decir «No tenemos pecado», lo que está en contra de lo que está escrito (1 Jn 1,8); y si con tales cosas el pecado se perdonara también en cuanto a la pena, muchos inmediatamente después de la muerte irían al cielo no experimentando la pena del purgatorio, lo cual no parece conveniente. Por tanto, con las cosas mencionadas los pecados veniales no se perdonan.

EN CONTRA está que nada se hace inútilmente en las observancias de la Iglesia. Ahora bien, en la bendición del agua se menciona el perdón de la culpa[218]. Por tanto, alguna culpa se perdona mediante la aspersión del agua bendita; no la culpa mortal, sino la venial.

1. Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum novae legis. Sed huiusmodi non dicuntur esse sacramenta. Ergo non conferunt gratiam: non ergo per ea fit remissio alicuius culpae.

2. Praeterea. Peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale; et sic infusio gratiae sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis; videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per praedicta non potest remitti peccatum mortale, ergo multo minus peccatum veniale.

3. Praeterea. Peccatum veniale remittitur per actum caritatis. Sed actus caritatis ex praemissis causari non potest sed ab extrinseco procedit. Ergo per praedicta peccatum veniale remitti non potest.

4. Praeterea. Huiusmodi aequaliter se habent ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatum veniale, pari ratione remittuntur omnia; et sic si remittuntur quantum ad culpam, frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali possunt dicere «peccatum non habemus», quod est contra id quod habetur I Io. I; et si per huiusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad poenam, plurimi statim post mortem evolabunt purgatorii poenam non sentientes, quod videtur inconveniens. Non ergo per praedicta peccata venialia remittuntur.

SED CONTRA est quia nihil in Ecclesiae observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquae fit mentio de remissione culpae. Ergo aliqua culpa per aspersionem aquae benedictae remittitur; non autem culpa mortalis, ergo venialis.

---

[218] Cf. *Collect. Ord. Praedic.* (Prototyp. Humberti. Ms. Roma, Arch. Gen. O.P. XIX l.1 f.51rb).

RESPUESTA. Hay que decir que, como se ha dicho antes[219], debido al fervor de la caridad se perdonan los pecados veniales y, por tanto, todo lo que por su naturaleza excite el fervor de la caridad puede causar el perdón de los pecados veniales. Sin embargo, el acto de la caridad pertenece a la voluntad, la cual se inclina a algo de tres modos: a veces por la sola razón que demuestra algo; a veces, también por la razón junto con algún instinto interior que procede de una causa superior, a saber, Dios; a veces, finalmente, con esto se incluye la inclinación de un hábito inherente.

Por tanto existen ciertas cosas que causan el perdón del pecado venial en cuanto inclinan la voluntad a un acto ferviente de caridad según los tres modos mencionados, y así los pecados veniales son perdonados por los sacramentos de la nueva ley: sea que la razón los considere ciertas medicinas saludables, sea que la virtud divina actúe en ellos de modo más secreto la salvación, sea también que por ellos se confiera el don de la gracia habitual.

Pero existen ciertas realidades que causan el perdón del pecado venial según dos de las cosas mencionadas, pues no causan la gracia, sino que mueven la razón a considerar algo que excite el fervor de la caridad; y también si se cree también piadosamente que la virtud divina actúa interiormente excitando el fervor del amor, y de este modo el agua bendita, la bendición episcopal y semejantes sacramentales causan el perdón del pecado venial.

Mas existen ciertas realidades que causan el perdón del pecado venial sólo excitando el fervor de la caridad por el modo de la consideración, como la plegaria del Padre Nuestro, el darse golpes de pecho, y otras realidades similares.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. No es necesario para el perdón del pecado venial que se confiera la nueva gracia y, por tanto, el pecado venial puede perdonarse por algo que no sea sacramento.

RESPONSIO. Dicendum, quod sicut supra dictum est, per fervorem caritatis peccata venialia remittuntur: et ideo quaecumque nata sunt excitare fervorem caritatis possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem caritatis ad voluntatem pertinet; quae quidem tripliciter ad aliquid inclinatur: aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante, aliquando autem ex ratione simul et aliquo interiori instinctu qui est a causa superiori, scilicet Deo, aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhaerentis. Sunt igitur quaedam quae causant remissionem peccati venialis in quantum inclinant voluntatem ad ferventem caritatis actum secundum tria praedicta, et sic per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur: quia et ratio ea considerat ut quasdam salutares medicinas et divina virtus in eis secretius operatur salutem et etiam per ea confertur habitualis gratiae donum. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati secundum duo praedictorum: non enim causant gratiam sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem; et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem, et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et huiusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati solummodo excitando caritatis fervorem per modum considerationis, sicut oratio dominica, tunsio pectoris et alia huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod nova gratia conferatur, et ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum.

[219] Véase el artículo 11.

2. Para quien tiene el uso del libre albedrío la nueva gracia no se infunde sin el fervor de la caridad; por lo cual se requieren más cosas para el perdón del pecado mortal que para el venial.

3. Las realidades mencionadas causan el fervor de la caridad inclinando a la misma voluntad, como se ha dicho[220].

4. Si bien tales realidades se relacionan igualmente con todos los pecados veniales, sin embargo el fervor por ellas excitado no se relaciona siempre de modo igual a todos, pues a veces mira a algunos de ellos de modo especial y contra ellos actúa más eficazmente; y si los considera en general puede suceder que no tengan el mismo efecto en todos, porque el apetito del hombre está a veces inclinado habitualmente a cometer algunos pecados veniales, de manera que si se recordaran no disgustarían, o quizá si se presentara la ocasión se volverían a cometer; y acontece raramente que los hombres habitando en esta vida mortal se vean libres de tales defectos; por lo cual no pueden decir con tranquilidad «No tenemos pecado». E, incluso, si el hombre obtuviera por un cierto tiempo con estos remedios la inmunidad de todos los veniales en cuanto a la culpa, no se seguiría sin embargo que fuera liberado en cuanto a toda la pena, a menos que quizá el fervor de la caridad fuera tan grande que bastara para el perdón de toda la pena.

2. Ad secundum dicendum quod habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore caritatis; unde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis.

3. Ad tertium dicendum quod praedicta causant fervorem caritatis ipsam voluntatem inclinando, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis huiusmodi aequaliter se habeant ad omnia peccata venialia, tamen fervor ab eis excitatus non aequaliter semper se habet ad omnia sed quandoque respicit aliqua in speciali et contra ea efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habet eumdem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod [si] in memoria haberentur non displicerent, vel forte si opportunitas adesset committerentur; et raro contingit homines in hac mortali vita viventes ab huiusmodi affectibus liberos esse: unde non possumus fiducialiter dicere «peccatum non habemus». Et si etiam homo ad horam per huiusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam poenam, nisi forte sit tantus fervor dilectionis quod sufficiat ad totius poenae remissionem.

---

[220] Véase el cuerpo del artículo.

# *CUESTIONES SOBRE EL PECADO ORIGINAL*

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

EMILIO BAUTISTA GARCÍA ÁLVAREZ

# *INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL PECADO ORIGINAL*[1]

## 1. Acerca del texto y la fecha de composición

Las dos cuestiones sobre el pecado original que aquí publicamos forman parte de un grupo de cuestiones entregadas al *scriptorium* de la Universidad de París y que se difundieron bajo el título genérico de *Quaestiones de malo*. La atribución de este grupo de cuestiones a Santo Tomás es indiscutible, ya que los manuscritos, cuando contienen una mención de autor, sólo reflejan esa atribución y todos los bibliógrafos están de acuerdo en situarlas entre el conjunto de sus obras. El testimonio más antiguo y más seguro lo constituyen dos listas de ejemplares de la Universidad de París: una muy temprana, poco después de 1275, y otra en 1304.

De las 16 cuestiones que abarca esta obra, las 15 primeras parecen haber sido entregadas en bloque por el mismo Aquinate al encargado de su distribución hacia 1270 (en su segundo período de enseñanza en París), mientras que la última lo habría sido en torno a 1272. Es una publicación muy próxima en el tiempo a la de la *II Pars* de la *Suma de Teología,* por lo que muy posiblemente refleja la opinión definitiva de Santo Tomás sobre esta temática. En cuanto a la fecha en que tuvo lugar la disputa misma de estas cuestiones, resulta imposible de datar para los especialistas. Y por lo que se refiere a la redacción definitiva del texto —que no tenía por qué ser transcripción literal de lo tratado en la sesión correspondiente—, podría suponerse entre marzo de 1266 y noviembre de 1267.

## 2. El pecado original en las cuestiones sobre el mal

Santo Tomás trató varias veces del pecado original. Los lugares paralelos más numerosos se encuentran en el comentario al segundo libro de las *Sentencias*, en el capítulo cuarto de la *Suma contra los Gentiles,* en el comentario a la carta a los *Romanos,* en la segunda parte de la *Suma*

---

[1] Hemos tenido delante los datos aportados por Sixto J. Castro Rodríguez, en su excelente estudio sobre la cuestión primera de las *Quaestiones disputatae de Malo*, publicado en: STO. TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas,* II (BAC Maior 73; Madrid 2003) 609ss, quien a su vez remite a la introducción de Pierre-Marie Gils, en: SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* XXIII: *Quaestiones Disputatae De Malo.* Cura et Studio Fratrum Praedicatorum (Commissio Leonina-Vrin, Roma-París 1982) 3*-72*, obra sobre la que nosotros también hemos trabajado. Elabora, además, aquel autor una apretada síntesis sobre el problema del mal en Santo Tomás, por lo que nosotros nos limitaremos a presentar por nuestra cuenta el tema del pecado original, objeto del presente trabajo.

*de Teología* y en la primera parte del *Compendio de Teología*. Otros lugares en que aparece sólo esporádicamente son: el comentario al *III Sent.* (d.16 q.1 a.1), las cuestiones *De Veritate* (q.25 a.6) y el comentario a la carta a los *Hebreos* (c.9 lect.5). No en todos esos lugares se tratan los mismos aspectos.

Aunque no haya habido continuidad estricta en las disputas acerca de los diversos temas incluidos en el *De Malo*, hay una cierta coherencia en el tratamiento sucesivo de los mismos. Así, las dos cuestiones (4 y 5) sobre el pecado original, que son las que nos ocupan aquí, se sitúan después de las que tratan del mal en general (q.1), la cual ya fue publicada en el tomo III de esta edición, y del mal moral —el pecado (q.2), publicada en el presente volumen— y sus causas (q.3), y antes de abordar los demás pecados en concreto (los veniales, que aparecen en este mismo volumen, y los vicios capitales: q.7-15); dependientes éstos de la libertad humana, a la que dedica la q.6 que también fue publicada en el tomo II de esta edición. Los primeros editores incluyeron en esta serie de cuestiones otra acerca de los demonios (q.16), que al parecer fue disputada algo más tarde que las anteriores.

Las dos cuestiones aquí contempladas tratan, respectivamente, del pecado original en sí mismo (q.4) y de la pena del pecado original (q.5). Como quiera que se incluyen, a efectos de su publicación, en una sola sección, en esta introducción las presentamos también unidas, aunque expuestas de manera sucesiva.

## a) *El pecado original en sí mismo*

El *hecho* de que se dé un pecado en todos los hombres por razón del origen se sustenta, supuesto el testimonio bíblico (principalmente Rom 5,12-21), en la convicción de que Cristo es el único redentor universal: él abolió el pecado derivado del primer padre a toda su posteridad. Se trata de una certeza de fe enfrentada a la postura pelagiana, que excluía también la necesidad del bautismo de los niños, costumbre ancestral de la Iglesia. La explicación de esta verdad se presenta en sucesivos pasos. La humanidad entera se considera como un solo hombre (a la manera de lo que sucede con los miembros de la Iglesia, que forman un solo cuerpo, según San Pablo). La razón es que todos los hombres reciben del primero de ellos la naturaleza humana, siendo como un solo cuerpo de un solo hombre. Ahora bien, la justicia original le fue dada a ese primer hombre precisamente como principio de toda la naturaleza humana, para que de él derivara a todos sus descendientes. Al pecar, el primer hombre perdió ese don de Dios y esa pérdida tuvo las mismas implicaciones universales que tenía su posesión.

La transmisión de ese pecado y sus consecuencias tiene lugar al modo como se transmite la naturaleza humana: no según su totalidad, sino según la carne, a la que Dios infunde el alma. El pecado está en el alma por razón de la carne a la que ésta se une, al igual que el alma pertenece a la naturaleza humana por razón de la carne a la que se une. Y esa carne se propaga desde el primer hombre no sólo materialmente o según la sustancia corporal (es decir, *siendo como* la de él), sino como de su

principio activo (es decir, *viniendo de* él). ¿Y cómo puede tener carácter de culpa ese pecado en cada hombre, si para ello se requiere que sea voluntario? Porque aquí no se considera a cada hombre en cuanto es una persona singular, sino en cuanto miembro de toda la naturaleza humana propagada desde el primer padre, y en este sentido participa de la voluntariedad de su principio, que es el pecado actual de ese primer padre. Y, por ser uno solo ese principio, se considera que el pecado original es asimismo uno solo en toda la naturaleza humana. En resumen: la persona (del primer padre) contamina a la naturaleza y la naturaleza (común a todos por el origen) contamina a la persona (de cada uno).

En cuanto a su *naturaleza*, el pecado original consiste formalmente en la carencia de la justicia original y materialmente en la conversión a las cosas inferiores, es decir, en la concupiscencia. El primer hombre perdió la justicia original por su aversión o separación del bien inmutable, que es lo formal de su pecado, ya que la razón formal del acto moral se toma por comparación al fin; y se volvió al bien mudable, que es lo material de su pecado. De acuerdo con eso, en los descendientes del primer hombre lo cuasi formal del pecado se recibe en la parte superior del alma y tiene razón de culpa; lo cuasi material se recibe en las facultades inferiores y en el cuerpo, y tiene sólo razón de pena. Así, pues, el pecado original de cada uno es, a la vez, la concupiscencia y la carencia de la justicia original.

Para saber cuál es el *sujeto* del pecado original, es preciso tener en cuenta dos distinciones: *a)* entre el sujeto propio de una cosa y la causa de la misma; *b)* entre el orden de naturaleza y el orden del tiempo. Según esto, el pecado original está en el alma como en su sujeto propio, y en el semen carnal como en su causa instrumental. En consecuencia, el pecado original, en el orden de naturaleza, está antes en el alma que en la carne; pero, en el orden de la generación y del tiempo, está antes en la carne. Y está antes en la esencia del alma que en las potencias, pues aquélla se relaciona con éstas como la forma sustancial con las propiedades consiguientes; y la sustancia es antes que los accidentes tanto según la naturaleza como según el tiempo. Finalmente, entre las diversas potencias, el pecado original está antes en la voluntad que en las demás, ya que el sujeto tanto de la virtud como del vicio es, primariamente y de por sí, lo racional, y la voluntad es apetito racional; además, el pecado original es aquello a lo que le es debida alguna pena, y eso sólo ocurre con los actos voluntarios. A las demás potencias, en cambio, el ser susceptibles de pecado les viene de que son movidas por la voluntad.

La *transmisión* del pecado original es universal: si algún hombre no lo contrajera, no necesitaría la redención de Cristo, lo cual es contrario a la fe. El pecado original está en Adán como en cierto principio del que se deriva a todos los movidos por él por vía seminal o de generación. En efecto, el hijo es movido por el padre según la potencia generativa; y en el semen hay cierta moción del alma del padre, que mueve la materia hacia la forma del concebido. Así es como todos proceden de Adán y contraen de él el pecado original. En cambio, si alguien procediera del primer padre sólo materialmente (por ejemplo, de cualquier otra parte del cuerpo que no fuera la potencia generativa, o del barro de la tierra) no contraería ese pecado, pues en la condición de hombre no influye la

materia de que está formado, sino el agente por el cual se forma, ya que de él recibe la forma y las disposiciones. Ahora bien, el generante unívoco sólo transmite lo que es propio de la especie y, de alguna manera, lo corpóreo, pero no lo que sólo es propio del alma (ésta no se transmite). De ahí que la justicia original y sus consecuencias se habrían propagado porque: *a)* seguirían a la naturaleza (como ya se dijo); *b)* redundarían en el cuerpo, que se transmite por generación. Y otro tanto hay que decir del pecado original, por las mismas razones. Pero los demás pecados, tanto de Adán como de los padres de cada hombre, no se transmiten, pues son pecados personales o actuales, y el pecado actual se opone a la gracia personal y reside sólo en el alma.

### b) *La pena del pecado original*

El pecado original transmite no sólo la culpa, sino también la pena que mereció. Y conveniente pena de ese pecado es la *carencia de la visión divina*. La razón es la siguiente. Para la perfección de algo es necesario: *a)* que sea capaz de un gran bien; *b)* que no necesite de un auxilio exterior para alcanzarlo; lo primero es más importante que lo segundo. La criatura racional es capaz del sumo bien, aunque necesite de la gracia para alcanzarlo. Pero necesita, además, de otro auxilio para que, sometida su mente a Dios, se le sometan también las demás potencias inferiores y pueda tender a él: se trata de la justicia original. Ahora bien, esta justicia original fue sustraída por el pecado original. Y, ya que por el pecado el hombre apartó de sí este auxilio, mereció también que se le sustrajera aquello para lo que tal auxilio disponía, es decir, la gracia; y, en consecuencia, también la visión divina que sólo se alcanza por ella.

En cambio, la *pena de sentido* no le es debida a alguien por el pecado original, sino por el pecado actual, ya que la falta de integridad no es consecuencia del pecado de naturaleza, sino del personal. Además, la pena es proporcional a la culpa; y, como en el pecado original no se da conversión al bien mudable, sino sólo aversión del bien inmutable, sólo le corresponde la pena de daño. Por otra parte, sólo se castiga el pecado en acto, no la simple disposición habitual para el pecado; y en el pecado original sólo se da esa disposición habitual (en el ámbito de la concupiscencia); por eso no le es debida la pena de sentido. Y, por lo que se refiere a la aflicción y al dolor interior de los que mueren sólo con el pecado original, hay que afirmar que éstos, concretamente los niños no bautizados, no han conocido cuál sea la bienaventuranza de los santos, por lo que su privación no les supondrá ningún dolor.

¿Qué decir de la *muerte y otros defectos* de esta vida? Se trata de penas no tasadas de acuerdo con la gravedad del pecado, sino concomitantes a la pena propia del pecado original. De ahí que no siempre sean iguales en todos, aunque en todos sea igual el pecado original. Y esto no se debe a ninguna injusticia por parte de Dios (que ciertamente conoce de antemano esa desigualdad), sino a que ha querido, en algún caso, castigar los pecados de los padres corporalmente en los hijos —en cuanto son algo del padre—, o bien a que ha querido que esos defectos sean remedio de un pecado consiguiente, o sean para provecho en la

virtud del que los padece o de otro; lo cual depende de la debilidad de la naturaleza humana, que a veces necesita padecer un mal para conseguir un bien mayor (por ejemplo, la amputación de un miembro para preservar la salud del cuerpo).

Los susodichos defectos —la muerte y otros— sólo son naturales al ser humano según la necesidad de la materia, que es corruptible, pero según la forma le es conveniente la inmortalidad (aunque para alcanzarla no basten los principios de la naturaleza, sino que se necesite la potencia sobrenatural). Así, pues, si la inmortalidad nos es natural, la muerte y esos otros defectos son contrarios a nuestra naturaleza, en el sentido indicado.

## 3. El texto de esta edición

Por lo que se refiere al texto latino que publicamos, éste es el de la Edición Leonina, aunque se ha corregido levemente la ortografía que ella presenta, por no estar adaptada a los hábitos actuales de la mayoría de los lectores no especializados y ser, por otra parte, desigual en los propios manuscritos originales. En cuanto a la traducción castellana, es de nuestra sola responsabilidad, si bien la hemos confrontado con alguna otra[2], en la que, aparte de mostrar criterios distintos de versión de ciertas fórmulas estereotipadas del texto original, nos ha parecido advertir diversas inexactitudes y giros idiomáticos ajenos al área más común del español, por lo que nos hemos alejado de ella en numerosas ocasiones. Reconocemos, no obstante, que nos ha sido de indudable utilidad tenerla delante y contrastar con ella determinadas expresiones que presentaban especial dificultad o podían prestarse a confusión. Por último, hemos prescindido de añadir notas a pie de página —una vez transcritas todas las que figuran en la propia edición leonina—, porque consideramos que no eran imprescindibles y creemos que el resumen que acabamos de ofrecer del contenido de estas cuestiones orienta suficientemente al lector sobre el sentido y alcance del mismo.

---

[2] Concretamente ésta: STO. TOMÁS, *Cuestiones disputadas sobre el mal.* Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo; introducción de Mauricio Beuchot (Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona 1997).

# *CUESTIÓN SOBRE EL PECADO ORIGINAL*

# *CUESTIÓN SOBRE EL PECADO ORIGINAL*

1. Primero, si se contrae algún pecado por razón del origen.
2. Segundo, si el pecado original es la concupiscencia.
3. Tercero, si el pecado original está como en su sujeto en la carne o en el alma.
4. Cuarto, si el pecado original está más bien en las potencias que en la esencia del alma.
5. Si está en la voluntad antes que en las demás potencias.
6. Si se transmite a todos los que proceden seminalmente de Adán.
7. Si los que nacen sólo materialmente de Adán contraen el pecado original.
8. Si los pecados de los padres próximos se transmiten a modo del original a sus descendientes.

## ARTÍCULO 1

## ¿Se contrae algún pecado por razón del origen? [1]

ARGUMENTOS por los que parece que no se contrae pecado alguno por razón del origen:

1. Se dice en Eclo 15,18: *Ante el hombre están vida y muerte, el bien y el mal; se le dará lo que él quiera.* Por lo cual se puede admitir que el pecado, que es muerte espiritual del alma[2], se funda en la vo-

# *QUAESTIO DE PECCATO ORIGINALI*

1. Primo quaeritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.
2. Secundo utrum peccatum originale sit concupiscentia.
3. Tertio utrum originale peccatum sit in carne, vel in anima, sicut in subiecto.
4. Quarto utrum peccatum originale per prius sit in potentia animae quam in essentia.
5. Quinto utrum prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.
6. Sexto utrum derivetur in omnes qui seminaliter procedunt ab Adam.
7. Septimo utrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam, contrahant originale.
8. Octavo utrum peccata proximorum parentum transeant in posteros.

## ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.

Et videtur quod non.

1. Dicitur enim Eccli. XV: «Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quodcumque voluerit dabitur ei»; ex quo potest accipi quod peccatum, quod est

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.2; ibíd., d.31 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.50-52; *Summa* 1-2 q.81 a.1; *In Rom.* c.5 lect.3; *Comp. Theol.* 1 c.196.

[2] Cf. S. AGUSTÍN, *In Io.* tr.49 n.3: ML 35,1748; CCL 36,421; S. AGUSTÍN, *Obras completas* (BAC XIV 209).

luntad. Pero nada de lo que el hombre contrae por su origen se funda en su voluntad. Luego el hombre no contrae pecado alguno por su origen.

2. El accidente no se transmite sino por la transmisión de su sujeto; pero el sujeto del pecado es el alma racional. Y, puesto que el alma racional no se transmite por su origen, como vemos en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[3], parece que tampoco se contrae pecado alguno por el origen.

3. Alguien diría que, aunque el sujeto del pecado no se transmita, sí se transmite la carne, que es causa del pecado[4]. Pero contra esto hay que decir que para la transmisión del accidente no basta la transmisión de lo que no es causa suficiente, por no seguirse de ella el efecto. Ahora bien, la carne no es causa suficiente del pecado, ya que, por más que la carne incline al pecado, la voluntad tiene la potestad de asentir o no asentir, y así la causa suficiente del pecado es la misma voluntad. Pero la voluntad no se transmite. Luego la transmisión de la carne no basta para la transmisión de un pecado.

4. Al pecado, según se toma aquí, se le debe una pena y un reproche. Pero a ningún defecto contraído por razón del origen se le debe pena o reproche alguno; como dice el Filósofo en III *Ethicorum*[5], si alguien es ciego por enfermedad, no se le reprocha, pero sí se le reprocha si es ciego por ebriedad. Luego ningún defecto que se contrae por origen tiene razón de pecado.

5. Agustín, al principio del *De libero arbitrio*[6], distingue dos males: uno el que hacemos, que es mal de culpa, y otro el que padecemos, que pertenece al mal de pena. Ahora bien, todo defecto que procede de otro

spiritualis mors animae, in voluntate consistit. Sed nihil quod homo contrahit ex origine sua consistit in eius voluntate. Ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine.

2. Praeterea. Accidens non traducitur nisi per traductionem sui subiecti, subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum igitur anima rationalis non traducatur per originem, ut habetur in libro De ecclesiasticis dogmatibus, videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur.

3. Sed dicebat quod licet subiectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quae est causa peccati.—Sed contra. Ad traductionem accidentis non sufficit traductio eius quod non est sufficiens causa; quia ea posita non ponitur effectus; sed caro non est sufficiens causa peccati, quia quantumcumque caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire, et sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur. Ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicuius peccati.

4. Praeterea. Peccatum, secundum quod nunc accipitur, est cui debetur poena et increpatio. Sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio et poena: sicut enim dicit Philosophus in III Ethicorum, si quis est caecus ex infirmitate, non increpatur; increpatur autem si sit caecus ex ebrietate. Ergo nullus defectus qui ex origine contrahitur habet rationem peccati.

5. Praeterea. Augustinus in principio De libero arbitrio distinguit duplex malum: unum quod agimus, quod est malum culpae, et aliud quod patimur, quod pertinet ad malum poenae. Sed omnis defectus qui est ex alio habet rationem passionis, nam passio

---

[3] GENADIO, *De eccl. dogm.* c.14: ML 58,984B.
[4] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.31 c.5 n.1.
[5] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.12 (Bk 1114a25-28).
[6] C.1 n.1: ML 32,1221-1222; CCL 29,211; CSEL 74,3.

tiene razón de pasión, pues la pasión es efecto y consecuencia de la acción[7]. Luego nada que se contraiga por origen de otro tiene razón de pecado, sino sólo razón de pena.

6. En el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[8] se dice: *Buena es nuestra carne, pues fue creada por un Dios bueno.* Pero el bien no es causa del mal, según aquello de Mt 7,18: *El árbol bueno no puede dar frutos malos.* Luego el pecado original no se contrae por el origen de la carne.

7. El alma depende más de la carne después de estar unida a ella que en su misma unión con ella. Pero después de que el alma está ya unida a la carne no puede la carne infectarla, si no es con su consentimiento; luego tampoco en la unión misma con ella. Luego el pecado original no puede contraerse por el origen de la carne.

8. Si el origen viciado de la carne causa pecado en el alma, cuanto más viciado sea el origen, mayor pecado causará. Pero en aquellos que nacen de la fornicación el origen está más viciado que en los que nacen de legítimo matrimonio; de lo cual se seguiría que quienes nacen de la fornicación contraerían un mayor pecado al nacer. Pero esto es evidentemente falso, ya que no se les debe una pena mayor.

9. Si el pecado original se contrae por el origen de la carne, esto sólo ocurre en cuanto la carne está corrompida. Pero esa corrupción o es moral o es natural. No puede ser moral, porque el sujeto de la corrupción moral no es la carne, sino el alma; asimismo tampoco puede ser natural, pues de ello se seguiría que infectaría al alma por una acción natural, es decir, por cualidades activas y pasivas[9]. Lo cual es evidentemente falso. Luego en modo alguno el pecado original se contrae por el origen de la carne.

est effectus illatioque actionis. Ergo nihil quod contrahitur per originem ex alio, habet rationem peccati, sed solum rationem poenae.

6. Praeterea. In libro De ecclesiasticis dogmatibus dicitur: «Bona est caro nostra, utpote a bono Deo creata». Sed bonum non est causa mali, secundum illud Mat. VII: «Non potest arbor bona fructus malos facere». Ergo peccatum originale non contrahitur per carnis originem.

7. Praeterea. Plus dependet anima a carne postquam ei est unita quam in ipsa eius unitione. Sed postquam anima iam est carni unita, non potest infici a carne nisi per suum consensum, ergo neque in ipsa unitione. Peccatum ergo originale non potest contrahi per carnis originem.

8. Praeterea. Si origo carnis vitiata peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiata, maius peccatum causabit. Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione magis est vitiata origo quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio; sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur maius peccatum contrahant nascendo. Quod patet esse falsum, quia non debetur eis maior poena.

9. Praeterea. Si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi in quantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis. Sed moralis esse non potest, quia corruptionis moralis subiectum non est caro sed anima; similiter autem nec naturalis, quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, scilicet per qualitates activas et passivas. Quod patet esse falsum. Nullo ergo modo peccatum contrahitur per carnis originem.

---

[7] Cf. *Liber sex principiorum* 3 [29] (Minio-Paluello 41).

[8] GENADIO, *De eccl. dogm.* c.76: ML 58,998A.

[9] Cf. ARISTÓTELES, *De gener. et corrup.* 2 c.2 (BK 329b24); *Meteor.* 4 c.1 (BK 378b10ss) y STO. TOMÁS, *In De anima* 1 c.14 y 2 c.5.

10. El defecto que se siguió del pecado del primer padre fue la carencia de la justicia original, como dice Anselmo[10]; y así, al ser la justicia original algo espiritual, se sigue que el mencionado defecto es también espiritual. Sin embargo, la corrupción de la carne es algo corporal, y las cosas espirituales y las corporales son de diverso género; por lo cual lo espiritual no puede causar un efecto corporal. Luego el pecado del primer padre no pudo ser causa de corrupción en nuestra carne, por la cual se nos transmitiría el pecado por origen.

11. Según Anselmo[11], el pecado original es carencia de la justicia original. Ahora bien, o la justicia original convenía al alma del primer hombre naturalmente por su creación, o le fue sobreañadida por divina liberalidad. Si le hubiera sido natural al alma, nunca la hubiese perdido por el pecado, ya que, como dice Dionisio en el cap. 4 *De divinis nominibus*[12], los dones naturales permanecieron también en los demonios; y así, todos los hombres tendrían también la justicia original, pues lo que le es natural a un alma les es natural a todas, y por tanto nadie nacería con el pecado original, es decir, con la carencia de la justicia original. Y si aquella justicia fue un don sobreañadido por la divina liberalidad, una de dos: o Dios le da ese don al alma del hombre que nace o no se lo da. Si se lo da, el hombre no nace con la carencia de la justicia original, ni puede infectarse su alma por la carne; y si no se lo da, eso no parece que se le pueda imputar al hombre, sino a Dios que no se lo dio. Luego en modo alguno puede el hombre contraer el pecado por origen.

12. El alma racional no sobreviene a alguna forma preexistente, ya que entonces no advendría a la materia como forma substancial, sino

10. Praeterea. Defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis, est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit; et sic, cum originalis iustitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus praedictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quiddam corporale, spiritualia autem et corporalia sunt diversorum generum, et sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem transfunderetur.

11. Praeterea. Secundum Anselmum peccatum originale est carentia originalis iustitiae: aut ergo originalis iustitia conveniebat animae primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit superadditum ex divina liberalitate. Si autem fuit animae naturalis, nunquam eam amisisset peccando: quia, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, data naturalia etiam in daemonibus permanserunt; et sic etiam omnes homines originalem iustitiam haberent, quia quod est naturale uni animae est omnibus animabus naturale, et ita nullus nasceretur cum peccato originali, idest cum carentia originalis iustitiae. Si autem fuit iustitia illa donum superadditum ex liberalitate divina, aut ergo Deus animae hominis nascentis illud donum dat, aut non: si dat, non nascitur homo cum carentia originalis iustitiae, neque potest anima eius per carnem infici; si autem non datur ei a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo qui non dedit. Nullo igitur modo homo per originem peccatum contrahere potest.

12. Praeterea. Anima rationalis non supervenit alicui formae praeexistenti, quia non adveniret materiae tamquam forma substantialis sed tamquam materia accidentalis,

---

[10] S. ANSELMO, *De conceptu virginali* c.27: ML 158,461A; Schmitt 2,170; *Obras completas de San Anselmo,* BAC II 70, como dice STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.82 a.1 arg.1. En realidad, se trata de una definición de algunos doctores antiguos que se toma de las palabras de San Anselmo, como refiere S. ALBERTO, *Super Sent.* 2 d.30 a.3.

[11] Véase el argumento anterior.

[12] § 23: MG 3,725C; Dion. 281.

como forma accidental, que adviene al sujeto ya existente en acto. Luego conviene que, al advenir el alma racional, desaparezcan todas las formas preexistentes y, en consecuencia, todos los accidentes; cesa, pues, también la misma corrupción del semen, en caso de que la hubiera procedente del generante. Luego el alma que adviene no puede contaminarse por la carne.

13. El movimiento sigue a la naturaleza del elemento predominante en los cuerpos mixtos, y, en consecuencia, todas las propiedades siguen a aquello que predomina en el compuesto[13]. Pero el alma predomina sobre el cuerpo en el hombre, que está compuesto de ambos; ahora bien, el alma, por su origen, posee pureza. Luego, aunque la carne, por su origen, contraiga alguna impureza, parece que el hombre que nace no debe ser considerado infectado por el pecado, sino puro.

14. Pecado es aquello a lo que se le debe alguna pena. Pero al pecado que se contrae por el origen no se le debe pena alguna. En efecto, la carencia de la visión divina, que se le asigna generalmente[14] como pena, no parece ser tal; pues, si el hombre muriera sin ningún pecado y no tuviera la gracia, no podría tampoco llegar a la visión divina, en la cual consiste la vida eterna, según aquello de Jn 17,3: *Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero*, y el Apóstol dice en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna*. Luego no hay ningún pecado que se contraiga por el origen.

15. Así como la causa primera es más noble que la segunda, así la causa segunda es más noble que el efecto. Pero, si el pecado se transmite desde el primer padre, la corrupción se sigue en la carne por el alma del primer hombre que pecó, y de la carne se transfiere al alma del hombre que nace de Adán; y así, el alma del primer hombre es como causa primera, la carne como causa segunda, y el alma del

quae advenit subiecto iam existenti in actu. Oportet ergo quod adveniente anima rationali deficiant omnes formae praeexistentes, et per consequens omnia accidentia; cessat ergo et ipsa corruptio seminis, si qua inerat a generante. Non ergo anima adveniens per carnem inquinari potest.

13. Praeterea. Motus sequitur naturam praedominantis in corporibus mixtis, et per consequens omnes proprietates consequuntur illud quod praedominatur in composito. Sed anima praedominatur corpori in homine, qui ex utroque componitur, anima autem ex sua origine habet puritatem. Licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem contrahat, videtur tamen quod homo nascens non debeat dici infectus peccato, sed purus.

14. Praeterea. Peccatum est cui aliqua poena debetur. Sed peccato quod per originem contrahitur non debetur aliqua poena. Nam carentia visionis divinae, quae communiter assignatur ei pro poena, non videtur esse aliqua poena: quia si homo moreretur absque omni peccato et gratiam non haberet, non posset pervenire ad visionem divinam; in qua consistit vita aeterna secundum illud Io. XVII: «Haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum unum»; et Apostolus dicit Rom. VI: «Gratia Dei vita aeterna». Non ergo est aliquod peccatum quod per originem contrahatur.

15. Praeterea. Sicut causa prima est nobilior quam secunda, ita causa secunda est nobilior quam effectus. Sed si peccatum traducitur a primo parente, corruptio consecuta est in carne per animam primi hominis peccantis, et ex carne perducitur ad animam hominis qui nascitur ex Adam; et sic anima primi hominis est sicut causa prima, caro

[13] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.3 (BK 269a1-2).
[14] *Infra* q.5 a.1, y PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.33 c.2 n.5.

hombre generado como efecto último. Según esto, el alma del primer hombre será más noble, y la carne más noble que el alma del hombre generado; lo cual es inconveniente. Luego el pecado no puede transmitirse por el origen.

16. Nada actúa sino en cuanto está en acto[15]. Pero en el semen no está el pecado en acto. Luego el alma no puede infectarse con un pecado por causa del semen[16].

17. No puede ser una misma la causa de la contaminación del pecado y la del mérito. Pero el acto de la generación puede ser algunas veces meritorio, como cuando alguien, estando en gracia, se acerca a su mujer a fin de engendrar la prole o de cumplir con el débito. Luego no se podrá causar por esto la contaminación del pecado en la prole.

18. La causa particular no induce un efecto universal. Pero el pecado de Adán fue algo particular. Luego no pudo contaminar a toda la naturaleza humana con un pecado.

19. Dice el Señor en Ez 18,4.20: *Todas las almas son mías... el hijo no cargará con la iniquidad del padre.* Pero cargaría con ella si por el pecado del primer hombre resultaran dañados los que nacieran de él. Luego el pecado no se transmite a los descendientes de Adán por causa del pecado de éste.

EN CONTRA está[17]: 1. Se dice en Rom 5,12: *Por un solo hombre entró el pecado en este mundo.* Pero no por imitación[18], ya que así es como entró el pecado en el mundo por el diablo, según aquello de Sab 2,24: *Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo. Y lo imitan*

autem sicut causa secunda, et anima hominis generati sicut effectus ultimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior, et caro nobilior quam anima hominis generati. Quod est inconveniens. Non ergo peccatum potest traduci per originem.

16. Praeterea. Nihil agit nisi in quantum est actu. Sed in semine non est actu peccatum. Non ergo per semen decisum anima infici potest aliquo peccato.

17. Praeterea. Non potest esse idem causa infectionis peccati, et meriti. Sed actus generationis aliquando potest esse meritorius; puta cum aliquis in gratia existens ad uxorem accedit causa generandae prolis vel debiti reddendi. Non ergo ex hoc poterit causari infectio peccati in prole.

18. Praeterea. Causa particularis non inducit effectum universalem. Sed peccatum Adae fuit quiddam particulare. Non ergo potuit inficere totam humanam naturam aliquo peccato.

19. Praeterea. Dominus dicit Ezech. XVIII: «Omnes animae meae sunt; filius non portabit iniquitatem patris». Portaret autem si pro peccato primi hominis hi qui ab eo nascuntur damnarentur. Non ergo peccatum in posteros Adae traducitur propter eius peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. V: «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit». Sed non per imitationem, quia sic per diabolum peccatum in mundum intravit, secundum illud Sap. II: «Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.

---

[15] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.4 (BK 202a11); AVERROES, *In Phys.* 3 comment. 17 (4,92D); ÍD., *In De anima*, comment. 4 (6,137F; Crawford 384).

[16] Cf. S. ALBERTO, *De animalibus* 15 tr.2 c.1 (St. 2,1015ss).

[17] El argumento 1 del *Sed contra* está tomado íntegramente de la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, *Super Rom* 5,12-13: ML 191,1388B-C.

[18] A diferencia de lo que sostenía Pelagio, contra quien escribió AGUSTÍN, *Retract.* 1 c.19; *De pecc. mer. et remiss.* 1 c.9; *Contra Iul.* c.3; *De dono persever.* c.11-12.

*quienes están de su parte.* Luego el pecado deriva del primer hombre a los descendientes por su origen viciado.

2. Dice Agustín, en *De civitate Dei* 14[19], que el primer hombre, depravado por su propia voluntad, engendró hijos depravados. Pero la depravación no se da sino por el pecado. Luego los hijos de Adán contraen el pecado por su origen.

SOLUCIÓN. Hay que decir que los pelagianos negaron que un pecado pueda transmitirse por origen[20]. Pero esto excluye en gran parte la necesidad de redención realizada por Cristo, que parece haber sido sumamente necesaria para abolir la contaminación del pecado que se derivó del primer padre a toda su posteridad, pues dice el Apóstol en Rom 5,18: *Así como por el delito de uno vino la condenación a todos los hombres, así por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de la vida.* Se excluye también[21] la necesidad de bautizar a los niños, lo cual sin embargo es costumbre común de la Iglesia, derivada de los Apóstoles, como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*[22]. Así, pues, hay que decir absolutamente que el primer pecado se transmite por origen del primer padre a los descendientes.

Para verlo con evidencia hay que tener en cuenta que un hombre singular puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto es una persona singular; otro, en cuanto es parte de algún grupo. Y de ambos modos puede pertenecerle un acto: en cuanto es una persona singular, le pertenece aquel acto que realiza por propio arbitrio y por sí mismo;

Imitantur autem illum qui sunt ex parte eius». Ergo per originem vitiatam peccatum a primo homine in posteros derivatur.

2. Praeterea. Augustinus dicit XIV De civitate Dei quod primus homo sponte depravatus genuit filios depravatos. Sed depravatio non fit nisi per peccatum. Ergo filii Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

RESPONDEO. Dicendum quod Pelagiani negaverunt aliquod peccatum per originem posse traduci. Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factae per Christum, quae maxime videtur necessaria fuisse ad abolendum infectionem peccati quod a primo parente in totam eius posteritatem derivata est, dicente Apostolo ad Rom. V quod «sicut per unius delictum processum est in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae». Excluditur etiam necessitas pueros baptizandi, quod tamen communis Ecclesiae consuetudo habet, ab Apostolis derivata, ut Dionysius dicit in Ecclesiastica hierarchia. Et ideo simpliciter dicendum est, quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posteros.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est quaedam persona singularis, alio modo secundum quod est pars alicuius collegii. Et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere: pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit, sed in quantum est pars collegii, potest ad eum

---

[19] Mejor, 13 c.14: ML 41,386; CCL 48,395; CSEL 40-1,632; BAC XVI-XVII 879.

[20] Así lo refieren S. AGUSTÍN, *De haeres.* c.88: ML 42,48, CCL 46,341, BAC XXXVIII 103; PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Rom* 5,12-13: ML 191,1388B-C, tomada de S. AGUSTÍN, *De pecc. mer. et remiss.* 1 c.9 n.9: ML 44,114; CSEL 60,10; BAC IX 212; PSEUDO AGUSTÍN, *Hypog.* prefacio n.3: ML 45,1614; ibíd. 5 c.1 n.1: ML 45,1647.

[21] Por parte de los mismos pelagianos.

[22] C.7 p.3 § 11 (MG 3,568A-B; Dion. 1468ss), como se lee en STO. TOMÁS, *Quodlib.* 3 q.5 a.1.

pero, en cuanto es parte de un grupo, puede pertenecerle algún acto que no realiza por sí mismo ni por propio arbitrio, sino que lo realiza todo el grupo o varios del grupo o el jefe del grupo, así como lo que hace el príncipe de la ciudad se dice que lo hace la ciudad, como dice el Filósofo[23]. Pues un grupo de hombres de este tipo se considera como un solo hombre, de tal manera que diversos hombres constituidos en diversos oficios son como diversos miembros de un solo cuerpo natural, como el Apóstol lo afirma de los miembros de la Iglesia en 1 Cor 12,12. Así pues, toda la multitud de hombres que reciben del primer hombre la naturaleza humana se ha de considerar como un solo grupo, o más bien como un solo cuerpo de un solo hombre. En esta multitud cada hombre, incluso el mismo Adán, puede ser considerado, bien como una persona singular, bien como un miembro de esa multitud que deriva de uno solo por origen natural.

Hay que considerar que al primer hombre, cuando fue formado, le fue dado por Dios un don sobrenatural, a saber, la justicia original, por la cual la razón se sometía a Dios, las fuerzas inferiores a la razón y el cuerpo al alma. Este don no le fue dado al primer hombre sólo como a persona singular, sino como a principio de toda la naturaleza humana, a fin de que ésta derivara por origen de él a sus descendientes. El primer hombre, al pecar por su libre albedrío, perdió este don recibido en la misma condición en que le había sido dado, es decir, para sí y para toda su posteridad. Se sigue, pues, la falta de este don para toda su posteridad, y, así, este defecto se transmite a los descendientes del mismo modo en que se transmite la naturaleza humana; la cual se transmite no según su totalidad, sino según alguna parte de ella, a saber, según la carne, a la que Dios infunde el alma. Y así como el alma infundida por Dios pertenece a la naturaleza humana derivada de Adán por razón de la

pertinere actus aliquis quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii, sicut illud quod princeps civitatis facit dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae I ad Cor. XII. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est. In qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis quae per naturalem originem derivatur ab uno.

Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus igitur huius doni totam eius posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros, quo modo traducitur humana natura. Quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit. Et sic, sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam propter carnem cui coniungitur, ita et defectus praedictus pertinet ad ani-

[23] Aristóteles, *Ethic.* 9 c.9 (Bk 1168b31-32), como refiere Sto. Tomás, *Summa* 1 q.75 a.4 ad 1.

carne a la que se une, así el mencionado defecto pertenece al alma por razón de la carne que se propaga desde Adán, no sólo según la substancia corporal, sino según la razón seminal[24], es decir, no sólo materialmente, sino como de principio activo: así es como el hijo recibe del padre la naturaleza humana.

Si, pues, se considera este defecto transmitido a este hombre por el origen, del modo dicho y en cuanto que este hombre es una persona singular, así tal defecto no puede tener razón de culpa, para lo cual se requiere que sea voluntaria. Pero si se considera a este hombre engendrado como un miembro de toda la naturaleza humana propagada desde el primer padre, como si todos los hombres fueran un solo hombre, así sí tiene razón de culpa, por la voluntariedad de su principio, que es el pecado actual del primer padre. Es como si decimos que el movimiento de la mano para perpetrar un homicidio no tiene razón de culpa, si consideramos la mano en sí misma, ya que la mano necesariamente es movida por otro; pero si lo consideramos en cuanto es parte de todo el hombre que actúa voluntariamente, así sí tiene razón de culpa, porque así sí es voluntario. Así como no se dice que el homicidio sea culpa de la mano, sino culpa de todo el hombre, así un defecto de ese tipo no se dice que sea pecado personal, sino pecado de toda la naturaleza, y sólo pertenece a la persona en cuanto la naturaleza contamina a la persona. Y así como para cometer un pecado intervienen diversas partes del hombre, a saber, la voluntad, la razón, la mano, el ojo y otras por el estilo, y sin embargo se trata de un solo pecado por la unidad del principio, que es la voluntad, de la que deriva la razón de pecado a todos los actos de las partes, así también, por razón del principio, se considera que hay como un solo pecado original en toda la naturaleza humana. Por lo cual dice el Apóstol en Rom 5,12: *En el cual todos pecaron.* La expresión «en

mam propter carnem quae ab Adam propagatur, non solum secundum corpulentam substantiam sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam.

Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus secundum id quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo generatus ut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae, propter voluntarium eius principium quod est actuale peccatum primi parentis. Sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio, si autem consideretur ut est pars totius hominis qui voluntate agit, sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus sed culpa totius hominis, ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae, nec ad personam pertinet nisi in quantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et oculus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur, ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale. Propter quod Apostolus dicit Rom. V: «In quo omnes peccaverunt». Quod secundum Augustinum potest

[24] Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 10 c.20 n.35: ML 34,424; CSEL 28-1,323; BAC XV 1094; como se lee en STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.119 a.2 arg.4.

el cual», según Agustín[25], puede entenderse, bien como «en el primer hombre», bien como «en el pecado del primer hombre», de tal manera que el pecado del primer hombre es como el pecado común de todos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El pecado que se contrae por el origen se dice que es voluntario por razón de su principio, es decir, de la voluntad del primer padre, como queda dicho.

2. Este pecado se sigue a toda la naturaleza humana; por lo cual el sujeto de este pecado es el alma en cuanto es parte de la naturaleza humana. Y así como la naturaleza se transmite, aunque no se transmita el alma, así también el pecado original se transmite aunque no se transmita el alma.

3. La carne no es causa suficiente del pecado actual, pero sí lo es del pecado original, igual que la transmisión de la carne es causa suficiente, aunque material, de la naturaleza humana.

4. A lo que se contrae por el origen no se le debe pena y reproche, si se refiere a la persona, pues así no tiene razón de voluntario; pero, si se refiere a la naturaleza, sí tiene razón de voluntario, como se ha dicho. Y es así como se le debe reproche y pena.

5. El defecto contraído por el origen tiene ciertamente razón de algo existente a partir de otro si se refiere a la persona, pero no si se refiere a la naturaleza: en este caso, es como si procediera de un principio intrínseco.

6. Nuestra carne, en su naturaleza, es buena, pero, en cuanto está privada de la justicia original por el pecado del primer padre, es causa del pecado original.

intelligi: «in quo», scilicet primo homine, vel «in quo», peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium <ratione> sui principii, scilicet voluntatis primi parentis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod istud peccatum consequitur totam naturam humanam; unde subiectum huius peccati est anima secundum quod est pars humanae naturae. Et ideo, sicut humana natura traducitur licet anima non traducatur; ita etiam peccatum originale traducitur licet anima non traducatur.

3. Ad tertium dicendum quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa; sicut et traductio carnis est sufficiens causa, materialiter tamen, humanae naturae.

4. Ad quartum dicendum quod ei quod est per originem contractum, non debetur poena et increpatio si referatur ad personam, quia sic non habet rationem voluntarii; sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii, ut dictum est. Et hoc modo debetur ei increpatio et poena.

5. Ad quintum dicendum quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam: sic enim est quasi a principio intrinseco.

6. Ad sextum dicendum quod caro nostra in sui natura bona est, sed secundum quod est privata originali iustitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum.

---

[25] *De pecc. mer. et remiss.* 1 c.10 n.11 (ML 44,115; CSEL 60,12; BAC IX 216), según dice literalmente PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Rom* 5,12 (ML 191,1389A), como refiere STO. TOMÁS, *In Rom* 5,12.

el cual», según Agustín[25], puede entenderse, bien como «en el primer hombre», bien como «en el pecado del primer hombre», de tal manera que el pecado del primer hombre es como el pecado común de todos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El pecado que se contrae por el origen se dice que es voluntario por razón de su principio, es decir, de la voluntad del primer padre, como queda dicho.

2. Este pecado se sigue a toda la naturaleza humana; por lo cual el sujeto de este pecado es el alma en cuanto es parte de la naturaleza humana. Y así como la naturaleza se transmite, aunque no se transmita el alma, así también el pecado original se transmite aunque no se transmita el alma.

3. La carne no es causa suficiente del pecado actual, pero sí lo es del pecado original, igual que la transmisión de la carne es causa suficiente, aunque material, de la naturaleza humana.

4. A lo que se contrae por el origen no se le debe pena y reproche, si se refiere a la persona, pues así no tiene razón de voluntario; pero, si se refiere a la naturaleza, sí tiene razón de voluntario, como se ha dicho. Y es así como se le debe reproche y pena.

5. El defecto contraído por el origen tiene ciertamente razón de algo existente a partir de otro si se refiere a la persona, pero no si se refiere a la naturaleza: en este caso, es como si procediera de un principio intrínseco.

6. Nuestra carne, en su naturaleza, es buena, pero, en cuanto está privada de la justicia original por el pecado del primer padre, es causa del pecado original.

intelligi: «in quo», scilicet primo homine, vel «in quo», peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium <ratione> sui principii, scilicet voluntatis primi parentis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod istud peccatum consequitur totam naturam humanam; unde subiectum huius peccati est anima secundum quod est pars humanae naturae. Et ideo, sicut humana natura traducitur licet anima non traducatur; ita etiam peccatum originale traducitur licet anima non traducatur.

3. Ad tertium dicendum quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa; sicut et traductio carnis est sufficiens causa, materialiter tamen, humanae naturae.

4. Ad quartum dicendum quod ei quod est per originem contractum, non debetur poena et increpatio si referatur ad personam, quia sic non habet rationem voluntarii; sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii, ut dictum est. Et hoc modo debetur ei increpatio et poena.

5. Ad quintum dicendum quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam: sic enim est quasi a principio intrinseco.

6. Ad sextum dicendum quod caro nostra in sui natura bona est, sed secundum quod est privata originali iustitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum.

---

[25] *De pecc. mer. et remiss.* 1 c.10 n.11 (ML 44,115; CSEL 60,12; BAC IX 216), según dice literalmente PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Rom* 5,12 (ML 191,1389A), como refiere STO. TOMÁS, *In Rom* 5,12.

7. Como se ha dicho, el pecado original, hablando propiamente, es pecado de la naturaleza y no de la persona, si no es por razón de la naturaleza infectada. Ahora bien, el acto de la generación sirve propiamente a la naturaleza, ya que se ordena a la conservación de la especie; pero que la carne esté ya unida al alma pertenece a la constitución de la persona. Y así la carne causa el pecado original más bien en cuanto se considera en el proceso de la generación que en cuanto está ya unida.

8. En aquellos que nacen de la fornicación el origen está doblemente viciado, a saber, por el vicio de la naturaleza, que se transmite desde Adán, y por el vicio de la persona, es decir, del padre generante, de cuyo vicio ninguna contaminación queda en la prole. Pues todo generante transmite el pecado original en cuanto engendra como Adán, no en cuanto engendra como Pedro o Martín, es decir, por lo que tiene de Adán, no por lo que es propio suyo.

9. La corrupción que hay en la carne es ciertamente natural de hecho, pero intencional y virtualmente es moral. Pues por el pecado del primer padre su carne fue despojada de aquella virtualidad gracias a la cual podía ser expulsado el semen por el cual se propagara la justicia original a los demás; y así, la falta de esta virtualidad en el semen es una falta con carácter de corrupción moral y una cierta tendencia a la misma, como decimos que hay una tendencia al color en el aire[26] y que hay una tendencia al alma en el semen[27]. Y por eso hay también en éste una virtualidad para tal infección, como hay en él una virtualidad para producir la naturaleza humana en la prole engendrada.

10. Nada impide que una causa espiritual cause un efecto corporal. Pues Boecio dice, en el libro *De Trinitate*[28], que las formas que están en

7. Ad septimum dicendum quod sicut dictum est, peccatum originale per se loquendo est peccatum naturae non personae nisi ratione naturae infectae. Actus autem generationis proprie deservit naturae, quia ordinatur ad conservationem speciei, sed carnem iam esse animae unitam, pertinet ad constitutionem personae. Et ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis quam prout est iam unita.

8. Ad octavum dicendum quod <in> illis qui nascuntur ex fornicatione est quidem origo dupliciter vitiata, vitio scilicet naturae, quod traducitur ex Adam, et vitio personae, id est patris generantis, ex quo vitio nulla infectio in prole relinquitur. Quilibet enim generans traducit peccatum originale in quantum generat ut Adam, non in quantum generat ut Petrus vel Martinus, id est per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi.

9. Ad nonum dicendum quod corruptio quae est in carne est quidem actus naturalis sed intentione et virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit descindi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur; et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, et quaedam intentio eius, sicut dicimus intentionem coloris esse in aere et intentionem animae esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem infectionem sicut est ibi virtus ad productionem humanae naturae in prole generata.

10. Ad decimum dicendum quod nihil prohibet a causa spirituali causari effectum corporalem. Nam et Boetius dicit in libro De Trinitate quod formae quae sunt in

---

[26] Esta proposición se expone más ampliamente en *De verit.* q.27 a.4 ad 4; *De pot.* q.3 a.7 ad 7.

[27] Cf. ARISTÓTELES, *De gener. animal.* 2 c.1 (BK 735a4-9); S. ALBERTO, *De animal.* 16 tr.1 c.8 (St. 2,1084) y *Super de animal.* 16 q.1 (12,273).

[28] C.2: ML 64,1250D.

la materia vinieron de formas inmateriales; y en nosotros mismos el apetito inferior es movido por la voluntad, a cuyo movimiento sigue la transmutación corporal.

11. La justicia original fue sobreañadida al primer hombre por la liberalidad divina. Pero que a esta alma no le sea dada por Dios no se debe a éste, sino a la naturaleza humana, en la que se halla algo contrario que lo impide.

12. En el semen se halla la corrupción del pecado original no en acto, sino virtualmente, al modo como está en él la naturaleza humana. Y ciertamente esa virtud activa en el semen se encuentra en el espíritu espumoso, como dice Aristóteles en el libro *De generatione animalium*[29], pero no en la materia, que pierde una forma y recibe otra.

13. Como dice Dionisio en *De divinis nominibus,* cap. 4[30], el bien proviene de la causa total e íntegra, pero el mal proviene también de los defectos singulares. Y así, el defecto que hay en el cuerpo basta para suprimir la integridad de la naturaleza humana.

14. La carencia de la visión divina compete a alguien de dos modos: en primer lugar, por no tener en sí aquello por donde pueda llegar a la visión divina. Y así, la carencia de la visión divina competería a aquel que se encuentra con solas sus dotes naturales, incluso sin el pecado; en este caso, la carencia de la visión divina no es pena, sino defecto consiguiente a toda naturaleza creada, ya que ninguna criatura puede llegar por sus dotes naturales a la visión divina. En segundo lugar, puede competerle a alguien la carencia de la visión divina en cuanto que tiene en sí algo por lo cual se le deba el carecer de la visión divina, y de este modo la carencia de la visión divina es pena tanto del pecado original como del actual.

materia venerunt a formis quae sunt sine materia; et in nobis ipsis a voluntate movetur inferior appetitus, ad cuius motum sequitur transmutatio corporalis.

11. Ad undecimum dicendum quod originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina. Sed quod huic animae non detur a Deo, non est ex parte eius, sed ex parte humanae naturae in qua invenitur contrarium prohibens.

12. Ad duodecimum dicendum quod in semine est corruptio originalis peccati, non actu sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura. Quae quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in libro De generatione animalium, non autem in materia, quae amittit unam formam et recipit aliam.

13. Ad tertium decimum dicendum quod sicut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, bonum contingit ex tota integra causa, sed malum provenit etiam ex singularibus defectibus. Et ideo defectus qui est ex parte corporis, sufficit ad integritatem humanae naturae tollendam.

14. Ad quartum decimum dicendum quod carentia divinae visionis dupliciter competit alicui: uno modo sic quod non habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire. Et sic carentia divinae visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato: sic enim carentia divinae visionis non est poena sed defectus consequens omnem naturam creatam, quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinae visionis hoc modo ut habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione divina, et sic carentia visionis divinae est poena et originalis et actualis peccati.

---

[29] ARISTÓTELES, *De gen. animal.* 2 c.3 (BK 736b29ss); cf. S. ALBERTO, *De animal.* 16 tr.1 c.13 (St. 2,1097ss).

[30] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 30: MG 3,729C; Dion. 298.

15. La causa es doble: una principal, que actúa por la propia forma, y ésta es más noble que el efecto, en cuanto que es causa. Otra es la causa instrumental, que no actúa por la propia forma, sino en cuanto es movida por otro; y ésta no tiene por qué ser más noble que el efecto, como la sierra no es más noble que la casa. Y éste es el modo como el semen carnal es causa de la naturaleza humana en la prole, así como de la culpa original en su alma.

16. Un agente está en acto de muchas maneras: una, según su propia forma, que o bien contiene la forma del efecto según la semejanza de la especie, como el fuego genera el fuego, o bien según su virtualidad solamente, como el sol genera el fuego. Otra manera, en cuanto movido por otro; y así el instrumento actúa como un ente en acto. Y así también el semen está en acto, en cuanto que en él está el movimiento y la intención del alma generante, según dice el Filósofo en el libro *De generatione animalium*[31]. Y de ahí le viene la virtualidad de causar tanto la naturaleza humana como el pecado original.

17. Un hombre justo que se acerca a su esposa merece según lo que le es propio. Y no es así como transmite el pecado original, sino según lo que tiene de Adán, como se ha dicho más arriba[32].

18. Adán, en cuanto fue principio de toda la humana naturaleza, lo fue en calidad de causa universal, y así por su acto se corrompió toda la naturaleza humana que se propaga por él.

19. El pecado del primer hombre es en cierto modo pecado común de toda la naturaleza humana, como se ha dicho[33]. Y así, cuando alguien es castigado por el pecado del primer padre no es castigado por el pecado de otro, sino por su propio pecado.

15. Ad quintum decimum dicendum quod duplex est causa: una principalis, quae agit per propriam formam; et haec est nobilior quam effectus, in quantum est causa. Alia est causa instrumentalis, quae non agit per formam propriam, sed in quantum est mota ab alio; et hanc non oportet nobiliorem esse effectu, sicut serra non est nobilior quam domus. Hoc autem modo semen carnale est causa naturae humanae in prole, et etiam culpae originalis in anima eius.

16. Ad sextum decimum dicendum quod aliquod agens est in actu multipliciter: uno modo secundum propriam formam, quae vel continet formam effectus secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem, vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo secundum motum ab alio: et hoc modo instrumentum agit ut ens actu. Et sic etiam semen est actu, in quantum in eo est motus et intentio animae generantis, secundum Philosophum in libro De generatione animalium; et ex hoc habet virtutem causandi et humanam naturam et originale peccatum.

17. Ad septimum decimum dicendum quod aliquis vir iustus accedendo ad uxorem meretur secundum id quod est proprium sibi. Et sic non transmittit peccatum originale, sed secundum id quod habet ab Adam, ut supra dictum est.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod Adam in quantum fuit principium humanae naturae habuit rationem causae universalis, et ita per eius actum corrupta est tota humana natura, quae ab eo propagatur.

19. Ad undevicesimum dicendum quod peccatum primi hominis est quodammodo commune peccatum totius humanae naturae, ut dictum est. Et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius sed pro peccato suo.

---

[31] ARISTÓTELES, *De gen. animal.* 2 c.3 (Bk 736b29ss); cf. S. ALBERTO, *De animal.* 16 tr.1 c.3 (St. 2,1097ss) y *Quaest. super De animal.* 16 q.3 (col. XII 275).

[32] Ad 8.

[33] En la solución.

## ARTÍCULO 2

## ¿Qué es el pecado original?[34]

I. ARGUMENTOS por los que parece que el pecado original es la *concupiscencia:*

1. Dice Agustín en el libro *De baptismo parvulorum*[35]: *Adán, además del ejemplo que dio a imitar, también por la oculta corrupción de su concupiscencia carnal corrompió en sí a todos los que habrían de provenir de su estirpe.* Por eso dice correctamente el Apóstol (Rom 5,2): *En quien todos pecaron.* Pero el pecado original está en aquel en quien todos pecaron, como ya se dijo[36]. Luego el pecado original es la concupiscencia.

2. Anselmo dice en el libro *De conceptu virginali*[37]: *Fue hecho de tal manera que no debiera sentir la concupiscencia desordenada.* Pero, como dice en el mismo libro[38], el pecado existe no sólo cuando el hombre no tiene lo que debe tener, sino también cuando tiene lo que no debiera tener. Luego la concupiscencia contraída es el pecado original.

3. Agustín dice en el libro *Retractationum*[39] que la culpa de la concupiscencia se disuelve en el bautismo. Pero propiamente lo que se disuelve en el bautismo es la culpa del pecado original. Luego la concupiscencia es el pecado original.

EN CONTRA está: 1. Damasceno dice en el libro 2[40] que el pecado proviene de que alguien se desvía de lo que es conforme a la naturaleza hacia aquello que es contra la naturaleza; de donde se sigue que el

### ARTICULUS SECUNDUS

Secundo quaeritur quid sit peccatum originale.

I. Et videtur quod sit concupiscentia.

1. Dicit enim Augustinus in libro De baptismo parvulorum: «Adam praeter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos»: unde Apostolus recte ait: «In quo omnes peccaverunt». Sed peccatum originale est in quo omnes peccaverunt, ut dictum est. Ergo peccatum originale est concupiscentia.

2. Praeterea. Anselmus dicit in libro De conceptu virginali: «Sic factus est ut inordinatam concupiscentiam sentire non deberet». Sed sicut in eodem libro dicit, peccatum est non solum cum non habet homo quod debet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere. Ergo concupiscentia contracta est peccatum originale.

3. Praeterea. Augustinus dicit in libro Retractationum quod concupiscentiae reatus in baptismate solvitur. Sed proprie solvitur in baptismo reatus originalis peccati. Ergo concupiscentia est originale peccatum.

SED CONTRA. 1. Damascenus dicit in II libro quod peccatum est ex eo quod aliquis avertitur ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam; ex

---

[34] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.3; *Summa* 1-2 q.82 a.1 y 3.

[35] S. AGUSTÍN, *De bapt. parv.* (i.e. *De pecc. mer. et rem.*) 1 c.9 n.10 (ML 44,115; CSEL 60,11; BAC IX 14), según PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.30 c.10 n.1.

[36] *Supra* a.1.

[37] Mejor, *De concord. praesc. et praed.* q.3 c.7: ML 158,530C; Schmitt II 274.

[38] S. ANSELMO, mejor, *Cur Deus homo?* 1 c.24: ML 158,397A; Schmitt II 92; BAC I 816.

[39] S. AGUSTÍN, *Retract.* 1 c.15 n.2: ML 32,609; CSEL 36,73; BAC XL 701.

[40] S. JUAN DAMASCENO, *De fide* 2 c.30: MG 94,976A; Bet 162; véase también ibíd. 4 c.20: MG 94,1196C; Bet 356.

pecado es contra la naturaleza. Pero la concupiscencia es algo natural, pues la naturaleza se la enseña a todos los animales[41]. Luego la concupiscencia no es el pecado original.

2. Alguien podría decir que la concupiscencia es natural a la naturaleza corrompida, no a la naturaleza creada.—Pero en contra hay que decir que la concupiscencia es acto propio de la potencia concupiscible. Ahora bien, el apetito concupiscible es natural incluso a la naturaleza creada. Luego también lo es la concupiscencia.

3. Ningún pecado se orienta al bien y al mal. Pero la concupiscencia se orienta al bien, por ejemplo a la sabiduría, y también al mal, por ejemplo al robo. Luego la concupiscencia, de suyo, no es el pecado original.

4. La concupiscencia designa un hábito o un acto. Pero, en cuanto designa un acto, es pecado actual, no original, y, en cuanto designa un hábito, no puede ser pecado original, porque el hábito adquirido en algún hombre por sus propios actos malos no es pecado, ya que, de lo contrario, pecaría continuamente y continuamente desmerecería; y así, mucho menos recibe el nombre de pecado la concupiscencia habitual causada en este hombre por el acto del primer padre. Así, pues, la concupiscencia no es en modo alguno el pecado original.

5. Todo hábito es o natural o adquirido o infuso. Pero el pecado original no es hábito natural, porque según Dionisio, en el capítulo 4 *De divinis nominibus*[42], nada inherente a alguna cosa según la naturaleza es malo para ella. Tampoco es hábito adquirido, porque los hábitos adquiridos son causados por actos, como se desprende de lo dicho por el Filósofo en II *Ethicorum*[43], mientras el pecado original no se adquiere por actos, sino que se contrae por el origen. Ni es tampoco hábito infuso,

quo habetur quod peccatum est contra naturam. Sed concupiscentia est naturalis: hanc enim natura omnia animalia docuit. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Sed dicebat quod concupiscentia est naturalis secundum naturam corruptam, non autem secundum naturam institutam.—Sed contra. Concupiscentia est proprius actus potentiae concupiscibilis. Sed vis concupiscibilis est naturalis etiam secundum naturam institutam. Ergo etiam concupiscentia.

3. Praeterea. Nullum peccatum se habet ad bonum et ad malum. Sed concupiscentia est et boni, puta sapientiae, et mali, puta rapinae. Ergo concupiscentia de se non est peccatum originale.

4. Praeterea. Concupiscentia nominat vel habitum, vel actum. Sed secundum quod nominat actum est peccatum actuale, non originale: secundum autem quod nominat habitum non potest esse peccatum originale, quia habitus in aliquo homine acquisitus ex propriis eius actibus malis non est peccatum, alioquin continue peccaret et continue demereretur: et sic multo minus habitualis concupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati. Nullo igitur modo concupiscentia est originale peccatum.

5. Praeterea. Omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis, quia secundum Dionysium IV cap. De divinis nominibus, nihil quod inest alicui secundum naturam est ei malum; similiter etiam nec est habitus acquisitus, quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per Philosophum in II Ethicorum, peccatum autem originale non acquiritur ex actibus sed trahitur per originem; similiter etiam non est habitus infusus, quia talium habituum

[41] Cf. *Dig.* 1 tit.1 lege 1 (Mommsen 1); *Inst.* 1 tit.2 lege 1 (Krueger 1).
[42] § 25: MG 3,728B; Dion. 287.
[43] Aristóteles, *Ethic.* II 1 (Bk 1103a18ss).

porque la causa de tales hábitos es sólo Dios que obra en el interior del alma, y por tanto no puede ser causa del pecado. De ningún modo, pues, el pecado original es la concupiscencia habitual.

6. Según la común opinión de los teólogos[44], en los buenos el hábito precede al acto, porque el hábito es infundido por Dios y el acto procede de nosotros, mientras que en los malos el acto precede al hábito. Si, pues, el pecado original fuera la concupiscencia habitual, se seguiría que los actos malos, que son pecados actuales, precederían al pecado original, lo cual es inconveniente.

7. El pecado original se considera como el estímulo de todo pecado[45]. Pero los pecados no sólo son causados por la concupiscencia, sino por la malicia o la ignorancia, como se ha visto más arriba[46]. Luego el pecado original no es la concupiscencia.

8. Si la concupiscencia es el pecado original, eso le viene, o por su propia esencia, y entonces, al permanecer la concupiscencia después del bautismo, no se perdonaría el pecado original, lo cual es inconveniente; o le viene por alguna otra cosa añadida, y así más bien sería esa otra cosa añadida el pecado original. Luego el pecado original no es la concupiscencia.

9. El accidente es causado por los principios del sujeto. Pero el sujeto del pecado original es el alma, y la causa de la concupiscencia no es el alma, sino la carne. Luego la concupiscencia no es el pecado original.

10. Parece que la concupiscencia es el pecado original sobre todo en cuanto que implica la necesidad de desear. Pero esta necesidad puede

solus Deus est causa intus in anima operans, qui tamen non potest esse causa peccati. Nullo ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.

6. Praeterea. Secundum communem theologorum sententiam in bonis habitus praecedit actum, quia habitus infusus est a Deo, actus autem est a nobis, in malis autem actus praecedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia sequeretur quod mali actus qui sunt peccata actualia praecederent peccatum originale. Quod est inconveniens.

7. Praeterea. Peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati. Sed peccata non solum causantur ex concupiscentia sed etiam per malitiam vel ignorantiam, ut in superioribus habitum est. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

8. Praeterea. Si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam, et sic remanente concupiscentia post baptismum non esset solutum peccatum originale; quod est inconveniens. Aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adiunctum, et sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale est concupiscentia.

9. Praeterea. Accidens causatur ex principiis subiecti. Sed peccati originalis subiectum est anima, concupiscentiae autem causa non est anima, sed caro. Ergo concupiscentia non est originale peccatum.

10. Praeterea. Concupiscentia maxime videtur esse originale peccatum secundum quod importat necessitatem concupiscendi. Sed haec necessitas dupliciter intelligi potest:

---

[44] Opinión que se refiere a la definición de virtud tomada de San Agustín por el Maestro de las Sentencias: «la virtud es, como dice Agustín, la buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente y de la que nadie usa mal, y que es actuada sólo por Dios en el hombre». *Sent.* 2 d.27 c.1 n.1; véase S. AGUSTÍN, *De lib. arb.* 2 c.19 n.50 (ML 32,1268; CCL 29,271; CSEL 74,85), como se lee en STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.55 a.4 sed c.

[45] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.30 c.8.

[46] Q.3 a.7 y 12.

entenderse de dos maneras: una, en cuanto necesidad de consentir a los movimientos de la concupiscencia, la cual necesidad no puede llamarse pecado original, ya que no permanece después del bautismo, mientras el pecado original permanece como acto y desaparece como culpa[47]. Otra es la necesidad de sentir los movimientos de la concupiscencia, pero tampoco esto puede ser el pecado original. Pues sería pecado original o por sí misma o por alguna otra cosa. Si lo fuera por sí misma, al permanecer tal necesidad después del bautismo, se seguiría que el pecado original permanece después del bautismo; si lo fuera por alguna otra cosa, a saber, por la carencia de la justicia original, tampoco esto parece posible, ya que la necesidad de sentir tales movimientos es al pecado original lo que el sentir en acto es al pecado actual; ahora bien, sentir en acto los movimientos de la concupiscencia no es pecado actual porque se le añada la carencia de gracia, ya que, de lo contrario, en aquellos que se encuentran sin gracia cualquier movimiento de la concupiscencia sería pecado; lo cual es manifiestamente falso, puesto que a veces resisten a los movimientos de la concupiscencia por la razón natural. Luego tampoco la necesidad de sentir tales movimientos es pecado original porque lleve añadida la carencia de justicia original. Y así, en modo alguno la concupiscencia es el pecado original.

11. Si la concupiscencia es el pecado original, o lo es esencialmente o causalmente. Esencialmente no, porque la concupiscencia es causa del pecado original según Agustín[48], y la causa está fuera de la esencia de la cosa. Pero tampoco lo es causalmente, ya que la causa precede al efecto, y la concupiscencia no precede a la carencia de la justicia original, en la cual consiste principalmente la razón del pecado original, sino que más bien la sigue. De ningún modo es, pues, la concupiscencia el pecado original.

uno modo ut sit necessitas consentiendi motibus concupiscentiae; quae quidem necessitas non potest dici peccatum originale, quia non manet post baptismum, original autem manet actu et transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiae motus, sed nec hoc potest esse originale peccatum. Aut enim esset originale peccatum propter se ipsam aut propter aliud. Si propter se ipsam, cum talis necessitas maneat post baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post baptismum; si autem propter aliud, scilicet propter carentiam originalis iustitiae, nec hoc videtur esse possibile, quia necessitas sentiendi huiusmodi motus se habet ad peccatum originale sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale, sentire autem in actu motus concupiscentiae non est peccatum actuale propter hoc quod adiungitur ei carentia gratiae, alioquin in istis qui sunt sine gratia quilibet motus concupiscentiae esset peccatum. Quod patet esse falsum, cum quandoque per rationem naturalem concupiscentiae motibus resistant. Neque ergo necessitas sentiendi huiusmodi motus est peccatum originale propter carentiam originalis iustitiae adiunctam; et sic nullo modo concupiscentia est originale peccatum.

11. Praeterea. Si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc est essentialiter, aut causaliter. Sed non essentialiter, quia concupiscentia est causa originalis peccati secundum Augustinum, causa autem est extra essentiam rei; similiter autem neque causaliter, quia causa praecedit effectum, concupiscentia autem non praecedit carentiam originalis iustitiae, in qua maxime consistit ratio originalis peccati, sed magis ex ea sequitur. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

---

[47] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.32 c.1 n.6, tomado de S. AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1 c.26 n.29: ML 44,430; CSEL 42,241.

[48] Cf. S. AGUSTÍN, por ejemplo *Contra Iulianum* 5 c.3 n.8: ML 44,787; BAC XXXV 754.

12. Así como en el estado de naturaleza corrompida el apetito concupiscible repugna a la razón, así ocurre también con el apetito irascible. Luego no debe llamarse pecado original más a la concupiscencia que a la ira.

II. ARGUMENTOS por los que se mostraba que el pecado original es la *ignorancia:*

1. Dice Anselmo en el libro *De praedestinatione*[49] que a la naturaleza humana se le imputa como pecado original la impotencia para alcanzar la justicia y para entenderla. Pero la impotencia para entender pertenece a la ignorancia. Luego el pecado original es la ignorancia.

2. Se dice en el mismo libro[50] que la disminución de la belleza de la naturaleza humana se atribuye al pecado. Pero la belleza de la naturaleza humana consiste sobre todo en el esplendor de la ciencia. Luego parece que el pecado original que se atribuye a la naturaleza humana es la disminución de la ciencia, es decir, la ignorancia.

3. Hugo de San Víctor[51] dice que el vicio que contrajimos al nacer está en la mente por la ignorancia y en la carne por la concupiscencia. Pero ese vicio es el pecado original. Luego el pecado original no es más la concupiscencia que la ignorancia.

EN CONTRA está: 1. La ignorancia es cosa distinta que la concupiscencia y no está en el mismo sujeto. Ahora bien, una misma cosa no se da en géneros diversos ni en sujetos diversos. Luego el pecado original, si es la concupiscencia, no puede ser la ignorancia.

2. Así como el entendimiento padece defectos por causa del pecado original, así también las facultades inferiores, como la generativa y el

12. Praeterea. sicut in statu naturae corruptae concupiscibilis repugnat rationi, ita et irascibilis. Ergo non magis debet dici concupiscentia originale peccatum quam ira.

II. ITEM ostendebatur quod peccatum originale sit ignorantia.

1. Dicit enim Anselmus in libro De praedestinatione quod humanae naturae imputatur ad peccatum originale impotentia iustitiam habendi et eam intelligendi. Sed impotentia intelligendi pertinet ad ignorantiam. Ergo peccatum originale est ignorantia.

2. Praeterea. In eodem libro dicitur, quod minoratio pulchritudinis humanae naturae imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae. Ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanae naturae sit minoratio scientiae, scilicet ignorantia.

3. Praeterea. Hugo de sancto Victore dicit quod vitium quod nascendo contraximus est per ignorantiam in mente et per concupiscentiam in carne. Sed huiusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam ignorantia.

SED CONTRA. 1. Ignorantia est aliud a concupiscentia, nec est in eodem subiecto. Sed idem non est in diversis generibus nec in diversis subiectis. Ergo originale peccatum cum sit concupiscentia, non potest esse ignorantia.

2. Praeterea. Sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum, ita et inferiores vires, ut generativa, et etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia, quae est

---

[49] S. ANSELMO, *De concord. praesc. et praed.* q.3 c.7: ML 158,529D; Schmitt II 273; BAC II 260.

[50] Ibíd., q.3 c.7 (ML 158,530A; Schmitt II 273).

[51] HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis* I pars 7 c.28: ML 176,299A.

mismo cuerpo. Si, pues, la ignorancia, que es defecto del entendimiento, se considera que es el pecado original, por la misma razón se ha de decir de todos los defectos de las facultades inferiores e incluso del mismo cuerpo; lo cual parece inconveniente.

III. ARGUMENTOS por los que se mostraba que el pecado original es la *carencia de la justicia original:*

1. Anselmo argumenta así en el libro *De conceptu virginali*[52]: todo pecado es injusticia, y en consecuencia excluye algún tipo de justicia. Pero el pecado original no excluye más justicia que la original. Luego el pecado original es la carencia de la justicia original.

EN CONTRA está: 1. Se considera culpa a la privación de la gracia santificante. Pero la justicia original no incluye la gracia santificante, pues el primer hombre fue creado en la justicia original, no en la gracia santificante, como parece decir el Maestro en el II de las *Sentencias*[53]. Luego la carencia de justicia original no tiene razón de pecado.

2. La justicia original no se restituye por el bautismo, pues todavía las facultades inferiores se rebelan contra la razón. Si, pues, el pecado original fuera la carencia de justicia original, se seguiría que el pecado original no se perdonaría por el bautismo; lo cual es herético[54].

3. El sujeto debe figurar en la definición del accidente[55]. Pero, cuando se dice que el pecado original es carencia de la justicia original, no se hace mención del sujeto. Luego la asignación es insuficiente.

4. Así como la justicia original desaparece por el pecado original, así la gracia desaparece por el pecado actual. Pero la carencia de gracia

defectus intellectus, ponatur esse peccatum originale, pari ratione et omnes defectus inferiorum virium et etiam ipsius corporis. Quod videtur inconveniens.

III. ITEM, ostendebatur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiae.

1. Anselmus enim sic argumentatur in libro De conceptu virginali: omne peccatum est iniustitia, et per consequens excludit aliquam iustitiam; sed peccatum originale non excludit aliam iustitiam quam originalem: ergo originale peccatum est carentia originalis iustitiae.

SED CONTRA. 1. Culpa dicitur per privationem gratiae gratum facientis. Sed originalis iustitia non includit gratiam gratum facientem, quia in originali iustitia primus homo conditus fuit, non autem in gratiam gratum faciente, ut videtur per Magistrum in II Sententiarum. Ergo carentia originalis iustitiae non constituit rationem peccati.

2. Praeterea. Originalis iustitia non restituitur per baptismum, quia adhuc vires inferiores rationi rebellant. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis iustitiae, sequeretur quod peccatum originale non solveretur per baptismum. Quod est haereticum.

3. Praeterea. Subiectum debet poni in definitione accidentis. Sed cum dicitur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiae, non fit ibi mentio de subiecto. Ergo assignatio est insufficiens.

4. Praeterea. Sicut originalis iustitia tollitur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale. Sed carentia gratiae non est ipsum peccatum actua-

---

[52] C.24: ML 158,458C; Schmitt II 167.

[53] *Sent.* 2 d.24 c.1 n.2ss; véase también *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.492 (p.689).

[54] Cf. GENADIO, *Lib. de eccl. dogm.* c.34: ML 58,989A.

[55] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 4 (BK 1030b14ss) y AVERROES, *In Metaph.* VII comm.18 (VIII 167E), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *De verit.* q.3 a.7 arg.2.

no es el pecado actual mismo, sino efecto de él. Luego tampoco la carencia de la justicia original es el pecado original mismo.

IV. ARGUMENTOS que mostraban que el pecado original es *pena y culpa*[56]:

1. Sobre aquel salmo *Bendijiste, Señor, a tu tierra* (84,2) dice la Glosa[57] que lo que contrajimos en Adán es pena y culpa. Pero eso es precisamente el pecado original. Luego el pecado original es pena y culpa.

2[58]. Ambrosio[59] dice que el vicio o pena corrompe a la naturaleza, y la culpa ofende a Dios. Pero el pecado original hace ambas cosas. Luego es culpa y pena.

EN CONTRA está: 1. Hugo de San Víctor[60] dice que el pecado original es una enfermedad mortal, a la que sigue la necesidad concupiscente. Pero la enfermedad designa una pena. Luego el pecado original es solamente pena.

2[61]. Hablando del pecado original, Anselmo[62] lo compara a la servidumbre que padecen algunos por el pecado del padre que pecó con un crimen de lesa majestad. Pero tal servidumbre es sólo pena. Luego el pecado original es sólo pena.

3. Agustín dice en el XV[63] *De civitate Dei* que el pecado original es debilidad de la naturaleza. Pero la debilidad designa una pena. Luego el pecado original es sólo pena.

le, sed effectus eius. Ergo neque carentia originalis iustitiae est ipsum peccatum originale.

IV. ITEM, ostendebatur quod peccatum originale sit poena et culpa.

1. Quia super illum Psalmum «Benedixisti Domine terram tuam» dicit Glossa quod id quod contrahimus ab Adam, est poena et culpa. Hoc autem est peccatum originale. Ergo peccatum originale est poena et culpa.

2. Praeterea. Ambrosius dicit quod vitium sive poena naturam corrumpit, culpa Deum offendit. Sed originale peccatum facit utrumque. Ergo est et culpa et poena.

SED CONTRA. 1. Hugo de S. Victore dicit quod peccatum originale est mortalis infirmitas, quam consequitur concupiscendi necessitas. Sed infirmitas nominat poenam. Ergo peccatum originale est poena tantum.

2. Praeterea. Anselmus loquens de peccato originali comparat ipsum servituti quam patiuntur aliqui pro peccato patris qui peccavit crimine laesae maiestatis. Sed talis servitus est poena tantum. Ergo peccatum originale est poena tantum.

3. Praeterea. Augustinus dicit in XV De civitate Dei quod peccatum originale est languor naturae. Sed languor nominat poenam. Ergo peccatum originale est poena tantum.

---

[56] El mismo argumento se encuentra en la *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.221 (p.235).
[57] Glosa de Pedro Lombardo a ese lugar (ML 191,795D).
[58] El mismo argumento se encuentra en la *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.221 (p.235).
[59] S. AMBROSIO, *Apologia David altera*, c.3 n.19: ML 14,893B (935A).
[60] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* I pars 7 c.31: ML 176,302A.
[61] Casi el mismo argumento se encuentra en la *Summa fr. Alexandri* 2-2 arg.1 n.221 (p.235).
[62] *De conceptu virg.* c.28: ML 158,462A; Schmitt II 171.
[63] Mejor, *De civ. Dei* XIV c.19: ML 41,427; CCL 48,442; CSEL 40-2,42; BAC XVI-XVII 969.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la verdad de esta cuestión se puede percibir a partir de lo dicho más arriba[64]. Pues ya se dijo que el pecado original es de esta o de aquella persona en cuanto considerada como una parte de la multitud derivada de Adán, como si fuese un miembro de un único hombre. También se dijo[65] que en un único hombre pecador hay un único pecado, en cuanto ese pecado se refiere al todo y al primer principio del pecado, aunque la ejecución del pecado la lleven a cabo diversos miembros. Así, pues, el pecado original en este hombre o en aquél no es otra cosa que lo que está en él por origen del pecado del primer padre, como el pecado en la mano o en el ojo no es otra cosa que lo que está en la mano o en el ojo por la moción del primer principio pecador, que es la voluntad, aunque en un caso la moción venga por origen natural y en otro por el imperio de la voluntad. Aquello que afecta a la mano por el pecado de un hombre singular es un cierto efecto e impresión del primer movimiento desordenado, que residía en la voluntad, por lo que ha de reflejar su semejanza. Y el movimiento desordenado de la voluntad es la conversión hacia algo temporal fuera del orden al fin debido; el cual desorden es aversión del bien inmutable, y esto es lo cuasi formal, aquello lo cuasi material, pues la razón formal del acto moral se toma por comparación al fin. Por eso, lo que pertenece a la mano por el pecado de un hombre no es otra cosa que la aplicación de éste a algún efecto fuera de un determinado orden a la justicia. Pero si el movimiento de la voluntad alcanza a algo que no es susceptible de pecado, por ejemplo una lanza o una espada, no decimos que allí se dé pecado, si no es virtualmente y a modo de efecto, es decir, en cuanto la lanza o la espada son movidas por el acto del pecado y consuman el efecto del pecado, y no que la lanza misma o la espada peque, pues no son algo perteneciente al hombre que peca, como lo son la mano o el ojo.

RESPONSIO. Dicendum, quod veritas huius quaestionis accipi potest ex his quae supra dicta sunt. Dictum est enim supra quod peccatum originale est huius personae vel illius prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic igitur peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis, sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas, licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate, unde oportet quod eius similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem; quae quidem inordinatio est aversio ab incommutabili bono, et hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale: nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Unde et id quod ad manum pertinet de peccato unius hominis <nihil est aliud> quam applicatio eius ad aliquem effectum sine aliquo ordine iustitiae. Iam vero si motus voluntatis pervenit ad aliquod quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum nisi virtualiter et per modum effectus, in quantum scilicet lancea vel gladius movetur per actum peccati et perficit peccati effectum, non quod ipsa lancea vel gladius peccet, quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus vel oculus.

[64] A.1.
[65] Ibíd.

Así, pues, en el pecado del primer padre hubo algo formal, a saber, la aversión respecto del bien inmutable, y algo material, a saber, la conversión al bien mudable[66]. En cuanto abandonó el bien inmutable, perdió el don de la justicia original, y en cuanto se volvió desordenadamente al bien mudable, las facultades inferiores, que debían elevarse a la razón, derivaron hacia las cosas inferiores. Y así también, en aquellos que proceden de su estirpe, la parte superior del alma carece del debido orden a Dios, que existía por la justicia original, y las facultades inferiores no se someten a la razón, sino que se vuelven a las cosas inferiores según su propio impulso, y el mismo cuerpo tiende a la corrupción según la inclinación de los contrarios de los cuales está compuesto[67]. Pero la parte superior del alma y también algunas de las facultades inferiores que están bajo la voluntad y pueden obedecerla reciben esta secuela del primer pecado según la razón de culpa, ya que estas partes son susceptibles de culpa. Pero las facultades inferiores que no están sometidas a la voluntad, a saber, las potencias del alma vegetativa, y el mismo cuerpo, reciben esa secuela según la razón de pena, no según la razón de culpa, si no es quizá virtualmente, en cuanto que tal pena, consecuencia del pecado, produce pecado en la medida en que la facultad generativa, por decisión del semen corporal[68], actúa transmitiendo el pecado original junto con la naturaleza humana.

Pero, entre las facultades superiores que reciben el defecto transmitido por origen según la razón de culpa, hay una que mueve a todas las demás, a saber, la voluntad[69], mientras todas las otras son movidas a sus propios actos por ella. Y siempre lo que pertenece al agente y al que

Sic igitur in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis iustitiae amisit, ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora. Sic igitur et in his quae ex eius stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum, et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur. Sed superior pars animae et etiam quaedam inferiorum virium quae sunt sub voluntate et ei natae sunt obedire, recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae: sunt enim culpae susceptivae huiusmodi partes. Sed inferiores vires quae non subduntur voluntati, scilicet potentiae animae vegetabilis, et etiam ipsum corpus, suscipit huiusmodi sequelam secundum rationem poenae, non secundum rationem culpae nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi poena peccatum consequens peccati est productiva, secundum quod vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura.

Sed inter superiores vires quae suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpae, una est quae omnes alias movet, scilicet voluntas, omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et moventis

---

[66] Cf. S. AGUSTÍN, *De lib. arb.* 1 c.16 n.35 (ML 32,1240; CCL 29,235; CSEL 74,35; BAC III 306); ibíd. 3 c.1 n.1 (ML 32,1269; CCL 29,274; CSEL 74,89; BAC III 402).

[67] Cf. ARISTÓTELES, *De longitudine et brevitate vitae* c.3 (Bk 465b1ss); S. ALBERTO, *De morte et vita* tr.2 c.2.

[68] Cf. S. ALBERTO, p. ej. *De animalibus* XV tr.2 c.1 (St II 1015ss).

[69] Cf. PSEUDO-ANSELMO, i. e. EADMERUS, *De similitudinibus* c.2: ML 159,605C, como se dice p. ej. en STO. TOMÁS, *De verit.* q.22 a.12 sed c. 1.

mueve es lo cuasi formal, mientras lo que pertenece al móvil y al paciente es lo cuasi material. Y así, puesto que la carencia de la justicia original se refiere a la voluntad, mientras que a las facultades inferiores movidas por la voluntad se refiere la proclividad a apetecer desordenadamente, la cual puede llamarse concupiscencia, se sigue que el pecado original en este hombre o en aquél no es otra cosa que la concupiscencia con la carencia de la justicia original, de tal manera que la carencia de la justicia original es lo cuasi formal en el pecado original, mientras la concupiscencia es lo cuasi material; así como en el pecado actual la aversión del bien inmutable es lo cuasi formal, y la conversión al bien mudable es lo cuasi material. Por lo cual se puede entender que en el pecado original el alma es aversa y conversa como en el pecado actual el acto es, por así decir, averso y converso.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE I. Hay que conceder, pues, las razones por las que se prueba que el pecado original es la concupiscencia [1-3].

En cambio, respecto a lo que se objetaba en contra de esto hay que decir: 1. Algo puede ser natural al hombre de dos maneras: la primera, en cuanto es animal, y así le es natural que el apetito concupiscible tienda a lo sensiblemente deleitable en general; la segunda, en cuanto es hombre, es decir, animal racional, y así le es natural que el apetito concupiscible tienda a lo sensiblemente deleitable según el orden de la razón. Luego la concupiscencia, por la cual el apetito concupiscible tiende a inclinarse hacia lo sensiblemente deleitable al margen del orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto hombre; y así pertenece al pecado original.

2. Así como el apetito concupiscible le es natural al hombre según su naturaleza creada, así también le es natural que se someta a la razón,

est sicut formale, quod autem est ex parte mobilis et patientis est sicut materiale. Et ideo, cum carentia originalis iustitiae se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiae, ita tamen quod carentia originalis iustitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale; sicut et in peccato actuali aversio ab incommutabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile bonum est quasi materiale: ut sic intelligatur in peccato originali anima aversa et conversa sicut in peccato actuali actus, ut ita dicam, aversus et conversus.

I. Concedendae sunt ergo rationes quibus probatur quod originale peccatum sit concupiscentia.

1. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciebantur dicendum quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter: uno modo in quantum est animal, et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum communiter loquendo; alio modo in quantum est homo, id est animal rationale, et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo per quam prona est vis concupiscibilis ut feratur in delectabile sensus praeter ordinem rationis, est contra naturam hominis in quantum est homo; et ita pertinet ad peccatum originale.

2. Ad secundum dicendum quod sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam institutam; ita et quod subdatur rationi est ei naturale, secundum

según lo dicho por el Filósofo[70] en el III *De anima,* que el apetito sensitivo sigue al apetito de la razón igual que una esfera es movida por otra esfera.

3. La concupiscencia es algo bueno si sigue el orden de la razón, pero es algo malo si está fuera del orden de la razón. Porque, como dice Dionisio en el cap. IV *De divinis nominibus*[71], el mal del hombre es estar fuera de la razón, y de ahí que enfurecerse al margen de la razón es malo en el hombre, aunque sea bueno en el perro[72].

4. La concupiscencia, en cuanto pertenece al pecado original no es concupiscencia actual, sino habitual. Pero hay que comprender que por el hábito nos hacemos hábiles para algo. Ahora bien, son dos las maneras como un agente puede ser hábil para obrar: una, por alguna forma que incline a ello, como el cuerpo grave, por su forma recibida del que lo engendra, se inclina hacia abajo[73]; otra, por sustracción de aquello que lo impedía, como el vino se derrama cuando se quiebran los aros que lo impedían, y como el caballo excitado corre desbocado cuando se rompe el freno que lo retenía. Y así la concupiscencia habitual se puede entender de dos maneras: una, como una disposición o hábito que inclina al deseo concupiscente, como si en alguien, por el frecuente deseo concupiscente actual, se causara el hábito de la concupiscencia, y en este sentido no decimos que la concupiscencia sea el pecado original; otra, pudiendo entender como concupiscencia habitual la misma proclividad o habilidad para el deseo concupiscente, lo cual proviene de que la potencia concupiscible no se somete perfectamente a la razón, al desaparecer el freno de la justicia original; y en este sentido, el pecado original, hablando materialmente, sí es la concupiscencia habitual.

id quod Philosophus dicit in III De anima quod appetitus sensitivus sequitur appetitum rationis sicut sphaera movetur a sphaera.

3. Ad tertium dicendum quod concupiscentia est quidem boni secundum quod sequitur ordinem rationis, est autem mali secundum quod est praeter ordinem rationis: quia ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, malum hominis est praeter rationem esse; et inde est quod furere praeter rationem est malum in homine quamvis sit bonum in cane.

4. Ad quartum dicendum quod concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum non est concupiscentia actualis sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum: uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet a generante inclinatur deorsum, alio modo ex subtractione eius quod impediebat, sicut vinum effunditur fractis circulis qui effusionem impediebant, et equus concitatus praecipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter: uno modo aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum, sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiae habitus, et sic concupiscentia non dicitur originale peccatum; alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quae est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiae: et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia.

---

[70] Aristóteles, *De anima* III 10 [16] (Bk 434a12-15).
[71] C.4 § 32 (MG 3,733A; Dion. 309).
[72] Ejemplo de Dionisio, *De div. nom.* c.4 § 25 (MG 3,728B; Dion. 286).
[73] Cf. Aristóteles, p. ej. *Phys.* VIII 8 (Bk 255b13-27).

Sin embargo, de esto no se sigue, si la concupiscencia habitual tomada positivamente no tiene razón de pecado original en cuanto causado por los actos de la persona, que por esta razón la concupiscencia habitual tomada por remoción de lo que la impide no tenga razón de pecado original en cuanto causado por el acto del primer padre, ya que el pecado original no se llama pecado por la misma razón que el actual. Porque el pecado actual consiste en el acto voluntario de alguna persona, y por tanto lo que no pertenece a tal acto no tiene razón de pecado actual; pero el pecado original es de la persona por razón de la naturaleza recibida de otro por el origen, y por tanto todo defecto que se halle en la naturaleza de la prole como derivado del pecado del primer padre tiene razón de pecado original, con tal que se halle en un sujeto susceptible de culpa. Pues, como dice Agustín[74] en I *Retractationum,* la concupiscencia se llama pecado porque está causada por el pecado.

5. Así como el hábito vicioso que es propio de esta persona es adquirido por los actos de esta persona, así también la concupiscencia habitual, que pertenece al pecado de naturaleza, es adquirida por el pecado voluntario del primer padre; por tanto no es natural propiamente hablando ni infusa.

6. Aquella objeción se refiere al hábito personal tomado positivamente; pero tal hábito no es el pecado original.

7. Dentro del pecado original se incluyen la malicia y la ignorancia. Así como la concupiscencia contraída por el origen no es otra cosa que dejar a las potencias inferiores sin las riendas de la justicia original, así la malicia contraída no es otra cosa que dejar a la voluntad misma sin la justicia original; de ahí que incurra en toda propensión a elegir el mal. Y así, según lo que hemos dicho[75], la malicia se comporta en el pecado

Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia positive accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personae, quod propter hoc habitualis concupiscentia per remotionem accepta non habeat rationem originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur, quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum qua et actuale: quia actuale peccatum in actu voluntario alicuius personae consistit; et ideo quod ad talem actum non pertinet non habet rationem actualis peccati; sed peccatum originale est personae secundum naturam quam ab alio traxit per originem, et ideo omnis defectus in natura prolis inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subiecto quod sit susceptivum culpae. Nam sicut Augustinus dicit in I Retractationum, concupiscentia dicitur peccatum quia est a peccato facta.

5. Ad quintum dicendum quod sicut habitus vitiosus qui est proprius huius personae est acquisitus ex actibus huius personae, ita et habitualis concupiscentia, quae pertinet ad peccatum naturae, est acquisita ex voluntario actu primi parentis; non autem est naturalis proprie loquendo neque infusa.

6. Ad sextum dicendum quod obiectio illa procedit de habitu personali positive dicto; talis autem habitus non est peccatum originale.

7. Ad septimum dicendum quod sub peccato originali comprehenditur et malitia et ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium a retinaculo iustitiae originalis, ita malitia contracta nihil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali iustitia: inde incurrit omnem pronitatem ad mala eligendum. Et sic secundum praemissa malitia se habet in peccato

[74] S. Agustín, *Retract.* 1 c.15 n.2 (ML 32,608; CSEL 36,73; BAC XL 701).
[75] En la solución.

original como lo formal, mientras la concupiscencia se comporta como lo material. Sobre la ignorancia hablaremos después[76].

8. Se dice que una cosa es de una determinada manera por causa de otra, no sólo cuando ésta se entiende como un accidente, sino también cuando se entiende como un principio formal; como se dice que el cuerpo es vivo por causa del alma, sin que de ello se siga que el cuerpo no sea parte de la realidad viviente. Asimismo la concupiscencia se dice que es el pecado original por la carencia de la justicia original, la cual, como ya se dijo[77], se relaciona con aquélla como lo formal con lo material. Luego no se sigue que la concupiscencia no sea algo del pecado original.

9. El accidente natural es causado por los principios del sujeto, no así el accidente innatural, cual es el pecado original. Y sin embargo también el pecado original es causado por la voluntad del primer padre.

10. La concupiscencia, en cuanto que es algo perteneciente al pecado original, no designa la necesidad de consentir a las mociones desordenadas de la concupiscencia, sino la necesidad de sentir; ésta permanece después del bautismo, pero no permanece con la carencia de justicia original, de la cual deriva el mal de pena; por eso se dice que permanece como acto y desaparece como pecado. Pero tampoco se sigue que la necesidad de sentir las mociones de la concupiscencia no tenga razón de pecado original por el hecho de que sentir tales mociones no tenga razón de pecado actual a causa de la carencia de gracia; ya que el pecado actual consiste en un acto, pues es un acto desordenado, y por tanto el defecto que constituye el pecado actual es el desorden mismo, no la carencia de gracia, que es defecto en el sujeto del pecado. Pero el pecado original es pecado de naturaleza; y así, el desorden de la naturaleza por sustracción de la justicia original constituye la razón del pecado original.

originali ut formale, concupiscentia autem ut materiale. De ignorantia autem postea dicetur.

8. Ad octavum dicendum quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium; sicut corpus dicitur vivum propter animam, nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viventis. Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis iustitiae, quae sicut dictum est, se habet ad ipsam ut formale ad materiale. Unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati.

9. Ad nonum dicendum quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti, non autem accidens innaturale cuiusmodi est peccatum originale. Et tamen etiam peccatum originale causatur a voluntate primi parentis.

10. Ad decimum dicendum quod concupiscentia secundum quod est aliquid originalis peccati non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi, quae quidem manet post baptismum, sed non manet cum carentia originalis iustitiae, ex qua est reatus poenae; et ideo dicitur quod manet actu et transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentiae motus non habeat rationem originalis peccati propter hoc quod sentire huiusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam gratiae: quia peccatum actuale in actu consistit, est enim actus inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiae, quae est defectus in subiecto peccati. Sed peccatum originale est peccatum naturae: et ideo inordinatio naturae per subtractionem originalis iustitiae facit rationem originalis peccati.

---

[76] En la respuesta a los argumentos de la sección II del artículo.
[77] En la solución.

11. La concupiscencia se puede considerar de dos maneras: una, en cuanto está en otro, y así, la concupiscencia que está en el padre se considera causa del pecado original que está en el hijo, y no es de la esencia de éste, sino que lo precede; otra, en cuanto está en el mismo, y así, es causa al modo de la materia, que es de la esencia de la cosa y precede en cierto modo como materia, como también el cuerpo precede al alma en el orden de la causa material. Pues ya dijimos más arriba[78] que por la carne, a la que pertenece la concupiscencia, se contamina el alma, a la que pertenece la carencia de la justicia original.

12. También la corrupción del apetito irascible se da materialmente en el pecado original, como la corrupción del apetito concupiscible. Pero se la relaciona más con el concupiscible, por dos razones: primero, porque todas las pasiones del irascible tienen su origen en el amor, que está en el concupiscible, y se terminan en el gozo o la tristeza, que están también en el concupiscible; por lo cual comúnmente tanto el movimiento concupiscible como el irascible pueden llamarse concupiscencia; segundo, porque el pecado original se transmite por el acto de la generación, en el que más se da el deleite, que es donde aparece el desorden del concupiscible; por lo cual este desorden del concupiscible se considera no sólo corrompido, sino también contaminado, en cuanto que por ese acto se transmite el pecado original.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE II. A lo que se decía respecto de la ignorancia hay que responder que, entre otras potencias, también el entendimiento es movido por la voluntad; y así, el defecto del entendimiento se contiene también materialmente en el pecado original, el cual defecto es la carencia de aquella ciencia natural que el hombre había tenido en el primer estado. Y así es como la ignorancia se contiene materialmente en el pecado original.

11. Ad undecimum dicendum quod concupiscentia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in alio: et hoc modo concupiscentia quae est in patre ponitur causa originalis peccati quod est in filio, et non est de essentia eius sed praecedit ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem, et sic est causa per modum materiae, quae est de essentia rei, et praecedit quodammodo per modum materiae sicut et corpus praecedit animam in ordine causae materialis. Dictum est enim supra quod ex carne, ad quam pertinet concupiscentia, inficitur anima, ad quam pertinet carentia originalis iustitiae.

12. Ad duodecimum dicendum quod etiam corruptio irascibilis materialiter se habet in peccato originali sicut et corruptio concupiscibilis. Denominatur tamen magis a concupiscibili, propter duo: primo quidem quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili, et ad gaudium vel tristitiam terminantur, quae sunt etiam in concupiscibili: unde et communiter, tam motus concupiscibilis, quam irascibilis concupiscentia dici potest; secundo quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in quo maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis: unde concupiscibilis dicitur non solum corrupta sed etiam infecta, in quantum per huiusmodi actum traducitur originale peccatum.

II. Ad illud autem quod quaerebatur de ignorantia, dicendum est quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali, qui quidem defectus est carentia illius scientiae naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali.

[78] A.1.

1. A lo primero que se objeta en contra de esto hay que decir que, siendo el pecado original pecado de naturaleza, así como la naturaleza humana se compone de muchas partes, así también muchas cosas confluyen en el pecado original, a saber, los defectos de las diversas partes de la naturaleza humana.

2. Aquellas cosas que no pueden obedecer a la razón no son susceptibles de culpa, y por tanto en ellas el defecto transmitido no tiene razón de culpa, sino sólo de pena. Ahora bien, el entendimiento es susceptible de culpa, ya que alguien puede merecer y desmerecer por el acto del entendimiento en cuanto que es voluntario. Por tanto no es lo mismo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE III. A lo que se decía respecto de la carencia de la justicia original hay que responder que es como lo formal en el pecado original, como ya se dijo[79].

1. A lo primero que se objeta en contra de esto hay que decir que la justicia original incluye la gracia santificante, y no creo que sea verdad que el hombre haya sido creado en pura naturaleza[80]. Pero, aunque no incluya la gracia santificante, no por ello se excluye que la carencia de justicia original tenga razón de culpa; pues, en cuanto alguien peca contra el dictamen de la razón natural, incurre en culpa, ya que la rectitud de la gracia no se da sin la rectitud de la naturaleza.

2. La justicia original es restituida en el bautismo en el sentido de que la parte superior del alma se une con Dios, por cuya privación residía en ella la culpa; pero no en el sentido de que las potencias inferiores se sometan a la razón: pues este defecto hace que se dé la concupiscencia, que permanece después del bautismo.

1. Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum est quod, cum peccatum originale sit peccatum naturae, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa conveniunt ad originale peccatum, scilicet defectus diversarum partium humanae naturae.

2. Ad secundum dicendum quod ea quae non sunt nata obedire rationi non sunt susceptiva culpae, et ideo in eis defectus traductus non habet rationem culpae, sed poenae tantum. Intellectus autem est susceptivus culpae: potest enim aliquis et mereri et demereri per actum intellectus secundum quod est voluntarius. Et ideo non est simile.

III. Ad id autem quod quaerebatur de carentia originalis iustitiae, dicendum est quod est sicut formale in originali peccato, ut dictum est.

1. Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod originalis iustitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris. Si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excluditur quin carentia originalis iustitiae habeat rationem culpae; quia ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam; rectitudo enim gratiae non est sine rectitudine naturae.

2. Ad secundum dicendum quod iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpae, sed non quantum ad hoc quod rationi subiiciantur inferiores vires: ex huiusmodi enim defectu est concupiscentia quae manet post baptismum.

---

[79] En la solución.

[80] Cf. el mismo STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.95 a.1.

3. En la definición de justicia se incluye la voluntad, pues la justicia es la rectitud de la voluntad, como dice Anselmo[81]. Y así, no porque se ponga la justicia en la definición del pecado original falta en ésta el sujeto; igual que si el ser chato se pone en la definición de algo, no por eso hay que incluir en ésta la nariz, que sin embargo se pone en la definición de chato[82].

4. La privación de gracia no se da en el acto mismo, sino en el sujeto del acto, y por tanto no pertenece al pecado actual. Pero la carencia de la justicia original se da en la naturaleza, y por tanto puede pertenecer al pecado original, que es pecado de naturaleza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE IV. A lo que se decía de si es sólo pena o pena y culpa, hay que decir, como ya se dijo más arriba[83], que si se refiere a este hombre en cuanto es una cierta persona, sin considerar la relación a la naturaleza, así es pena; pero si se refiere al principio en el cual todos pecaron, así tiene razón de culpa.

Y de aquí se sigue fácilmente la respuesta a las objeciones.

## ARTÍCULO 3

## ¿En dónde está el pecado original como en su sujeto: en la carne o en el alma?[84]

ARGUMENTOS por los que parece que está en la carne y no en el alma:

3. Ad tertium dicendum quod in definitione iustitiae ponitur voluntas: est enim iustitia rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit. Et ideo, ex quo iustitia ponitur in definitione originalis peccati, non deest ibi subiectum; sicut si simum ponatur in definitione alicuius, non oportet quod ponatur ibi nasus quod ponitur in definitione simi.

4. Ad quartum dicendum quod privatio gratiae non est in ipso actu, sed in subiecto actus, et ideo non pertinet ad peccatum actuale. Sed carentia originalis iustitiae est in natura, et ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturae.

IV. Ad id vero quod quaerebatur utrum sit poena tantum vel poena et culpa, dicendum sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quaedam non habito respectu ad naturam, sic est poena; si autem comparatur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpae.

1-2. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

### ARTICULUS TERTIUS

Tertio quaeritur in quo sit peccatum originale sicut in subiecto, utrum scilicet in carne, vel in anima.

Et videtur quod in carne, et non in anima.

---

[81] S. ANSELMO, *De veritate* c.12 (ML 158,482B; Schmitt I 194; BAC I 524), como se dice más arriba q.2 a.11; véase también *De conceptu virg.* c.3 (ML 158,436A; Schmitt II 143; BAC II 10).

[82] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 11 (Bk 1037a31).

[83] A.1.

[84] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.83 a.1.

1. El alma es creada por Dios. Pero no le viene de Dios la inmundicia del pecado; ni tampoco procede de ella misma, pues entonces sería pecado actual. Luego de ninguna manera está el pecado original en el alma.

2. Todo aquel en quien está el pecado original pecó en Adán, según aquello del Apóstol en Rom 5,12: *En quien todos pecaron*. Pero el alma de este hombre no pecó en Adán, ya que no estaba allí. Luego el pecado original no está en el alma.

3. Agustín dice en el libro *Contra quinque haereses*[85] que los rayos del sol se expanden sobre las heces y no se ensucian. Pero el alma es una cierta luz espiritual, y por eso es más virtuosa que la luz corporal. Luego el alma no se ensucia por las inmundicias de la carne.

4. La pena corresponde a la culpa. Pero la pena del pecado original es la muerte[86], que no es del alma sola, sino del conjunto. Luego el pecado original no está en el alma, sino en el conjunto.

5. Una cosa es más verdadera en la causa que en el efecto. Si, pues, la contaminación del alma se debe a la carne, parece que el pecado original está más en la carne que en el alma.

EN CONTRA está: Ambrosio[87] dice que una misma cosa es susceptible de virtud y de vicio. Pero la carne no es susceptible de virtud. Luego tampoco de vicio.

SOLUCIÓN. Hay que decir que para entender esta cuestión hay que considerar dos distinciones. La primera: se dice que algo está en alguna cosa de dos maneras: una, como en su sujeto propio; otra, como en su causa. Pero el sujeto propio de algún accidente se adecua al mismo acci-

1. Anima enim est creata a Deo. Sed a Deo non habet immunditiam peccati; nec etiam ex se ipsa, quia sic esset actuale peccatum. Ergo nullo modo originale peccatum est in anima.

2. Praeterea. In quocumque est peccatum originale, ille peccavit in Adam, secundum illud Apostoli Rom. V: «In quo omnes peccaverunt». Sed anima huius hominis non peccavit in Adam, quia non erat ibi. Ergo in anima non est peccatum originale.

3. Praeterea. Augustinus dicit in libro Contra quinque haereses quod radii solis sparguntur per faeces nec inquinantur. Sed anima est quaedam lux spiritualis, et sic est virtuosior quam lux corporalis. Ergo anima non inquinatur per immunditias carnis.

4. Praeterea. Poena respondet culpae. Sed poena peccati originalis est mors, quae non est solius animae sed coniuncti. Ergo peccatum originale non est in anima sed in coniuncto.

5. Praeterea. Verius est aliquid in causa quam in effectu. Si ergo causa infectionis animae est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit quod idem est susceptivum virtutis et vitii. Sed caro non est susceptiva virtutis. Ergo nec vitii.

RESPONSIO. Dicendum, quod ad huius quaestionis intelligentiam duas distinctiones considerare oportet. Primo quidem quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo: uno modo sicut in proprio subiecto, alio modo sicut in causa. Proprium autem subiectum

[85] PSEUDO AGUSTÍN, *Advers. quinque haereses* c.5 n.7: ML 42,1107.
[86] Cf. más abajo q.5 a.4.
[87] S. AMBROSIO, *De Noe et arca* c.12 n.41 (ML 14,379A [398C]; CSEL 32-1,439).

dente; y así, si queremos considerar el sujeto propio de la felicidad y de la virtud, puesto que la felicidad y la virtud son propias del hombre, el sujeto propio de ambas será aquello que es propio del hombre, a saber, la parte del alma racional, como el Filósofo propone en el I *Ethicorum*[88]. La causa, a su vez, es doble, a saber, instrumental y principal. En la causa principal hay algo según la semejanza de la forma, ya sea de la misma especie si se trata de una causa unívoca, por ejemplo, cuando un hombre engendra a un hombre o el fuego al fuego; o ya sea según alguna forma más excelente, si es un agente no unívoco[89], como el sol engendra al hombre[90]. Sin embargo, en la causa instrumental se halla algún efecto según la virtud que recibe el instrumento de la causa principal, en cuanto que es movido por ella: de un modo está la forma de la casa en las piedras y las maderas, como en su sujeto propio; de otro modo está en el alma del artífice, como en la causa principal; y de otro modo está en la sierra y en el hacha, como en la causa instrumental.

Ahora bien, es manifiesto que ser susceptible de pecado es propio del hombre, por lo que necesariamente el sujeto propio de cualquier pecado es lo que es propio del hombre, a saber, el alma racional, por la cual el hombre es hombre. Y así, el pecado original está en el alma racional como en su propio sujeto. Pero el semen carnal, así como es causa instrumental de la transmisión de la naturaleza humana a la prole, así es causa instrumental de la transmisión del pecado original. Y así, el pecado original está en la carne, es decir, en el semen carnal, virtualmente como en la causa instrumental.

Segunda distinción: hay que considerar que el orden es doble, a saber, de naturaleza y de tiempo. En el orden de naturaleza lo perfecto

alicuius accidentis coaequatur ipsi accidenti, puta si volumus considerare proprium subiectum felicitatis et virtutis, cum felicitas et virtus sint propria hominis, suum proprium subiectum utriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animae rationalis, ut Philosophus procedit in I Ethicorum Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis et principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formae, vel eiusdem speciei si sit causa univoca, puta cum homo generat hominem vel ignis ignem; vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum, sicut sol generat hominem. In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali in quantum ab ea movetur: aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis tamquam in proprio subiecto, et aliter in anima artificis tamquam in causa principali, et aliter in serra et securi quasi in causa instrumentali.

Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis, unde oportet quod proprium subiectum peccati cuiuscumque sit id quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo. Et sic peccatum originale est in anima rationali tamquam in proprio subiecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prole, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis. Et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute sicut in causa instrumentali.

Secundo considerandum est quod duplex est ordo, scilicet naturae et temporis. Ordine quidem naturae perfectum est prius imperfecto et actus potentia, ordine vero

---

[88] ARISTÓTELES, *Ethic.* I 10 (BK 1097b22-1098a20).

[89] ÍD., *Metaph.* VII 8 (BK 1034a21-23), como se dice p. ej. en STO. TOMÁS, *De verit.* q.11 a.2.

[90] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (BK 194b13).

es antes que lo imperfecto y el acto que la potencia, pero en el orden de la generación y del tiempo, al revés, lo imperfecto es antes que lo perfecto y la potencia que el acto[91]. Y asimismo en el orden de naturaleza está antes el pecado original en el alma, en la que se halla como en su sujeto propio, que en la carne, en la que se halla como en la causa instrumental; pero en la carne está antes en el orden de la generación y del tiempo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El alma racional no tiene la inmundicia del pecado original ni de suyo ni causada por Dios, sino por su unión con la carne: pues es así como forma parte de la naturaleza humana derivada de Adán.

2. Por ser el pecado original un pecado de naturaleza, sólo pertenece al alma en cuanto ésta es parte de la naturaleza humana. Pero la naturaleza humana estuvo originariamente en Adán según una de sus partes, a saber, según la carne y según la disposición para el alma; y por eso es por lo que se dice que el hombre había pecado en Adán con el pecado original.

3. Agustín aduce aquel ejemplo para mostrar que el Verbo de Dios no se mancilla por añadirse a la carne, pues el Verbo de Dios no se une a la carne como forma, y así, se comporta como la luz que no se mezcla con el cuerpo, como el rayo no se mezcla con las heces. Pero el alma se une al cuerpo como forma, y por ello se asemeja a la luz incorporada, que se contamina por mezclarse, como ocurre con el rayo que pasa por el aire nuboso, que se oscurece.

4. La muerte, en cuanto pena del pecado original, es causada porque el alma perdió la virtud por la que podía mantener a su cuerpo inmune de la corrupción; y así, también esta pena pertenece al alma.

generationis et temporis e converso imperfectum est prius perfecto et potentia actu. Sic igitur ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subiecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali, sed in carne est per prius ordine generationis et temporis.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis nec a se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem: sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam.

2. Ad secundum dicendum quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi in quantum est pars humanae naturae, humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus inducit illud exemplum ad ostendendum quod Verbum Dei non maculatur ex additione ad carnem, nam Verbum Dei non unitur carni ut forma, et ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut radii non permiscentur faecibus. Sed anima unitur corpori ut forma, et ideo comparatur luci incorporatae, quae inquinatur ex admixtione, sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum, qui obscuratur.

4. Ad quartum dicendum quod mors in quantum est poena originalis peccati causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus continere immune a corruptione; et sic etiam ista poena principaliter pertinet ad animam.

---

[91] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V 13 (Bk 1018b9-1019a14), y en ibíd. IX 7 (Bk 1049b4-1050a3).

5. Una cosa es más noble en la causa principal que en el efecto, pero no en la causa instrumental: y así ocurre también con la naturaleza humana y con el pecado original en el semen carnal. Por lo cual, así como la naturaleza humana no es más verdadera en el semen que en el cuerpo ya organizado, así tampoco el pecado original es más verdadero en la carne que en el alma.

## Artículo 4[92]

## ¿Está el pecado original más bien en las potencias que en la esencia del alma?[93]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Según Anselmo[94], como se dijo más arriba[95], el pecado original es la carencia de la justicia original. Pero la justicia original se halla en la voluntad, como él mismo dice[96]. Luego el pecado original está primariamente en la voluntad, que es una potencia.

2. Según Agustín[97], como se dijo más arriba[98], el pecado original es la concupiscencia. Pero la concupiscencia pertenece a las potencias del alma. Luego el pecado original está primariamente en las potencias.

3. El pecado original se llama estímulo del pecado[99] en cuanto que inclina a los actos pecaminosos. Pero la inclinación al acto pertenece a la potencia. Luego el pecado original está en las potencias del alma.

5. Ad quintum dicendum quod nobilius est aliquid in causa principali quam in effectu, non autem in causa instrumentali: sic autem est et humana natura per peccatum originale in carnali semine. Unde sicut humana natura non est verius in semine quam in corpore illo organizato, ita neque peccatum originale est verius in carne quam in anima.

### Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animae quam in essentia.

Et videtur quod sic.

1. Quia, secundum Anselmum, ut supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis iustitiae. Sed originalis iustitia est in voluntate, ut ipse dicit. Ergo peccatum originale est per prius in voluntate, quae est potentia quaedam.

2. Praeterea. Secundum Augustinum sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscentia. Sed concupiscentia pertinet ad potentias animae. Ergo peccatum originale per prius est in potentiis.

3. Praeterea. Peccatum originale dicitur esse fomes peccati, in quantum inclinat ad actus peccatorum. Sed inclinatio ad actum pertinet ad potentiam. Ergo peccatum originale est in potentiis animae.

---

[92] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.31 q.2 a.1; *Summa* 1-2 q.83 a.2.

[93] La sentencia probada aquí por Santo Tomás no la sostiene S. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.31 a.1 q.2.

[94] S. Anselmo, *De conceptu virg.* c.27 (ML 158,461A; Schmitt II 170; BAC II 70), como se dice, p. ej., en Sto. Tomás, *Summa* 1-2 q.82 a.1 arg.1. En realidad es una definición de algunos doctores antiguos extraída de las palabras de Anselmo, como refiere S. Alberto, *Super Sent.* 2 d.30 a.3.

[95] A.1 arg.10.

[96] S. Anselmo, *De conceptu virg.* c.3: ML 158,436A; Schmitt II 143.

[97] S. Agustín, *Retract.* I c.15 n.2: ML 32,608; CSEL 36,73; BAC XL 701.

[98] A.2 ad I 4.

[99] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.30 c.8.

4. El pecado original es un cierto desorden opuesto al orden de la justicia original. Pero el desorden no puede estar en la esencia del alma, en la cual no existe la distinción que presuponen el orden y el desorden, mientras que las potencias del alma sí son distintas. Luego el pecado original no está primariamente en la esencia del alma, sino en las potencias.

5. El pecado original de uno que nace deriva del pecado de Adán, que corrompió primero las potencias del alma que la esencia. Pero el efecto se asemeja a la causa. Luego también el pecado original infectó primero las potencias del alma que la esencia.

6. El alma según su esencia es forma del cuerpo, la que le da el ser y la vida. Luego el defecto que pertenece a la esencia del alma es defecto de la vida, cual es la muerte o la necesidad de morir. Pero este defecto no tiene razón de culpa, sino de pena[100]. Luego la culpa original no está en la esencia del alma.

7. El alma no es susceptible de pecado sino en cuanto racional. Pero se llama racional según algunas potencias racionales. Luego el pecado está primero en las potencias del alma que en la esencia.

EN CONTRA está: 1. El pecado original lo contrae el alma por su unión con la carne. Pero el alma se une a la carne por su esencia, como forma de ella. Luego el pecado original está primariamente en la esencia del alma.

2. El pecado original no es primariamente pecado de la persona, sino de la naturaleza, como se ha dicho más arriba[101]. Ahora bien, el alma por su esencia constituye la naturaleza humana en cuanto que es forma del cuerpo, mientras por sus potencias es principio de los actos,

4. Praeterea. Peccatum originale est inordinatio quaedam opposita ordinationis originalis iustitiae. Sed inordinatio non potest esse in essentia animae, in qua non est distinctio, quam praesupponit ordo et inordinatio, potentiae vero animae distinctae sunt. Ergo peccatum originale per prius non est in essentia animae sed in potentiis.

5. Praeterea. Peccatum originale huius qui nascitur derivatur a peccato Adae, quod per prius corrumpit potentias animae quam essentiam. Sed effectus similatur causae. Ergo et peccatum originale per prius inficit potentias animae quam essentiam.

6. Praeterea. Anima secundum suam essentiam est forma corporis, dans ei esse et vitam. Defectus ergo pertinens ad essentiam animae est defectus vitae, qui est mors vel necessitas moriendi. Sed huiusmodi defectus non habet rationem culpae sed poenae. Ergo culpa originalis non est in essentia animae.

7. Praeterea. Anima non est susceptiva peccati nisi in quantum est rationalis. Sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias rationales. Ergo peccatum per prius est in potentiis animae quam in essentia.

SED CONTRA. Peccatum originale contrahit anima ex unione ad carnem. Sed anima unitur carni per suam essentiam ut forma eius. Ergo peccatum originale est per prius in essentia animae.

2. Praeterea. Peccatum originale non est per prius peccatum personae sed naturae, ut supra dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam in quantum est corporis forma, per potentias autem suas est principium actuum, qui ad

---

[100] Cf. PSEUDO AGUSTÍN, *De fide ad Petrum* c.21 n.64 (ML 40,773; BAC XLI 63), que es Fulgencio (ML 65,700A; CCL 91A,751).

[101] A.1.

que pertenecen a las personas, pues los actos son propios de los individuos, según el Filósofo[102]. Luego el pecado original está primero en la esencia del alma que en las potencias.

3. El pecado original en un hombre es uno, mientras que las potencias son muchas, aunque se unen en la única esencia del alma. Pero un accidente no está en varios sujetos sino en cuanto que se unen. Luego el pecado original está primero en la esencia del alma que en las potencias.

4. El pecado original se contrae por el origen. Pero el origen termina en la esencia del alma, ya que el fin de la generación es la forma engendrada[103]. Luego el pecado original se refiere directamente a la esencia del alma.

5. El pecado original, según Anselmo[104], es la carencia de la justicia original. Pero la justicia original fue un cierto don concedido a la naturaleza humana, no a la persona; de lo contrario no hubiera sido transmitida a la posteridad; por tanto, pertenecía a la esencia del alma, que es naturaleza y forma del cuerpo. Por la misma razón también el pecado original está primero en la esencia del alma que en las potencias.

6. Todo aquello que está primero en las potencias del alma que en la esencia está en el alma en cuanto se refiere al objeto; en cambio, lo que está en el alma en cuanto se refiere al sujeto está primero en la esencia del alma que en las potencias. Ahora bien, el pecado original no está en el alma en cuanto se refiere a los objetos, sino en cuanto se refiere al sujeto que es la carne, por la cual contrae la infección. Luego el pecado original está primero en la esencia del alma que en las potencias.

personas pertinent: actus enim sunt individuorum secundum Philosophum. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

3. Praeterea. Peccatum originale in uno homine est unum, potentiae autem sunt multae, quae tamen uniuntur in una essentia animae. Sed unum accidens non est in pluribus subiectis nisi in quantum uniuntur. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

4. Praeterea. Peccatum originale per originem contrahitur. Sed origo terminatur ad essentiam animae, quia finis generationis est forma generata. Ergo peccatum originale directe respicit essentiam animae.

5. Praeterea. Peccatum originale secundum Anselmum est carentia originalis iustitiae. Sed originalis iustitia fuit quoddam donum datum humanae naturae, non personae, alioquin non fuisset traducta in posteros; et sic pertinebat ad essentiam animae quae est natura et forma corporis. Pari ergo ratione et peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

6. Praeterea. Omne illud quod per prius est in potentiis animae quam in essentia, est in anima secundum quod comparatur ad obiectum; quod autem est in anima per comparationem ad subiectum, per prius est in essentia animae quam in potentiis. Peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad obiecta, sed per comparationem ad subiectum quod est caro, a qua infectionem trahit. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

---

[102] ARISTÓTELES, *Metaph.* I 1 (BK 981a16-17), como refiere STO. TOMÁS, *In Metaph.* V 3 (BK 1014a20-25).

[103] Cf. AVERROES, *In Phys.* II comm.70 (IV 73M) y el mismo STO. TOMÁS, *In Phys.* II 11; *Summa* 1 q.44 a.4 arg.2; ad 2.

[104] S. ANSELMO, *De conceptu virg.* c.27: ML 158,461A; Schmitt II 170; BAC II 70. Véase más arriba, nota 97.

SOLUCIÓN. El pecado original está, de alguna manera, tanto en la esencia del alma como en las potencias, ya que el defecto proveniente de la culpa del primer padre alcanza a toda el alma. Pero hay que considerar si está primero en la esencia del alma que en las potencias. En un primer aspecto le puede parecer a alguien que esté primariamente en la esencia, por razón de que el pecado original es uno y las potencias del alma se unen en su esencia como en una raíz común. Pero esta razón no es vinculante[105], porque las potencias del alma se unen también de otro modo, a saber, con unidad de orden y también con la unidad de alguna primera potencia motora y dirigente.

Pero la indagación de esta verdad hay que tomarla de otra parte. Y así, puesto que el pecado original se deriva de la carne al alma, nadie puede dudar de que, de alguna manera, por lo menos por vía de generación y de tiempo, el pecado original esté primero en la esencia del alma que en las potencias, ya que el alma por su esencia se une inmediatamente al cuerpo como forma, pero no por sus potencias, como se ha mostrado en otra parte[106]. Y si alguien dice[107] que el pecado original está primero en la esencia del ama que en las potencias en el orden de la generación y del tiempo, pero que en las potencias está primero en el orden de la naturaleza, como se dijo anteriormente del alma y de la carne, esto no puede sostenerse. Pues la esencia del alma no se relaciona con las potencias del mismo modo que el cuerpo con el alma, ya que el cuerpo se relaciona con el alma como la materia con la forma, y la materia precede a la forma por vía de generación y de tiempo, mientras la forma precede a la materia por vía de perfección y de naturaleza: la esencia del alma se relaciona con las potencias como la forma substancial con las propiedades naturales consiguientes, y la substancia es primero que el accidente

RESPONDEO. Dicendum quod peccatum originale aliquo modo est et in essentia animae et in potentiis, quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit. Sed considerari oportet utrum per prius sit in essentia animae quam in potentiis. Et in primo quidem respectu potest alicui videri quod sit per prius in essentia ea ratione quia peccatum originale est unum, et potentiae animae uniuntur in essentia eius tamquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit: quia potentiae animae etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, et etiam unitate alicuius primae potentiae moventis et dirigentis.

Sed oportet aliunde huius veritatis inquisitionem accipere. Et quidem, cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animae quam in potentiis, cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est. Sed si quis dicat quod peccatum originale est per prius in essentia animae ordine generationis et temporis quam in potentiis animae, sed in potentiis est prius ordine naturae, sicut prius dictum est de anima et carne, hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia animae ad potentias sicut comparatur corpus ad animam. Nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam, materia autem praecedit formam in via generationis et temporis, sed forma praecedit materiam in via perfectionis et naturae; essentia autem animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales

[105] Es una sentencia del mismo STO. TOMÁS, *Super Sent.* 2 d.31 q.2 a.1 y ad 3.
[106] *De anima* a.9.
[107] A.3.

tanto en el tiempo como en la naturaleza y según la razón, como se prueba en el VII de la *Metafísica*[108].

Por lo cual el pecado original está de todos los modos primero en la esencia del alma que en las potencias y deriva de la esencia del alma a las potencias, como también el proceso de la naturaleza va de la esencia del alma a las potencias; y el pecado original se refiere a la naturaleza, como se ha dicho[109].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La justicia original no estaba en la voluntad de tal modo que no estuviera primariamente en la esencia del alma, pues era un don otorgado a la naturaleza.

2. La concupiscencia es el pecado original materialmente y como por derivación de lo superior, como se ha dicho más arriba[110].

3. La esencia del alma se relaciona con las potencias como la forma substancial con las propiedades consiguientes, p. ej. la forma del fuego con lo cálido. Pero el calor no obra sino en virtud de la forma esencial del fuego; de lo contrario no obraría de acuerdo con la forma substancial. Por lo cual la forma substancial es el primer principio de acción. Y así también la esencia del alma es principio de acción primero que la potencia.

4. El desorden de las potencias del alma es por defecto de la naturaleza, el cual se refiere primera y principalmente a la esencia del alma.

5. En Adán la persona corrompió a la naturaleza, por lo cual en él se dio primero la corrupción en las potencias del alma que en la esencia. Pero en el hombre que nace de Adán la naturaleza corrompe a la persona, y por tanto en éste la corrupción pertenece primero a la esencia que a las potencias.

consequentes, substantia autem est prior accidente et tempore et natura et secundum rationem, ut probatur in VII Metaphysicae.

Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis et ab essentia animae derivatur ad potentias, sicut et naturae processus est ab essentia animae ad potentias. Peccatum autem originale respicit naturam, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia originalis non sic erat in voluntate quin per prius esset in essentia animae: erat enim donum collatum naturae.

2. Ad secundum dicendum quod concupiscentia est peccatum originale materialiter et quasi per derivationem a superiori, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod essentia animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidum; calor autem non agit nisi in virtute formae essentialis ignis, alioquin non ageret ad formam substantialem. Unde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia animae est per prius principium actionis quam potentia.

4. Ad quartum dicendum quod inordinatio potentiarum animae est ex defectu naturae, qui primo et principaliter respicit essentiam animae.

5. Ad quintum dicendum quod in Adam persona corrupit naturam, et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animae quam in essentia. Sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam, et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias.

---

[108] ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 1 (Bk 1028a31-b2).
[109] A.1.
[110] A.2.

6. La esencia del alma no sólo es la forma del cuerpo, la que le da vida, sino que es también principio de las potencias; y así, el pecado original está primeramente en la esencia del alma.

7. Las mismas potencias racionales derivan de la esencia del alma en cuanto ésta es agente de la naturaleza; y por tanto el ser susceptible de pecado deriva a las potencias desde la esencia del alma.

## Artículo 5

### ¿Está el pecado original antes en la voluntad que en las demás potencias?[111]

Argumentos por los que parece que no:

1. El pecado original es cierta infección. Pero entre las potencias del alma la generativa se dice que es la más infectada[112]. Luego el pecado original está primeramente en la potencia generativa y no en la voluntad.

2. La carencia de la justicia original, que Anselmo[113] dice que es el pecado original, se considera según que las potencias inferiores se rebelan contra la razón. Pero esta rebelión está en las potencias inferiores. Luego el pecado original está en las potencias inferiores.

3. En el pecado actual la aversión del bien inmutable sigue a la conversión al bien mudable[114]. Pero en el pecado original la concupiscencia se considera como la conversión en el pecado actual, como se dijo

6. Ad sextum dicendum quod essentia animae non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principium potentiarum; et sic per prius est peccatum originale in essentia animae.

7. Ad septimum dicendum quod ipsae potentiae rationales derivantur ab essentia animae in quantum est agens naturae; et ideo esse susceptivum peccati derivatur ad potentias ab essentia animae.

### Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis. Et videtur quod non.

1. Peccatum enim originale est infectio quaedam. Sed inter potentias animae generativa dicitur esse magis infecta. Ergo peccatum originale per prius est in generativa potentia et non in voluntate.

2. Praeterea. Carentia originalis iustitiae, quam Anselmus dicit esse originale peccatum, attenditur secundum hoc quod inferiores vires rebellant rationi. Sed huiusmodi rebellio est in inferioribus viribus. Ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus.

3. Praeterea. In peccato actuali aversio ab incommutabili bono sequitur conversionem ad commutabile bonum. Sed in peccato originali concupiscentia se habet sicut

---

[111] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.31 q.2 a.1; *Summa* 1-2 q.83 a.3-4; *De verit.* q.25 a.6.

[112] Cf. p. ej. *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.239 (p.254) y S. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.31 a.1 q.3.

[113] S. Anselmo, *De conceptu virg.* c.27: ML 158,461A; Schmitt II 170; BAC II 70. Véase más arriba a.4 obi.1, nota 97.

[114] Cf. S. Agustín, *De lib. arb.* 1 c.16 n.35: ML 32,1240; CCL 29,235; CSEL 74,35; BAC III 306. Ibíd. 3 c.1 n.1: ML 32,1269; CCL 29,274; CSEL 74,89; BAC III 402.

más arriba[115]. Luego, puesto que la concupiscencia se encuentra en las potencias inferiores, el pecado original se encuentra primeramente en las potencias inferiores.

4. El pecado original, como ya se dijo[116], es la carencia de la justicia original. Pero la justicia es una virtud moral, y todas las virtudes morales se encuentran en las partes irracionales del alma, como dice el Comentarista[117] en el III *Ethicorum*. Luego el pecado original se encuentra primeramente en las partes irracionales del alma.

5. El pecado original es cierta perversión del régimen del alma. Pero el régimen del alma pertenece a la razón. Luego el pecado original está primero en la razón que en la voluntad.

6. La pena del pecado original es la carencia de la visión divina[118], que pertenece al entendimiento. Pero la pena responde a la culpa. Luego el pecado original está primero en el entendimiento que en la voluntad.

EN CONTRA está: Anselmo dice en el libro *De conceptu virginali*[119] que la justicia es la rectitud de la voluntad. Pero el pecado original es privación de la justicia original. Luego está primeramente en la voluntad.

SOLUCIÓN. Hay que decir que el sujeto de la virtud o del vicio se considera que es alguna parte del alma en cuanto participa algo de alguna potencia superior, como el irascible y el concupiscible son sujeto de algunas virtudes en cuanto participan de la razón. Por lo que hay que decir que lo racional es primariamente y de por sí sujeto de la virtud. Así, pues, para que se encuentre al primer sujeto del pecado original en

conversio in peccato actuali, ut supra dictum est. Ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus, peccatum originale per prius est in viribus inferioribus.

4. Praeterea. Peccatum originale, ut dictum est, est carentia originalis iustitiae. Iustitia autem est virtus moralis, omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animae, ut Commentator dicit in III Ethicorum. Ergo peccatum originale etiam est per prius in irrationabilibus partibus animae.

5. Praeterea. Peccatum originale est quaedam perversio regiminis animae. Sed regimen animae pertinet ad rationem. Ergo peccatum originale per prius est in ratione quam in voluntate.

6. Praeterea. Poena peccati originalis est carentia visionis divinae, quae pertinet ad intellectum. Sed poena respondet culpae. Ergo peccatum originale per prius est in intellectu quam in voluntate.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit in libro De conceptu virginali quod iustitia est rectitudo voluntatis. Sed peccatum originale est privatio originalis iustitiae. Ergo est per prius in voluntate.

RESPONSIO. Dicendum, quod subiectum virtutis aut vitii invenitur esse aliqua pars animae secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia, sicut irascibilis et concupiscibilis sunt subiectum aliquarum virtutum in quantum participant rationem. Unde oportet dicere quod rationale sit primo et per se subiectum virtutis. Ad hoc igitur quod inveniatur primum subiectum peccati originalis in potentiis animae oportet con-

---

[115] A.2.
[116] Arg.2.
[117] Se trata de un anónimo más antiguo, *Ethic.* III (Heylbut, p.169,21-25), como interpreta Roberto Grosseteste (Mercken 293).
[118] Véase más abajo q.5 a.1.
[119] C.3: ML 158,436A; Schmitt II 143.

las potencias del alma es necesario considerar cuál sea aquella potencia de la cual les venga a todas el ser susceptibles de pecado: pues necesariamente habrá de derivar a esa potencia el pecado original primariamente de la esencia del alma. Ahora bien, es manifiesto que el pecado, en el sentido en que ahora hablamos de él, es aquello a lo que se le debe una pena. Pero a nuestros actos se les debe una pena y una increpación [120] por el hecho de ser voluntarios. Por lo cual es de la voluntad de donde deriva a las otras potencias del alma el que sean susceptibles de pecado; luego está claro que el pecado original, entre todas las potencias del alma, está primariamente en la voluntad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como se ha dicho más arriba [121], la infección del pecado se dice que está en alguno, ya sea actualmente como en su propio sujeto, ya sea virtualmente como en su causa. Pero la causa del pecado original es el acto de la generación, el cual pertenece a la potencia generativa como ejecutora, al apetito concupiscible como apetente e imperante, y al sentido del tacto como experimentador del deleite y anunciador. Por lo cual la infección del pecado original se dice que está primero en estas potencias virtualmente como en su causa, y no como en su sujeto propio.

2. La rebelión de las potencias inferiores contra las superiores ocurre por la sustracción de la virtud que residía en las potencias superiores, como se ha dicho más arriba [122]; y por eso el pecado original está más en las potencias superiores que en las inferiores.

3. La aversión sigue a la conversión en el orden de la generación; pero la razón de pecado actual se consuma en la aversión, y de modo semejante la razón de pecado original en la privación de la justicia original. Por eso el pecado original está primariamente en la voluntad.

siderare quae sit illa potentia a qua omnes habeant quod sint susceptivae peccati: oportet enim ex necessitate quod ad illam potentiam peccatum originale per prius derivetur ab essentia animae. Manifestum est autem quod peccatum, secundum quod nunc de peccato loquimur, est cui debetur poena. Ex hoc autem actibus nostris poena debetur et increpatio, quod sunt voluntarii. Unde a voluntate derivatur ad alias potentias animae quod sint susceptivae peccati; unde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animae.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut supra dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo, vel in actu sicut in proprio subiecto, vel virtute sicut in causa. Causa autem originalis peccati est actus generationis; qui quidem ad virtutem generativam pertinet sicut ad exequentem, ad concupiscibilem sicut ad appetentem et imperantem, ad sensum autem tactus sicut ad sentientem delectationem et nuntiantem. Unde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentiis virtute sicut in causa, non autem sicut in proprio subiecto.

2. Ad secundum dicendum quod rebellio inferiorum virium ad superiores est per subtractionem virtutis quae inerat viribus superioribus, sicut supra dictum est; et ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus quam in inferioribus.

3. Ad tertium dicendum quod aversio sequitur conversionem in via generationis, sed ratio peccati actualis perficitur in aversione; et similiter ratio peccati originalis in iustitiae privatione. Et ideo per prius est peccatum originale in voluntate.

---

[120] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* II 5 (Bk 1106a1-2).
[121] A.3.
[122] A.2.

4. El dicho del Comentarista no es verdadero para todas las virtudes morales, sino sólo para aquellas que versan sobre las pasiones, las cuales pertenecen a las partes irracionales. Ahora bien, la justicia no versa sobre las pasiones, sino sobre las operaciones, como se dice en el V *Ethicorum*[123]. Por lo cual la justicia no está en el apetito irascible ni concupiscible, sino en la voluntad. Y así, las cuatro virtudes principales están en las cuatro potencias que son susceptibles de virtud: la prudencia en la razón, la justicia en la voluntad, la templanza en el apetito concupiscible, la fortaleza en el irascible.

5. El régimen perverso de la razón no tiene razón de culpa sino en cuanto es voluntario; y así, también a la razón le viene de la voluntad el que pueda ser sujeto del pecado.

6. La carencia de la visión divina es pena en cuanto repugna a la voluntad, pues en eso está la razón de pena, como se dijo más arriba[124]. Y así, en cuanto es pena, pertenece a la voluntad.

## Artículo 6

### ¿Se transmite el pecado de Adán a todos los que proceden de él seminalmente?[125]

Argumentos por los que parece que no:

1. La muerte es la pena del pecado original[126]. Pero algunos, que al fin del mundo se hallarán vivos cuando el Señor venga para el juicio, no morirán, como dice Jerónimo a Marcela. Luego no nacerán con el pecado original.

4. Ad quartum dicendum quod dictum Commentatoris non habet veritatem in omnibus virtutibus moralibus sed solum in his quae sunt circa passiones, quae sunt irrationabilium partium. Iustitia autem non est circa passiones sed circa operationes, ut dicitur in V Ethicorum. Unde iustitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentiis quae sunt susceptivae virtutis: prudentia quidem in ratione, iustitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

5. Ad quintum dicendum quod perversum regimen rationis non habet rationem culpae nisi in quantum est voluntarium; et ita etiam ratio habet a voluntate quod possit esse subiectum peccati.

6. Ad sextum dicendum quod carentia visionis divinae est poena in quantum repugnat voluntati: hoc enim est de ratione poenae, ut supra dictum est. Et sic, in quantum est poena, pertinet ad voluntatem.

### Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt.

Et videtur quod non.

1. Mors enim est poena originalis peccati. Sed quidam in fine mundi qui reperientur vivi Domino veniente ad iudicium, non morientur, ut dicit Hieronymus ad Marcellam. Ergo non nascentur cum peccato originali.

---

[123] Aristóteles, *Ethic.* V 1 (Bk 1129a3-5).
[124] Q.1 a.4.
[125] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.31 q.1 a.2; *Summa* 1-2 q.81 a.3; *In Rom.* c.5 lect.3.
[126] Véase más abajo, q.5 a.4.

2. Pero se decía que en esto la opinión de Jerónimo [127] no todos [128] la sostenían, y así la razón no concluye necesariamente.—En contra: lo que se sigue necesariamente de una opinión [129] no es erróneo ni contrario a la fe, igual que de lo contingente, aunque sea falso, no se sigue lo imposible [130]. Pero que algunos hombres engendrados de Adán no mueran es opinable. Luego que algunos nazcan sin el pecado original, que es lo que se sigue de ahí, no es erróneo, sino opinable.

3. Como dice Agustín en el *Enchiridion* [131], en las tres primeras peticiones de la oración dominical se piden cosas eternas, y en las otras cuatro, cosas temporales. Pero entre esas otras cuatro se pide el perdón de las deudas, una de las cuales es el engendrar necesariamente con el pecado original. Y, puesto que es improcedente decir que la oración de toda la Iglesia no es escuchada, parece que algunos, en esta vida temporal, podrán engendrar hijos sin el pecado original.

4. Nadie puede recibir de otro lo que no está en él. Pero en el bautizado no está el pecado original, ya que se quita por el bautismo. Luego ningún nacido de padre bautizado contrae el pecado original.

5 [132]. El Apóstol dice en Rom 11,16: *Si la raíz es santa, también las ramas lo son*, y el Señor dice en Mt 7,17 que *el árbol bueno da frutos buenos*. Luego, si el padre es santo y bueno, no engendra un hijo infectado por el pecado original.

2. Sed dicebat quod in hoc opinio Hieronymi non tenebatur ab omnibus, et sic ratio non ex necessitate concludit.—Sed contra. Id quod ex necessitate sequitur ex opinabili non est erroneum neque contra fidem, sicut ex contingenti quamvis falso, non sequitur impossibile. Sed homines aliquos ex Adam genitos non mori est opinabile. Ergo et aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum sed opinabile.

3. Praeterea. Sicut Augustinus dicit in Enchiridion, tribus primis petitionibus orationis dominicae poscuntur aeterna, reliquis quatuor temporalia. Sed inter alia quatuor petitur dimissio peccatorum vel debitorum, quorum unum est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconveniens sit dicere quod oratio totius Ecclesiae non exaudiatur, videtur quod aliqui in hac temporali vita generare potuerunt filios sine originali peccato.

4. Praeterea. Nullus potest ab aliquo accipere quod non est in eo. Sed in baptizato non est peccatum originale, tollitur enim per baptismum. Ergo nullus a patre baptizato nascens contrahit originale peccatum.

5. Praeterea. Apostolus dicit Rom. XI: «Si radix sancta, et rami»; et Dominus dicit Mat. VII quod «arbor bona fructus bonos facit». Si ergo pater et sanctus est et bonus, non generat filium peccato originali infectum.

---

[127] S. Jerónimo, *Epist.* 59 n.3: ML 22,587; CSEL 54,543.

[128] Cf. p. ej. Pseudo-Ambrosio, *Super 1 Thes.* 4,14 (ML 17,450 [475C]; CSEL 81-3, 226); S. Agustín, *De civ. Dei* XX c.20 n.2 (ML 41,688; CCL 48,734; CSEL 40-2,476; BAC XVI-XVII 1496), como se lee en Sto. Tomás, *In Sent.* 2 d.31 q.1 a.2 ad 2.

[129] Cf. Aristóteles, *Topic.* I c.1 (Bk 100b21-23).

[130] Cf. el mismo Sto. Tomás, *In Metaph.* V 22 (Bk 1024b17-21): «Si autem dicatur te sedere te stante est falsum contingens quia praedicatum non inest subiecto licet non sit impossibile inesse».

[131] S. Agustín, *Enchir.* c.115: ML 40,285; CCL 46,110; BAC IV 624.

[132] Casi el mismo argumento en S. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.32 a.1 q.2 arg.5.

6[133]. *Si lo opuesto está en lo opuesto, también lo propuesto está en lo propuesto*[134]. Pero el hombre pecador engendra al pecador. Luego también el justo engendra al justo; por tanto no lo engendra infectado por el pecado original.

7[135]. El Apóstol dice en Rom 5[136]: *No fue el don de Cristo como el delito de Adán*, sino que el don de Cristo es mucho más poderoso. Pero el pecado transmitido de Adán a alguien se propaga de éste al hijo. Luego también el don de Cristo transmitido a alguien por el bautismo se transfiere de éste al hijo; y así, los hijos de los bautizados nacen sin el pecado original.

8. Agustín dice en el libro *De baptismo parvulorum*[137]: *No dañó más la transgresión del primer prevaricador de lo que valió la encarnación o redención del Salvador.* Pero la redención del Salvador no vale para todos los hombres. Luego tampoco la transgresión de Adán daña a todos los hombres; y así, no todos los que son engendrados seminalmente de Adán contraen de él el pecado original.

9. Por la corrupción de lo inferior no se corrompe lo superior; y así, si algo no es hombre, no se sigue que no sea animal, sino a la inversa[138]. Pero la naturaleza humana es superior a cualquier persona de la naturaleza humana. Luego la infección personal del mismo Adán no pudo corromper a toda la naturaleza humana con el pecado original.

10. Por el bautismo, o se quita la corrupción de la naturaleza o no se quita. Si se quita, entonces no se transmite por el acto de la naturaleza el pecado original a la prole; y si no se quita, aquella corrupción dice

6. Praeterea. «Si oppositum in opposito, et propositum in proposito». Sed homo peccator generat peccatorem. Ergo et iustus generat iustum; non ergo generat infectum originali peccato.

7. Praeterea. Apostolus dicit ad Rom. V: «Non sicut delictum Adae ita est donum Christi» sed donum Christi est multo potentius. Sed peccatum transfusum ab Adam in aliquem ab eo propagatur in filium. Ergo et donum Christi per baptismum ad aliquem derivatum ab eo transfertur in filium; et sic filii baptizatorum sine peccato originali nascuntur.

8. Praeterea. Augustinus dicit in libro De baptismo parvulorum: «Non plus nocuit transgressio primi praevaricatoris quam valuit incarnatio seu redemptio Salvatoris». Sed redemptio Salvatoris non valet omnibus hominibus. Ergo nec transgressio Adae nocet omnibus hominibus; et sic non omnes qui ex Adam seminaliter generantur contrahunt ab eo originale peccatum.

9. Praeterea. Corrupto inferiori non corrumpitur superius: non enim sequitur si non est homo, quod non sit animal, sed e converso. Sed natura humana est superius ad quamcumque personam humanae naturae. Non ergo personalis infectio ipsius Adae potuit corrumpere totam naturam humanam originali peccato.

10. Praeterea. Per baptismum aut tollitur corruptio naturae, aut non. Si tollitur, non ergo per actum naturae transfunditur peccatum originale in prolem; si autem non tollitur, aequaliter se habet illa corruptio ad animam generantis et ad animam prolis

---

[133] Casi el mismo argumento en ibíd.

[134] ARISTÓTELES, *Topic.* IV c.4 (Bk 124b4-5), en interpretación de Boecio (Minio-Paluello 75).

[135] Casi el mismo argumento en S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.32 a.1 q.2 arg.2.

[136] Rom 5,15 según la *Glossa* de Pedro Lombardo (ML 191,1392D).

[137] S. AGUSTÍN, *De bapt. parv.* (es decir, *De pecc. mer. et rem.*) 2 c.30: ML 44,180; CSEL 60,119; BAC IX 384.

[138] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.12 (De Rijk 63).

igual relación al alma del generante que al alma de la prole engendrada. Si, pues, no infecta al alma del generante con la culpa original, tampoco el alma de la prole engendrada se infectará con la culpa original.

11. Anselmo dice en el libro *De conceptu virginali*[139] que el pecado no está más en el semen que en el esputo. Pero ninguna cosa puede transmitir a otra lo que no tiene. Luego la generación que proviene del semen de Adán no causa el pecado original en la prole.

12. Agustín dice en el libro *De perfectione iustitiae*[140]: *Lo que se hace por necesidad de la naturaleza carece de culpa.* Pero todo lo que es causado por el semen en la prole es causado por él por necesidad de la naturaleza; luego carece de culpa. Así, pues, los que son engendrados de Adán por el semen no contraen el pecado original.

13. El semen es un cierto cuerpo. Pero la acción del cuerpo no se da en un momento, sino en un tiempo[141], mientras que el alma se infecta por la culpa en un momento. Luego tal infección no es causada por el semen.

14. El Filósofo dice en el XV *De animalibus*[142] que el semen es algo sobrante del alimento, y así el semen del cual es engendrado este hombre no estuvo en Adán. Pero el pecado original es contraído por algunos en cuanto que pecaron en Adán, como dice el Apóstol en Rom 5,12. Luego el pecado original no deriva por generación seminal de Adán a todos los hombres.

15. El agente próximo imprime más que el remoto, como se ve porque el agente próximo engendra a lo que le es semejante en la especie, no así el agente remoto; como el hombre engendrado es semejante en la especie al hombre generante, no al sol[143]. Pero la infección de la naturaleza, así como estuvo en Adán, así también está en el padre próxi-

genitae. Si ergo animam generantis non inficit culpa originali, neque anima prolis genitae culpa inficietur originali.

11. Praeterea. Anselmus dicit in libro De conceptu virginali quod peccatum non est magis in semine quam in sputo. Sed nihil potest conferre alteri quod non habet. Ergo generatio quae sit ex semine Adae non causat peccatum originale in prole.

12. Praeterea. Augustinus dicit in libro De perfectione iustitiae: «Quod ex necessitate naturae fit, culpa caret». Sed quidquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturae, ergo culpa caret. Non ergo qui ex Adam seminaliter generantur peccatum originale contrahunt.

13. Praeterea. Semen est quoddam corpus. Sed actio corporis non est in momento sed in tempore, anima autem per culpam inficitur in momento. Non ergo talis infectio causatur ex semine.

14. Praeterea. Philosophus dicit in XV De animalibus quod semen est superfluum alimenti, et sic semen ex quo iste homo generatur non fuit in Adam. Sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundum quod in Adam peccaverunt, ut Apostolus dicit Rom. V. Non ergo per seminalem generationem peccatum originale derivatur ab Adam in omnes homines.

15. Praeterea. Agens proximum plus imprimit quam remotum. Cuius signum est quod agens proximum generat sibi simile in specie, non autem agens remotum; sicut homo generatus est similis in specie homini generanti, non autem soli. Sed infectio naturae sicut

---

[139] S. ANSELMO, *De conceptu virg.* c.7: ML 158,441C; Schmitt II 149; BAC II 22.
[140] S. AGUSTÍN, *De perf. just. hom.* c.4: ML 44,295; CSEL 42,8; BAC XXXV 181.
[141] Cf. *Liber de causis*, prop. et comm. 31 (30).
[142] ARISTÓTELES, *De animal.* XV (o *De gen. animal.* I c.18) (Bk 726a26); cf. S. ALBERTO, *De animal.* 15 tr.2 c.5 n.100 (St II 1035).
[143] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (Bk 194b13).

mo. Luego no debe decirse que aquellos que son engendrados ahora contraen el pecado original de Adán, sino de los padres próximos.

16. Agustín dice en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[144] que el pecado lo transmite a la prole no la propagación, sino la libido, y así, parece que, si la generación fuese sin libido, no se transmitiría el pecado a la prole. Pero la generación sin libido y con libido no crea una disposición diversa en el semen si no es según la mayor o menor intensidad del calor; y, puesto que el semen es un cierto cuerpo compuesto de elementos[145], su diversa disposición al actuar se reduce a las cualidades activas[146] de sus elementos. Pero de una causa que es diferente sólo según una intensidad mayor o menor no se produce un efecto diverso según la especie. Y, así como la propagación sin libido no transmitiría el pecado original, así tampoco la propagación con libido.

17. La caridad disminuye la libido. Pero la caridad puede aumentar infinitamente; y como la libido no es infinita, parece que la libido puede eliminarse totalmente por la caridad. Y así, no es necesario que todos nazcan con el pecado original.

18. La libido pertenece, bien al desorden de la sensualidad, bien a la voluntad perversa[147]. Pero ninguna de ellas se encuentra en los generantes justos. Luego los que de ellos son engendrados no contraen el pecado original.

19. Así como el bien es difusivo, como dice Dionisio[148], así el mal es restrictivo. Pero el bien de Adán, por ejemplo su penitencia, no se difunde a todos. Luego mucho menos su mal.

fuit in Adam, ita etiam est in proximo parente. Ergo non debet dici quod illi qui nunc generantur contrahant peccatum originale ab Adam, sed a proximis parentibus.

16. Praeterea. Augustinus dicit in libro De nuptiis et concupiscentia quod peccatum transmittit in prolem non propagatio sed libido, et sic videtur quod si generatio esset sine libidine, quod peccatum non traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine et cum libidine non facit diversam dispositionem in semine nisi secundum maiorem et minorem intensionem caloris: cum enim semen sit quoddam corpus elementatum, diversa dispositio eius in agendo reducitur ad qualitates activas elementorum; sed a causa differenti solum secundum intensionem et remissionem non producitur effectus diversus secundum speciem. Sicut ergo propagatio sine libidine non traduceret peccatum originale, ita nec propagatio cum libidine.

17. Praeterea. Caritas libidinem diminuit. Caritas autem potest augeri in infinitum; cum igitur libido non sit infinita, videtur quod libido possit totaliter tolli per caritatem. Et sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur.

18. Praeterea. Libido vel pertinet ad inordinationem sensualitatis, vel ad improbam voluntatem. Sed neutrum horum invenitur in iustis generantibus. Ergo illi qui ex eis generantur non contrahunt originale peccatum.

19. Praeterea. Sicut bonum est diffusivum, ut Dionysius dicit, ita malum est constrictivum. Sed bonum Adae, puta poenitentia eius, non diffunditur in omnes. Ergo multo minus malum ipsius.

---

[144] S. AGUSTÍN, *De nupt. et concup.* 1 c.24: ML 44,429; CSEL 42,239; BAC XXXV 282; cf. sin embargo PSEUDO-AGUSTÍN, *De fide ad Petrum* c.2 n.16 (ML 40,758; BAC XLI 22) que es FULGENCIO (ML 65,679B; CCL 91A,721).

[145] Cf. AVERROES, *In Metaph.* XII comm.20 (VIII 306F).

[146] ARISTÓTELES, *De gen. et corrup.* II c.2 (Bk 329b24), *Meteor.* IV c.1 (Bk 378b10ss); véase más arriba, q.4 a.1, nota 9.

[147] Cf. S. AGUSTÍN, *De lib. arb.* 3 c.17 n.48: ML 32,1295; CCL 29,304; CSEL 74,130; BAC III 478.

[148] PSEUDO-DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 4 (MG 3,700A; Dion. 168), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.5. a.4 obi.2.

20. El pecado de Adán se transmite a otros en cuanto que pecaron en Adán. Pero Adán pecó comiendo la manzana prohibida, y sin embargo no se puede decir que todos comieran la manzana[149] prohibida por el hecho de haberla comido Adán; luego tampoco que pecaron en él por el hecho de haber pecado él. Y así, el pecado original no pasa de Adán a todos.

EN CONTRA está: 1. El Apóstol dice en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en este mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, en el cual todos pecaron.*

2. Agustín dice en el libro *De fide ad Petrum*[150] que, así como no puede haber concúbito sin libido, así no puede haber concepción sin pecado.

SOLUCIÓN. Hay que decir que es erróneo decir que algunos derivan seminalmente de Adán sin pecado original; pues así habría algunos hombres que no necesitarían la redención realizada por Cristo. Por lo cual hay que conceder, sin más, que todos los que se propagan seminalmente desde Adán contraen el pecado original en seguida, en su misma animación.

Esto puede quedar claro por lo dicho más arriba[151]. Se dijo más arriba que el pecado original se refiere a toda la humana naturaleza propagada desde Adán como el pecado actual se refiere a una persona singular humana, como si todos los hombres, en cuanto que derivan del único Adán, fueran un solo hombre cuyos diversos miembros son las diversas personas. Pero es manifiesto que el pecado actual se halla pri-

20. Praeterea. Peccatum ex Adam traducitur in alios in quantum in Adam peccaverunt. Sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum, non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum Adam comedente, ergo neque quod peccaverunt in eo peccante. Et sic peccatum originale non transit ab Adam in omnes homines.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit Rom. V: «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita mors in omnes pertrasiit, in quo omnes peccaverunt».

2. Praeterea. Augustinus dicit in libro De fide ad Petrum quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus, ita non potest esse sine peccato conceptus.

RESPONSIO. Dicendum, quod erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato: sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione.

Quod ex his quae supra dicta sunt potest esse manifestum. Dictum enim est supra quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam, sicut peccatum actuale comparatur ad unam personam hominis singularem, ac si omnes homines in quantum ab uno Adam derivantur, sint unus homo cuius diversa membra sint diversae personae. Manifestum est autem quod peccatum actuale

---

[149] El vocablo «manzana» no está en Gén 2,17 y 3,3; pero sí está en S. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 70 sermo 2 n.7: ML 36,897; CCL 39,966. Quizá provenga de la falsa interpretación de Cant 8,5.

[150] PSEUDO-AGUSTÍN, *De fide ad Petrum* c.2 n.16 (ML 40,758; BAC XLI 22) que es FULGENCIO (ML 65,679B; CCL 91A,721).

[151] A.5.

meramente en algún principio, a saber, en la voluntad, que es primeramente susceptible de pecado, como se dijo más arriba, y deriva de ella a las demás potencias del alma y también a los miembros del cuerpo, en cuanto que son movidos por la voluntad; es así como los actos son voluntarios, que es lo que se exige para que tengan razón de pecado. Así, pues, también el pecado original primariamente se ha de considerar en Adán como en cierto principio del que se deriva a todos los que son movidos por él. Y así como las partes de un hombre son movidas por el imperio de la voluntad, así es movido el hijo por el padre por la potencia generativa. Por lo cual el Filósofo dice en el II *Physicorum*[152] que el padre es causa del hijo como el que mueve, y en el libro *De generatione animalium*[153] se dice que en el semen hay cierta moción del alma del padre, que mueve la materia hacia la forma del concebido. Así, pues, tal moción, que viene por origen del primer padre, se deriva a todos los que proceden seminalmente de él; por lo cual todos los que proceden seminalmente de él contraen de él el pecado original.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Jerónimo no habla de esto aseverando, sino según la opinión de algunos, como se ve por la epístola que escribe a Minervio sobre la resurrección de la carne, en la cual pone varias opiniones acerca de esto. Entre ellas refiere que algunos habían opinado que aquellos que en la venida del Señor estén vivos nunca morirán, por lo que dice el Apóstol en 1 Tes 4,17, hablando en lugar de ellos: *Nosotros, los que vivimos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro de Cristo en el aire.* Respecto de lo cual otros[154] opinan no que no morirán, sino que permanecerán poco en la muerte, resucitando en seguida. Y esto es lo que más comúnmente[155] se sostiene.

primo invenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quae primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, et ab ea derivatur in alias potentias animae et etiam membra corporis, secundum quod moventur a voluntate: sic enim actus sunt voluntarii quod exigitur ad rationem peccati. Sic igitur et peccatum originale primo considerandum est in Adam ut in quodam principio a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam. Unde Philosophus dicit in II Physicorum quod pater est causa filii ut movens, et in libro De generatione animalium dicitur quod in semine est quaedam motio ab anima patris, quae movet materiam ad formam concepti. Sic igitur huiusmodi motio, quae est per originem a primo parente, derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus non ponit hoc asserendo, sed secundum opinionem quorumdam, ut patet in epistola quam scribit ad Minervium de resurrectione carnis, in qua circa hoc plures opiniones ponit. Inter quas recitat quosdam fuisse opinatos quod illi qui in adventu Domini vivi invenientur numquam morientur, propter id quod Apostolus dicit I ad Thess. IV ex persona eorum loquens: «Nos qui vivimus simul rapiemur in nubibus obviam Christo in aera». Quod alii exponunt, non quod non moriantur; sed quod parum in morte durabunt, statim resurgentes. Et hoc communius tenetur.

---

[152] ARISTÓTELES, *Phys.* II 5 (BK 194b30-31).

[153] ID., *De gen. animal.* II c.3 (BK 736b29ss); véase S. ALBERTO, *De animal.* 16 tr.1 c.13 (St II 1097ss) y *Quaest. super De animal.* 16 q.3 (Col. XIIm 275).

[154] Cf. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* XX c.20 n.2: ML 41,688; CCL 48,734; CSEL 40-2,746; BAC XVI-XVII 1496.

[155] Cf. S. ALBERTO, *Super Sent.* 4 d.43 a.21; S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 4 d.43 a.1 q.2.

2. Supuesto que aquellos que estuvieren vivos a la venida del Señor nunca murieran, no por ello se sigue necesariamente que no hubieran contraído el pecado original. Pues la pena propia del pecado original es la necesidad de morir, según aquello del Apóstol en Rom 8,10: *El cuerpo está ciertamente muerto por el pecado*, es decir, sometido a la necesidad de la muerte, como expone Agustín[156]. Ahora bien, puede suceder que algunos tengan que morir necesariamente y que sin embargo no mueran, impidiendo la potencia divina esa muerte, como puede suceder que lo que por naturaleza es pesado no caiga hacia abajo por impedirlo alguna cosa.

3. El perdón de esta deuda de engendrar con el pecado original en esta vida no consiste en que alguien engendre sin pecado, sino en que algunos nacidos con el pecado quedan limpios por el poder de Cristo. Pues por deudas se entiende los pecados, como Agustín expone en el libro *De sermone Domini in monte*[157].

4. El pecado original se opone a la justicia original, por la cual la parte superior del alma se unía con Dios, imperaba a las potencias inferiores y también podía conservar el cuerpo sin corrupción. Luego por el bautismo se quita el pecado original en cuanto que se otorga la gracia, por la cual la parte superior del alma se une con Dios, pero no se le da al alma la virtud por la cual pueda conservar el cuerpo sin corrupción o por la cual pueda la parte superior del alma conservar a las inferiores sin ninguna rebeldía; por lo cual después del bautismo permanece tanto la necesidad de morir como la concupiscencia, que es lo material[158] en el pecado original. Y así, en cuanto a la parte superior, el alma participa de la novedad de Cristo, pero en cuanto a las potencias inferiores del

2. Ad secundum dicendum quod, dato quod illi qui vivi reperientur in adventu Domini nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint. Poena enim propria originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud Apostoli Rom. VIII: «Corpus quidem mortuum est propter peccatum», id est necessitati mortis addictum, ut Augustinus exponit. Potest autem contingere quod aliqui necessitatem habeant moriendi qui tamen nunquam moriantur, divina virtute mortem prohibente, sicut potest contingere quod grave generatum deorsum non feratur propter aliquod impediens.

3. Ad tertium dicendum quod hoc debitum generandi cum originali peccato in hac vita dimittitur non quantum ad hoc quod aliquis generet sine peccato, sed quantum ad hoc quod aliqui cum peccato nati a peccato mundantur virtute Christi. Nam per debita intelliguntur peccata, ut Augustinus exponit in libro De sermone Domini in monte.

4. Ad quartum dicendum quod peccatum originale opponitur iustitiae originali, per quam superior pars animae et Deo coniungebatur, et inferioribus viribus imperabat, et etiam corpus absque corruptione poterat conservare. Per baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia, per quam superior pars animae Deo coniungitur, non autem datur animae virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellione; unde manet post baptismum et necessitas moriendi et concupiscentia, quae est materiale in originali peccato. Et sic quantum ad superiorem partem animae participat novitatem Christi, sed quantum ad inferiores animae vires et ipsum corpus,

[156] S. AGUSTÍN, *De pecc. mer. et rem.* 1 c.6: ML 44,112; CSEL 60,8; BAC IX 206.
[157] In., *De serm. Dom.* 2 c.8 n.28: ML 34,1281; CCL 35,116; BAC XII 918.
[158] Véase más arriba a.2, en la solución.

alma y al mismo cuerpo, permanece aún la vetustez que viene de Adán [159]. Pero es manifiesto que el hombre bautizado no engendra según la parte superior del alma, sino según las inferiores y según el cuerpo; por tanto el hombre bautizado no transfiere a la prole la novedad de Cristo, sino la vetustez de Adán. Y por eso, aunque él mismo no tenga el pecado original en cuanto culpa, sin embargo transmite el pecado original a la prole.

5. Con esto queda clara la solución al quinto argumento.

6. Ese modo de argumentar vale por lo que se refiere a lo opuesto en cuanto opuesto, pero no por lo que se refiere a aquello que es común a los dos opuestos. Y así, si lo negro concentra lo que se ve, se sigue que lo blanco lo disgrega [160], pero no se sigue que lo blanco sea invisible si lo negro es visible, pues esto le viene del color, que es el género de ambos. Ahora bien, la vetustez de Adán en cuanto a las potencias inferiores y al mismo cuerpo es común al justo y al pecador, y es según ella como el pecador engendra al pecador. Luego no se sigue que el justo engendre a la prole sin el pecado.

7. El don de Cristo es más poderoso que el delito de Adán, porque restituye a los hombres a un estado más alto que el que tuvo Adán antes del pecado, a saber, el estado de gloria, en el que ya no hay peligro de pecar. Pero esto es necesario que se haga por conformidad con Cristo, para que el efecto sea semejante a la causa. Pues, así como Cristo asumió la vetustez de la pena para redimirnos de la muerte por la muerte, y así resucitando restauró la vida [161], así también los hombres, gracias a Cristo, primeramente se conforman a Cristo por la gracia, permaneciendo la vetustez penal, y finalmente por la resurrección son llevados a la gloria.

remanet adhuc vetustas quae est ex Adam. Manifestum est autem quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animae sed secundum inferiores et secundum corpus; et ideo homo baptizatus non transfundit in prolem novitatem Christi sed vetustatem Adae. Et propter hoc, licet ipse non habeat peccatum originale in quantum est culpa, transmittit tamen peccatum originale in prolem.

5. Et per hoc etiam patet solutio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod modus ille arguendi tenet quantum ad id quod convenit opposito in quantum est oppositum, non autem quantum ad id quod est commune utrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum congregat visum, quod album disgregat, non autem sequitur quod album sit invisibile si nigrum est visibile, quia hoc convenit ei secundum colorem, qui est genus utriusque. Vetustas autem Adae quantum ad inferiores vires et ad ipsum corpus, est communis et iusto et peccatori, et secundum hanc peccator generat peccatorem. Unde non sequitur quod iustus generet prolem sine peccato.

7. Ad septimum dicendum quod donum Christi est potentius quam delictum Adae, quia restituit homines in altiorem statum quam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriae, qui est absque periculo peccandi; sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, ut effectus sit similis causae. Sicut enim Christus assumpsit vetustatem poenae ut per mortem nos a morte redimeret, et sic resurgendo vitam reparavit, ita et homines per Christum primo quidem Christo conformantur per gratiam, manente vetustate poenali, et tandem resurgentes transferuntur in gloriam. Et ex hac poenalitate quae remanet in baptizatis quantum ad inferiores vires, traducunt originale peccatum. Nec est inconveniens quod poena sit causa culpae: quia vires

[159] Cf. Rom 6,4-6, y la *Glossa* de Pedro Lombardo, ibíd. (ML 191,1403-1404).
[160] Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* VII c.3 (BK 153a38-b1), *Metaph.* X 9 (BK 1057b8-9).
[161] Cf. Prefacio pascual I.

Y por esta penalidad que permanece en los bautizados en cuanto a las potencias inferiores transmiten el pecado original. Y no es improcedente que la pena sea causa de la culpa, porque las potencias inferiores no son susceptibles de culpa sino en cuanto pueden ser movidas por las superiores; y así, quitada la culpa de la parte superior del alma, no permanece en las inferiores la razón de culpa actualmente, sino virtualmente, en cuanto que son principio de la generación humana.

8. Así como el pecado de Adán perjudica a todos los que nacen carnalmente de él, así la redención de Cristo vale para todos los que nacen de él espiritualmente.

9. La naturaleza considerada absolutamente es más que la persona, pero la naturaleza considerada en la persona se incluye bajo los fines de la persona; y de este modo la persona puede infectar a la naturaleza. Y puesto que todas las personas que se propagan seminalmente desde la persona del primer padre reciben de él la naturaleza humana, tal corrupción de la naturaleza se transmite a todos; igual que si el agua se corrompiera en la fuente, la corrupción se extendería a todo el río derivado de la fuente.

10. En el alma del padre bautizado hay algo que resiste a la corrupción del pecado original, a saber, el sacramento de Cristo; el cual impedimento no está en el alma de la prole engendrada.—O bien: la infección de la naturaleza no pasa al alma sino por el acto de la generación, que es acto de la naturaleza; por lo cual no pasa al alma del que engendra, sino al alma del engendrado, que es el término de la generación.

11. El pecado no está en el semen actualmente, sino virtualmente, en cuanto es principio de la generación humana, como se ha dicho más arriba [162].

12. El defecto original no tiene razón de culpa por ser contraído necesariamente a través de la generación seminal, sino porque la natura-

inferiores non sunt susceptivae culpae nisi in quantum possunt moveri a superioribus, et ideo remota culpa a superiori parte animae non remanet ratio culpae in inferioribus actu sed virtute, in quantum sunt generationis humanae principium.

8. Ad octavum dicendum quod sicut peccatum Adae nocet omnibus qui carnaliter nascuntur ex ipso, ita redemptio Christi valet omnibus qui spiritualiter ex eo nascuntur.

9. Ad nonum dicendum quod natura absolute accepta in plus est quam persona, sed natura in persona considerata includitur infra fines personae; et per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personae omnes quae ab eo seminaliter propagantur naturam humanam accipiunt, ideo talis corruptio naturae derivatur ad omnes; sicut si aqua corrumperetur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex fonte.

10. Ad decimum dicendum quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi; quod quidem impedimentum non est in anima prolis genitae. Vel dicendum quod infectio naturae non transit ad animam nisi per actum generationis, qui est actus naturae, et ideo non transit in animam generantis sed in animam generati, qui est terminus generationis.

11. Ad undecimum dicendum quod peccatum non est actu in semine sed virtute, in quantum est principium generationis humanae, ut supra dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod defectus originalis non habet rationem culpae ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationem, sed ex hoc

[162] A.1.

leza está infectada con una infección que se considera voluntaria por razón de su principio, como se ha dicho más arriba [163].

13. El semen actúa en la infección del alma al modo como actúa en el acabamiento de la naturaleza humana. Y así como la acción del semen es temporal, y sin embargo el acabamiento de la naturaleza humana es instantáneo por el advenimiento de la última forma, así también la infección del pecado original es causada instantáneamente aunque la acción del semen no sea instantánea.

14. Algunos [164] creyeron que el pecado original sólo se podría transmitir a la posteridad desde el primer padre si todos los hombres estuvieran materialmente en Adán, y, así, sostienen que el semen no es lo sobrante del alimento, sino que se transmite desde el mismo Adán. Pero esto no puede ser, pues, si no, el semen sería algo desligado de la substancia del generante, y lo que se desliga de la substancia de alguna cosa se aleja de su naturaleza y está en vías de corrupción, no pudiendo por tanto ser principio de generación en la misma naturaleza. De aquí el Filósofo concluye que el semen no es algo separado, sino lo sobrante del alimento. Con esto sin embargo no se excluye que el pecado original sea contraído por el primer padre. Pues la condición del engendrado depende más del agente que dispone la materia y da la forma que de la materia, la cual, alejándose de la anterior disposición y perdiendo la forma anterior, recibe una nueva disposición y forma del agente. Luego, a efectos de contraer el pecado original, no importa de dónde venga la materia del cuerpo humano, sino cuál sea el agente por el cual se cambia en la especie de la naturaleza humana.

15. El agente próximo y el remoto pueden distinguirse de dos maneras: una, de suyo; otra, accidentalmente. Accidentalmente, como, por

quod natura est infecta infectione quae reputatur voluntaria propter sui principium, ut supra dictum est.

13. Ad tertium decimum dicendum quod semen hoc modo agit ad infectionem animae sicut agit ad completionem humanae naturae. Sicut igitur actio seminis est in tempore sed tamen completio humanae naturae est in instanti per adventum ultimae formae, ita et infectio peccati originalis in instanti causatur quamvis actio seminis non sit in instanti.

14. Ad quartum decimum dicendum quod aliqui crediderunt quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam, et ideo ponunt quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse: quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis; quod autem resolvitur de substantia alicuius rei recedit a natura ipsius et est in via corruptionis, unde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc Philosophus concludit quod semen non est aliquid resolutum, sed superfluum alimenti. Per hoc autem non excluditur quin peccatum originale contrahatur a primo parente. Conditio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiam et dat formam quam a materia, quae a priori dispositione recedens et formam priorem amittens, novam dispositionem et formam recipit ab agente. Unde non refert quantum ad contractionem originalis peccati undecumque materia humani corporis venerit, sed a quo agente in speciem humanae naturae fuerit commutata.

15. Ad quintum decimum dicendum quod agens propinquum et remotum possunt distingui dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per accidens

[163] A.1.
[164] Cf. S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.30 a.3 q.1.

ejemplo, cuando la remoción y la distancia se considera solamente según el lugar o según el tiempo, o según algo accidental de la causa en cuanto que es causa, y así, es verdad que el agente próximo influye más en el efecto que el agente remoto, como el fuego próximo calienta más que el fuego remoto y el mal próximo en el tiempo mueve más el ánimo que el remoto. De suyo, sin embargo, el agente próximo y el remoto se distinguen según el orden natural de las causas cuando causan, y de esta manera el agente remoto influye más en el efecto que el agente próximo. Pues se dice en el libro *De causis*[165] que toda causa primaria es más influyente sobre lo causado que la causa segunda, ya que la causa segunda no actúa sino en virtud de la causa primera. Y que el efecto reciba a veces la especie del agente próximo y no la del agente remoto, no es por defecto de la influencia que ejerce el agente remoto, sino por defecto de la materia que no puede recibir una forma tan excelente. Por lo cual, si la materia es susceptible de la forma del agente principal, recibirá ésta más bien que la forma del agente próximo, como la casa recibe más la forma del arte que la forma del instrumento. Y puesto que la vetustez del pecado original se encuentra en todos en cuanto que son movidos por el primer padre, como se ha dicho más arriba, por ello nadie transmite el pecado original sino en cuanto engendra en virtud del primer agente. Y por eso se dice que se contrae de Adán más bien que del padre próximo.

16. La libido designa a la concupiscencia desordenada actual. Pero se ha dicho más arriba[166] que lo material en el pecado original es la concupiscencia habitual, que proviene de que la razón no tiene la virtud de refrenar totalmente las potencias inferiores. Así, pues, la libido actual que se encuentra en el coito es signo de la concupiscencia habitual que

quidem, sicut cum remotio et distantia attenditur tantum secundum locum vel secundum tempus vel secundum aliquid huiusmodi accidentale causae in quantum est causa, et sic verum est quod agens propinquum magis imprimit in effectu quam agens remotum, sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus, et malum propinquum secundum tempus magis movet animum quam remotum. Per se autem distinguuntur agens propinquum et remotum secundum naturalem ordinem causarum in causando, et hoc modo agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum. Dicitur enim in libro De causis quod omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda, quia causa secunda non agit nisi ex virtute causae primae. Quod autem effectus recipit interdum speciem agentis propinqui et non agentis remoti, non est propter defectum influentiae quae fit ab agente remoto, sed propter defectum materiae quae non potest recipere tam excellentem formam; unde si materia sit susceptiva formae principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agentis propinqui, sicut domus magis recipit formam artis quam formam instrumenti. Quia igitur vetustas originalis peccati invenitur in omnibus secundum quod sunt moti a primo parente, ut supra dictum est, ideo nullus transmittit peccatum originale nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam quam a proximo parente.

16. Ad sextum decimum dicendum quod libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem. Dictum est autem supra quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quae provenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrenandi. Sic igitur libido actualis quae est in coitu, est signum

[165] *Liber De causis*, prop. 1 y comm.
[166] Ad 4.

se encuentra materialmente en el pecado original. Pero la causa de que alguien transmita el pecado original a la prole es aquello que permanece en él del pecado original incluso después del bautismo, como se ha dicho [167], a saber, la concupiscencia o estímulo. Y así, es evidente que la libido actual no es la causa de que se transmita el pecado original, sino signo de esa causa; por lo cual, si ocurriera milagrosamente que la libido actual se apartara totalmente del coito, permaneciendo la causa, la prole contraería no obstante el pecado original. Y así, cuando Agustín dijo que la libido transmite el pecado, puso el signo por lo signado. La objeción procedía a partir de esta libido actual, a la cual coopera el calor más intenso; pero no toda la causa procede del calor, sino que la causa principal proviene de la virtud de tal alma, que actúa principalmente en el semen, como dice el Filósofo [168].

17. La caridad disminuye la libido actual en cuanto que el apetito concupiscible obedece a la razón. Pero, en el estado de naturaleza corrompida, no obedece sin que retenga algo de la propia inclinación, incluso al margen del orden de la razón. Y así, no desaparece totalmente la libido, por mucho que la caridad de la vida aumente.

18. También en los justos existe la libido actual en el acto de la generación, al tender inmoderadamente el apetito concupiscible a lo deleitable de la carne; y asimismo la voluntad, aunque nada haga o quiera contra la razón, sin embargo no atiende al orden de la razón actual, por la vehemencia de la pasión.

19. El principio del pecado viene de nosotros, mientras el principio del bien meritorio viene de Dios. Por lo cual en Adán hubo un bien que pudo comunicar a todos, a saber, la justicia original, que sin embargo recibió de Dios. Pero el mal que transmite a los demás lo tuvo de sí mismo; de tal manera que más bien puede decirse que Dios ha sido el

concupiscentiae habitualis quae materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali etiam post baptismum, ut dictum est, scilicet concupiscentia vel fomes. Sic igitur patet quod libido actualis non est causa quod transmittatur originale peccatum, sed signum causae: unde si miraculose fieret ut actualis libido totaliter removeretur a coitu, manente causa nihilominus proles contraheret peccatum originale. Unde Augustinus cum dixit quod libido transmittit peccatum posuit signum pro signato. Obiectio autem procedebat de hac libidine actuali; ad quam quidem cooperatur calor intensior, non tamen tota causa est ex calore, sed principalior causa est ex virtute talis animae, quae principaliter operatur in semine, ut Philosophus dicit.

17. Ad septimum decimum dicendum quod caritas diminuit actualem libidinem in quantum concupiscibilis obedit rationi. Non autem sic obedit in statu naturae corruptae quin aliquid de motu proprio retineat, etiam praeter ordinem rationis. Et ideo non omnino tollitur libido, quantumcumque caritas vitae augeatur.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod etiam in iustis in actu generationis est actualis libido, dum concupiscibilis immoderate in delectabile carnis tendit, et voluntas etiam etsi contra rationem nihil faciat aut velit, tamen ordinem rationis actualis non attendit, propter vehementiam passionis.

19. Ad undevicesimum dicendum quod principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorii est ex Deo. Unde in Adam fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis iustitia, quam tamen a Deo habuit; sed malum quod in alios transmittit, habuit ex se ipso: ut potius dici possit quod Deus fuisset

[167] Ad 7.
[168] ARISTÓTELES, en la solución de este artículo.

transmisor del bien, y el hombre en cambio el transmisor de mal. Pero el bien de su penitencia no se transmitió a los demás, ya que su principio fue la gracia que se le dio personalmente a aquel hombre.

20. Comer se refiere a un acto personal, pero pecar puede pertenecer tanto a la persona como a la naturaleza. Y así, aquellos que reciben de Adán la naturaleza humana se dice que han pecado en Adán, pero no que han comido en Adán.

## Artículo 7

### ¿Contraen el pecado original los que nacen de Adán sólo materialmente? [169]

Argumentos por los que parece que sí:

1. El alma se infecta del pecado original por la infección de la carne a la que se une. Pero la carne del hombre pecador está infectada con la infección del pecado actualmente; el semen, en cambio, sólo virtualmente, ya que, al carecer de alma racional, no es susceptible de la infección del pecado. Luego más bien contraería la mancha del pecado original el hombre que fuera milagrosamente formado de la carne de alguien que tuviera el pecado original, por ejemplo, de la costilla, o del pie o de la mano, que si fuera engendrado del semen.

2. De Gén 3 [170] dice cierta *Glosa* [171] que en los lomos de Adán se corrompió toda la posteridad, porque no se separó primero en el lugar de la vida, sino después en el lugar del exilio. Pero si algún hombre

transfusor boni, homo autem est transfusor mali. Bonum autem poenitentiae ipsius non est transfusum ad alios, quia eius principium fuit gratia personaliter illi homini data.

20. Ad vicesimum dicendum quod comedere significat actum personalem, sed peccare potest pertinere ad personam et ad naturam. Et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam dicuntur in Adam peccasse, non autem in Adam comedisse.

### Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam peccatum originale contrahant. Et videtur quod sic.

1. Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui unitur. Sed caro hominis peccatoris est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum, quia cum careat anima rationali, non est susceptivum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo qui miraculose formaretur ex carne alicuius habentis peccatum originale, puta ex costa vel pede vel manu, quam si generetur ex semine.

2. Praeterea. Gen. III dicit quaedam Glossa quod in lumbis Adae tota posteritas fuit corrupta, quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii.

---

[169] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.31 q.1 a.2 ad 3 et ad 4; ibíd. d.33 q.1 a.1 ad 5; *Summa* 1-2 q.81 a.4. La misma cuestión aparece en Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.31 c.7; en Alejandro de Hales, *Glossa in lib. Sent.* 2 d.31 n.13; en S. Alberto, *Super Sent.* 2 d.31 a.2; y en S. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.31 dubium III sobre la letra del Maestro de las Sentencias.

[170] Mejor, Gén 4,1.

[171] *Glossa ordin.* en Gén 4,1; cf. S. Agustín, *De Gen. ad litt.* 9 c.4: ML 34,396; CSEL 28-1,272; BAC XV 1014.

fuera formado del cuerpo de otro hombre, por ejemplo, de la mano o del pie, se separaría su carne en el lugar del suplicio. Luego contraería la corrupción del pecado original.

3. El pecado original es pecado de toda la naturaleza humana, como se ha dicho más arriba [172]. Pero ese hombre que se formaría de la carne de otro hombre pertenecería a la naturaleza humana. Luego contraería el pecado original.

4. En la generación del hombre y de cualquier animal la materia del cuerpo la proporciona la hembra [173]. Pero el alma se infecta por la infección del pecado al unirse a la materia corporal. Luego aunque Adán no hubiera pecado, por el pecado de Eva la prole nacida de ambos contraería el pecado original, no por la infección del semen viril, sino sólo por la materia.

5. La muerte y cualquier corrupción proviene por necesidad de la materia; pero la materia la proporciona la madre; luego si Eva se hubiera hecho mortal y pasible al pecar, sin que Adán pecara, los hijos que nacieran habrían sido pasibles y mortales. Pero la pena no se da sin la culpa. Luego habrían contraído el pecado original.

6. El Damasceno dice en el libro III [174] que el Espíritu Santo vino sobre la Virgen, purificándola. Pero no se puede decir que aquella purificación fuera superflua, pues la naturaleza creada no obra nada superfluo [175], y mucho menos el Espíritu Santo. Si, pues, el cuerpo de Cristo hubiera sido asumido de la Virgen sin que precediera la purificación, hubiera contraído no obstante el pecado original. Y así, parece que baste para contraer el pecado original el que alguien reciba la carne materialmente de Adán.

Sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu vel pede, separaretur caro eius in loco supplicii. Ergo contraheret corruptionem originalis peccati.

3. Praeterea. Peccatum originale est peccatum totius naturae humanae, ut supra dictum est. Sed iste homo qui formaretur ex carne alterius hominis, pertineret ad humanam naturam. Ergo contraheret peccatum originale.

4. Praeterea. In generatione hominis et cuiuslibet animalis, materia corporis ministratur a femina. Sed anima inficitur per infectionem peccati ex hoc quod unitur materiae corporali. Ergo licet Adam non peccasset, Eva peccante proles ex utroque nata peccatum originale contraheret, non propter infectionem virilis seminis sed propter materiam tantum.

5. Praeterea. Mors et corruptio quaelibet provenit ex necessitate materiae, sed materia ministratur a matre, ergo si Eva fuisset facta mortalis et passibilis peccando Adam non peccante, filii qui nascerentur passibiles et mortales fuissent. Sed poena non est sine culpa. Ergo peccatum originale contraxissent.

6. Praeterea. Damascenus dicit in III libro, quod Spiritus Sanctus supervenit Virgini purgans ipsam. Non autem potest dici quod illa purgatio fuerit superflua, quia natura creata nihil superfluum operatur, multo minus Spiritus Sanctus. Si ergo purgatione non praecedente corpus Christi sumptum fuisset de Virgine, contraxisset nihilominus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

---

[172] A.1 y 2 y a.6 ad 9.
[173] Cf. obi.4.
[174] S. Juan Damasceno, *De fide* III c.2: MG 94,986B; Bet 171.
[175] Cf. Averroes, *In Phys.* I comm.56 (IV 33L).

EN CONTRA está que Agustín dice en el X *Super Genesim al litteram*[176] que Cristo no pecó en Adán ni pagó el diezmo en los lomos de Abrahán, porque no estuvo allí según la razón seminal, sino sólo según la substancia corporal.

SOLUCIÓN. La verdad de esta cuestión se puede captar a partir de lo ya dicho. Pues se dijo más arriba[177] que el pecado original se deriva del primer padre a la posteridad en cuanto que la posteridad es movida por el primer padre en virtud del origen. Pero es claro que propio de la materia no es mover, sino ser movida[178]; por lo tanto, cualquiera que fuera el modo en que alguien procediera materialmente de Adán o de aquellos que de él procedieron, no contraería en modo alguno el pecado original, a menos que se propagara seminalmente de él, así como tampoco contraería el pecado original algún hombre que fuera formado de nuevo de la tierra. Pues en la condición de hombre no influye la materia de la que esté formado, sino el agente por el cual se forma, ya que del agente es de quien recibe la forma y las disposiciones, como se ha dicho[179], mientras la materia no retiene la forma o la disposición anterior, sino que adquiere una nueva por la generación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Si algún hombre fuera formado del dedo o de la carne de otro hombre, esto no sería posible sino corrompiéndose aquella carne y perdiendo su disposición, pues la generación de uno es la corrupción del otro[180]. Por lo cual la infección que precedió en la carne no permanecería para infectar el alma.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit X <Super> Genesim ad litteram quod Christus non peccavit in Adam nec decimatus fuit in lumbis Abrahae, quia non fuit ibi secundum seminalem rationem sed solum secundum corpulentam substantiam.

RESPONSIO. Dicendum, quod huius quaestionis veritas ex praemissis potest accipi. Dictum est enim supra quod peccatum originale a primo parente derivatur in posteros in quantum posteri moventur a primo parente per originem. Manifestum est autem quod materiae non est movere sed moveri; unde qualitercumque aliquis materialiter procedit ex Adam vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contraheret originale peccatum nisi seminaliter propagaretur ex eo, sicut nec etiam peccatum originale contraheret si aliquis homo de novo formaretur de terra. Non enim refert quantum ad conditionem hominis de qua materia formetur, sed a quo agente formetur; quia ab agente recipit formam et dispositiones, ut dictum est, materia vero non retinet priorem formam aut dispositionem, sed novam acquirit per generationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod si aliquis homo formaretur ex digito vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta et recedente a sua dispositione, quia generatio unius est corruptio alterius. Unde infectio quae praecessit in carne non remaneret ad inficiendum animam.

---

[176] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* X c.19 y 20: ML 34,423-424; CSEL 28-1,321-324; BAC XV 1092, 1094.
[177] A.6.
[178] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* II c.9 (BK 335b29-30).
[179] A.6 ad 14.
[180] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* I 7 (BK 318a23-25), como se dijo en la q.1 a.1.

2. Aquella *Glosa* no se ha de entender como si el lugar del exilio fuera la causa de que se contraiga el pecado original, pues si el hombre se hubiera quedado en el paraíso terrenal después del pecado habría transmitido el pecado original a la posteridad. Sino que la causa de la transmisión del pecado original es la corrupción de la naturaleza humana en el primer padre, mientras el lugar del exilio es concomitante a la corrupción; por lo cual en aquella *Glosa* éste se pone como concomitante a la causa, y no como causa.

3. El pecado original no pertenece a la naturaleza humana en sentido absoluto, sino en cuanto que deriva de Adán por vía seminal, como se ha dicho [181].

4. Los hijos que nacieran de un Adán sin pecado y de una Eva pecadora no contraerían el pecado original, porque el pecado original se contrae por la virtud que mueve hacia la naturaleza humana y que está en el semen del macho, según el Filósofo [182]. Y así, aunque Eva pecara primero [183], sin embargo el Apóstol dice (Rom 5,12) significativamente que por un hombre entró el pecado en el mundo.

5. A algunos [184] les pareció que aquellos que nacieran de un Adán sin pecado y de una Eva pecadora serían mortales y pasibles, ya que esto es consecuencia de la materia, proporcionada por la madre, y entonces la mortalidad y la pasibilidad no serían defectos penales, sino naturales. Pero es mejor decir que no serían pasibles ni mortales. Pues si Adán no hubiera pecado, habría transmitido a la posteridad la justicia original, a la que pertenece no sólo que el alma se someta a Dios, sino también que el cuerpo se someta al alma. Por lo cual se excluye la pasibilidad y la mortalidad.

2. Ad secundum dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi locus exilii sit causa contrahendi originale peccatum, quia si homo post peccatum in paradiso terrestri remansisset, transmisisset originale peccatum in posteros. Sed causa traductionis originalis peccati est corruptio naturae humanae in primo parente, locus autem exilii est concomitans ad corruptionem; unde in Glossa illa locus ponitur quasi concomitans causam, et non quasi causa.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute, sed secundum quod derivatur ab Adam per viam seminalem, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod filii qui nascerentur ex Adam non peccante et Eva peccante, non contraherent originalem peccatum, quia originale peccatum contrahitur per virtutem moventem ad naturam humanam quae est in semine maris secundum Philosophum. Et ideo quamvis Eva primo peccaverit, significanter tamen Apostolus dicit quod per unum hominem peccatum in mundum intravit.

5. Ad quintum dicendum quod aliquibus visum est quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante et Eva peccante, mortales et passibiles essent propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater, et tunc mortalitas et passibilitas non essent defectus poenales sed naturales. Sed melius dicendum est quod non essent passibiles neque mortales. Si enim Adam non peccasset, transfudisset iustitiam originalem in posteros, ad quam pertinet quod non solum anima subdatur Deo sed etiam corpus subdatur animae. Per quod excluditur passibilitas et mortalitas.

---

[181] A.6.

[182] Aristóteles, *De gen. animal.* II c.3 (Bk 736b29ss); véase S. Alberto, *De animal.* 16 tr.1 c.13 (St II 1097ss) y *Quaest. super De animal.* 16 q.3 (Col. XII 275).

[183] Cf. Gén 3,6.

[184] Cf. el mismo Sto. Tomás, *In Sent.* 2 d.31 q.1 a.2 ad 4, y S. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.31 dubium III sobre la letra del Maestro.

6. Cristo, por haber sido concebido de la Virgen sin el semen viril, no tenía por qué contraer el pecado original. Si le precedió la purificación, no fue porque fuera necesaria para ser concebido sin el pecado original, sino porque a la carne que el Verbo de Dios tomó le convenía toda pureza.

## Artículo 8

### ¿Los pecados de los padres próximos se transmiten a modo del original a sus descendientes? [185]

Argumentos por los que parece que sí:

1. David, nacido de legítimo matrimonio, dice: *He aquí que en maldades fui formado y en pecados me concibió mi madre* (Sal 50,7), por lo que parece que muchos son los pecados originales de un solo hombre. Pero esto no podría darse si no se transmitiesen a la posteridad por el origen los pecados de los padres próximos, sino sólo el pecado del primer hombre. Luego los pecados de los padres próximos se transmiten por el origen a la posteridad.

2. Como fue en Adán, así es la naturaleza humana en cada hombre. Pero Adán corrompió con su pecado actual a la naturaleza humana y la transmitió corrompida a la posteridad, ya que tal como la tuvo, así la comunicó. Luego también cualquier otro con su pecado actual corrompe a la naturaleza humana en sí mismo y transmite esa corrupción a la posteridad; y así, los pecados actuales de los padres próximos pasan por el origen a la posteridad, al igual que el pecado del primer padre.

3. Pero se argumentaba que en Adán estuvo la naturaleza humana íntegra, por lo cual pudo corromperla con su pecado actual, mientras

6. Ad sextum dicendum quod ex hoc quod Christus fuit conceptus ex Virgine sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum. Praecessit autem purgatio, non tamquam ad hoc necessaria ut sine originali peccato conciperetur, sed quia carnem quam Verbum Dei suscepit, omnis puritas decebat.

### Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant.

Et videtur quod sic.

1. David enim ex legitimo matrimonio natus dicit: «Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea», ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata unius hominis. Sed hoc esse non posset si peccata proximorum parentum originaliter in posteros non transirent, sed solum peccatum primi hominis. Ergo peccata proximorum parentum originaliter transeunt in posteros.

2. Praeterea. Sicut natura humana fuit in Adam, ita in singulis hominibus. Sed Adam suo peccato actuali corrupit humanam naturam et corruptam transmisit in posteros, quia qualem habuit, talem communicavit. Ergo et quilibet alius suo peccato actuali corrumpit humanam naturam in se ipso, et huiusmodi corruptionem transmittit in posteros; et sic peccata actualia proximorum parentum transeunt originaliter in posteros sicut et peccatum primi parentis.

3. Sed dicebat quod in Adam fuit natura humana integra, et ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato, in aliis autem hominibus est natura humana iam

[185] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.33 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.52; *Summa* 1-2 q.81 a.2; *In Rom.* c.5 lect.3; *Comp. theol.* 1 c.197.

que en los demás hombres se encuentra la naturaleza humana ya corrompida, por lo cual no se puede corromper por sus pecados actuales.—En contra: En el último capítulo del Apocalipsis (22,11) se dice: *El justo practique aún la justicia y el torpe prosiga en sus torpezas.* Pero estar en las torpezas del pecado es estar corrompido. Luego la naturaleza que está corrompida en alguien puede corromperse todavía ulteriormente.

4. Pero se argumentaba que aquella corrupción de la naturaleza que se produjo por el pecado del primer padre hizo de la naturaleza íntegra una naturaleza corrompida, por lo cual pudo causar la transmisión del pecado original; en cambio, las demás corrupciones de la naturaleza, que se producen por los pecados actuales, no causan eso, y por tanto no causan la transmisión del pecado original.—En contra: El término medio que se compara a uno de los extremos adquiere la razón del otro, y así lo pálido se compara a lo blanco como si fuera negro, y a lo negro como si fuera blanco. Ahora bien, lo menos corrompido es término medio entre lo íntegro y lo más corrompido. Luego obra lo mismo la corrupción de la naturaleza por la cual se cambia de lo íntegro a lo corrompido que la corrupción por la cual se cambia de lo menos corrompido a lo más corrompido.

5. Pero se argumentaba que la naturaleza humana estuvo en el primer hombre como en su primer principio, y por ello pudo corromperse en él, pero no en los demás.—En contra: Si, no habiendo pecado el primer hombre, hubiera pecado alguno de sus descendientes, se hubiera corrompido en él la naturaleza humana y como tal la hubiera transmitido a su descendencia; y sin embargo la naturaleza humana no hubiera estado en él como en el primer principio. Luego para la transmisión del pecado original no se requiere que la naturaleza humana se corrompa por causa del primer principio de la naturaleza.

6. En el Éxodo 20,5 se dice: *Yo soy un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación*, lo cual no puede referirse sino a los pecados actuales de los padres

corrupta, et ideo per eorum actualia peccata corrumpi non potest.—Sed contra est quod Apoc. ultimo dicitur: «Qui iustus est iustificetur adhuc, et qui in sordibus est, sordescat adhuc». Sed esse eam in sordibus peccati est esse corruptam. Ergo natura quae est in aliquo corrupta potest adhuc ulterius corrumpi.

4. Sed dicebat quod illa corruptio naturae quae fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam, et ideo potuit causare transfusionem originalis peccati, sed aliae corruptiones naturae quae fiunt per peccata actualia, hoc non faciunt, et ideo non causant transfusionem originalis peccati.—Sed contra. Medium comparatum uni extremorum habet rationem alterius, sicut pallidum comparatur ad album ut nigrum, et ad nigrum ut album. Sed minus corruptum medium est inter integrum et magis corruptum. Ergo idem operatur corruptio naturae qua transmutatur de integro in corruptum et corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum.

5. Sed dicebatur quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio, et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis.—Sed contra. Si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo humana natura et talem transmisisset ad posteros; et tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum naturae principium.

6. Praeterea. Exod. XX dicitur: «Ego sum Deus, zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem», quod non potest referri nisi ad

próximos. Luego los pecados actuales de los padres próximos se transmiten por origen a los descendientes.

7. Pero se argumentaba que esto se entiende de la transmisión de los pecados en cuanto a la pena y no en cuanto a la culpa.—En contra: El efecto no puede darse sin la causa. Pero la pena es efecto de la culpa. Luego, si se transmite la pena, es necesario que se transmita también la culpa.

8. Pero se argumentaba que la pena presupone la culpa no siempre en el mismo, sino a veces en otro.—En contra: La pena viene de Dios y es justa[186], y la justicia es una cierta igualdad; luego es necesario que la pena lleve a la igualdad la desigualdad de la culpa. Pero esto no podría hacerse si no se hiciese la igualdad por la pena en el mismo en el cual precedió la desigualdad por la culpa, de tal manera que, por voluntad de Dios, padeciera algo contra su voluntad aquel que, al pecar, obró según su voluntad contra la voluntad de Dios. Luego es necesario que la pena pase al mismo al que pasó la culpa.

9. En Mt 20[187], los judíos dijeron: *Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos*. Agustín[188], exponiendo esto en un sermón sobre la Pasión, dice: *He aquí qué bienes transmiten a sus herederos con un cierto testimonio de sacrilegio: se empapan con la mancha de la sangre y destruyen a los descendientes*. Luego el pecado actual de otros hombres que no son Adán pasa a la posteridad también en cuanto a la mancha.

10. Habiendo pecado Adán, todos hemos pecado en él, como dice el Apóstol (Rom 5,12); y esto porque estábamos en él según la razón seminal, como dice Agustín[189]. Pero si estuvimos en Adán según la razón seminal, también lo estuvimos en los padres próximos. Luego también,

peccata actualia proximorum parentum. Ergo peccata actualia proximorum parentum originaliter traducuntur in posteros.

7. Sed dicebat quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad poenam et non autem quantum ad culpam.—Sed contra. Effectus non potest esse sine sua causa. Sed poena est effectus culpae. Ergo si traducitur poena, necesse est ut traducatur et culpa.

8. Sed dicebat quod poena praesupponit culpam non semper in eodem sed quandoque in alio.—Sed contra. Poena a Deo est et iusta est, iustitia autem est aequalitas quaedam, oportet ergo quod poena inaequalitatem culpae ad aequalitatem reducat. Sed hoc non posset esse nisi in eodem fieret aequalitas per poenam in quo praecessit inaequalitas per culpam, ut scilicet patiatur aliquid secundum voluntatem Dei contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatem Dei secundum voluntatem suam. Ergo oportet quod ad eumdem transeat poena ad quem transit culpa.

9. Praeterea. Mat. XX Iudaei dixerunt: «Sanguis eius super nos et super filios nostros». Quod exponens Augustinus in quodam sermone de Passione dicit: «Ecce quae bona ad haeredes suos quodam sacrilegii testimonio transmittunt: macula sanguinis se perfundunt, et posteros perimunt». Ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam transit ad posteros etiam quantum ad maculam.

10. Praeterea. Adam peccante omnes in eo peccavimus, ut dicit Apostolus; et hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit. Sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem, ita etiam in proximis parentibus. Ergo

---

[186] Cf. S. Agustín, *De lib. arb.* 3 c.18 n.51: ML 32,1296; CCL 29,305; CSEL 74,132; BAC III 482.

[187] Mejor, Mt 27,25.

[188] S. Agustín, *Sermo* 28 del Viernes Santo de la Pasión del Señor (A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae* I p.62 n.3).

[189] S. Agustín, *De Gen. ad litt.* 10 c.20 n.35 (ML 34,424; CSEL 28-1,323; BAC XV 1094), como se dice p. ej. en Sto. Tomás, *Summa* 1 q.119 a.2 arg.4.

habiendo pecado ellos, hemos pecado nosotros, y así sus pecados pasan a nosotros por el origen.

11. La muerte, que es privación de la vida, es pena del pecado original[190]. Pero la vida de los hombres siempre disminuye más y más, pues al principio del mundo los hombres vivían más tiempo que ahora[191]. Luego, puesto que la pena crece, parece que aumenta por la culpa y que, así, por el pecado actual de los padres próximos se añade algo al pecado original que se transmite desde el primer padre.

12. Antes de la institución de la circuncisión los niños se salvaban por la sola fe de los padres, como dice Gregorio[192]; luego también por su infidelidad se condenaban. Pero la infidelidad es un pecado actual. Luego el pecado actual de los padres próximos pasa a su posteridad.

13. Es más eficaz para obrar lo que es inherente según la imagen y según la realidad, que lo que es inherente sólo según la imagen. Pero la fealdad corporal imaginada, que está sólo según la imagen en el que engendra, pasa a la posteridad; por eso Jerónimo[193] dice en el libro *De hebraicis quaestionibus* que cierta mujer parió un niño negro con el aspecto de un etíope pintado en la pared. Luego con mayor razón pasa a la posteridad la fealdad del pecado, que está en el alma del padre según la realidad y según la imagen.

14. Alguien puede comunicar mejor a otro lo que tiene de sí mismo que lo que tiene de otro. Pero los padres próximos transmiten a sus descendientes la corrupción del pecado original, que se deriva hacia ellos desde Adán. Luego con mayor razón transmiten la corrupción de los pecados actuales.

etiam in eis peccantibus nos peccavimus, et ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt.

11. Praeterea. Mors quae est privatio vitae, est poena originalis peccati. Sed vita hominis semper magis et magis minoratur: in principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. Ergo cum poena crescat, videtur quod augeatur a culpa, et sic per peccata actualia proximorum parentum aliquid addatur ad originale peccatum quod trahitur ex primo parente.

12. Praeterea. Ante institutionem circumcisionis pueri salvabantur in sola fide parentum, ut Gregorius dicit, ergo et per infidelitatem damnabantur. Sed infidelitas est peccatum actuale. Ergo actuale peccatum proximorum parentum transit ad posteros.

13. Praeterea. Efficacius est ad agendum quod inest secundum speciem et secundum rem quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudo corporalis imaginata, quae est secundum speciem tantum in generante, transit ad posteros: unde Hieronymus dicit in libro De hebraicis quaestionibus quod quaedam mulier peperit puerum nigrum ad aspectum Aethiopis in pariete depicti. Ergo multo magis turpitudo peccati quae est in anima patris et secundum rem et secundum speciem, transit ad posteros.

14. Praeterea. Magis aliquis potest communicare alteri quod habet a seipso quam quod habet ab alio. Sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis, quae in eos ab Adam derivatur. Ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum.

---

[190] Cf. más abajo, q.5 a.4.

[191] Véase el mismo Sto. Tomás, *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.3 obi.4, y S. Alberto, *Super Sent.* 2 d.33 a.1 sed c.3.

[192] S. Gregorio, *Moral.* 4 c.3 (ML 75,635B; CCL 143,160), según Pedro Lombardo, *Sent.* 4 d.1 c.8.

[193] S. Jerónimo, *Lib. Hebr. Quaest. In Gen.* cap.30: ML 23,985 [1035B]; CCL 72,38.

15. Según el derecho canónico y el civil, a los hijos les obligan los pecados de los padres; pues los hijos de los siervos, aunque hayan nacido de una madre libre, están destinados a la servidumbre [194]; y los herederos de algún ladrón están obligados a resarcir por el robo del padre, según el derecho canónico, aunque nada les haya tocado del robo ni haya sido entablado litigio contra el padre [195]; también los hijos de aquellos que pecan por un crimen de lesa majestad llevan la ignominia de los padres [196]. Luego los pecados de los padres pasan a los hijos.

16. Los hijos tienen más en común y una relación más inmediata con los padres próximos que con el primer padre. Luego si el pecado del primer padre pasa a todos los descendientes, mucho más los pecados de los padres próximos.

17. Las cosas propias del cuerpo se transmiten al transmitirse el cuerpo. Pero algunos pecados actuales pertenecen al cuerpo; pues dice el Apóstol en 1 Cor 6,18: *Cualquier pecado que cometa un hombre queda fuera de su cuerpo; pero el que fornica, peca contra su propio cuerpo.* Luego tales pecados actuales derivan por el origen de los padres próximos a sus descendientes.

EN CONTRA está: 1. El pecado se opone al mérito. Pero los méritos de los padres no derivan a los hijos; si no, no todos naceríamos hijos de ira [197]. Luego tampoco los pecados actuales de los padres próximos pasan a los hijos.

2. Se dice en Ezequiel 18,20: *El hijo no llevará la iniquidad del padre.* Pero la llevaría si pasara del padre a él. Luego los pecados de los padres próximos no pasan a los hijos.

15. Praeterea. Secundum iura canonica et civilia filii obligantur pro peccatis parentum. Nam filii sacerdotum, quamvis sint ex libera matre progeniti, addicuntur servituti; haeredes autem alicuius furis obligantur pro furto patris secundum iura canonica, etiamsi nihil ad eos de furto pervenerit lite etiam non contestata cum patre; filii etiam eorum qui peccant crimine laesae maiestatis portant parentum ignominiam. Ergo peccata parentum ad filios transeunt.

16. Praeterea. Magis conveniunt filii cum proximis parentibus quam cum primo parente, et immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatum primi parentis transit in omnes posteros, multo magis peccata proximorum parentum.

17. Praeterea. Ea quae sunt corporis, traducto corpore traducuntur. Sed quaedam peccata actualia pertinent ad corpus: dicit <enim> Apostolus I ad Cor. VI: «Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat». Ergo huiusmodi peccata actualia a proximis parentibus originaliter ad posteros derivantur.

SED CONTRA. 1. Peccatum opponitur merito. Sed merita parentum non derivantur ad posteros, alioquin non omnes nasceremur filii irae. Ergo nec peccata actualia proximorum parentum in posteros transeunt.

2. Praeterea. Ezech. XVIII dicitur: «Filius non portabit iniquitatem patris». Portaret autem si a patre in ipsum transiret. Ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

---

[194] *Decret.* C.15 q.8 c.3 (Friedberg I 759).

[195] Cf. p. ej. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa de paenitentia* (Xaverio Ochoa y A. Díez p.498).

[196] *Decret.* C.6 q.1 c.22 (Friedberg I 560); *Cod. Iust.* IX 8 5 (Krueger 373).

[197] Cf. Ef 2,3.

SOLUCIÓN. Sobre esto Agustín[198] plantea una cuestión en el *Enchiridion*, y la deja sin resolver. Pero, si se considera diligentemente, es imposible que los pecados actuales de los padres próximos pasen por el origen a los descendientes.

Para cuya evidencia hay que fijarse en que el generante unívoco[199] comunica al engendrado la naturaleza de su especie, y en consecuencia todos los accidentes que siguen a la especie; como el hombre engendra al hombre y el risible al risible. Y si la virtud del generante es fuerte, transmite al engendrado la semejanza suya también en cuanto a los accidentes individuales. Pero esto es verdad en cuanto a los accidentes que pertenecen de alguna manera al cuerpo, pero no en cuanto a los accidentes que pertenecen sólo al alma, sobre todo a la intelectiva, que no es potencia en el órgano corporal: pues el hombre blanco generalmente engendra un hijo blanco, y el grande uno grande, pero nunca el gramático engendra un gramático ni el físico un físico.

Y puesto que por el pecado se priva del don de la gracia, es preciso considerar en el pecado lo que se considera en el don de la gracia que se suprime por el pecado. Pero en el principio de la condición humana existió cierto don gratuito concedido al primer hombre por Dios, no por razón sólo de su persona, sino por razón de toda la naturaleza humana que habría de derivarse de él; ese don fue la justicia original. La virtud de este don no residía sólo en la parte superior del alma, que es la intelectiva, sino que se difundía a las partes inferiores del alma, que en virtud del susodicho don se mantenían totalmente bajo el dominio de la razón, y después también hasta el cuerpo, en el cual nada podría ocurrir, permaneciendo dicho don, que contrariase a la unión del mismo con el alma. Por tanto, con razón este don se habría propagado a los des-

RESPONSIO. Dicendum, quod super hoc Augustinus quaestionem movet in Enchiridion, et insolutam dimittit. Sed si diligenter consideretur, impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant.

Ad cuius evidentiam attendendum est quod generans univocum naturam suae speciei communicat generato, et per consequens omnia accidentia quae speciem consequuntur: sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem. Si autem virtus generantis sit fortis, tradit in genito similitudinem suam etiam quantum ad accidentia individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quae aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quae pertinent solum ad animam, maxime intellectivam, quae non est virtus in organo corporali: homo enim albus plerumque generat filium album, et magnus magnum, nunquam autem grammaticus generat grammaticum, aut physicus physicum.

Quia vero per peccatum gratiae donum privatur, oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratiae quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum, non ratione personae suae tantum, sed ratione totius naturae humanae ab eo derivandae; quod donum fuit originalis iustitia. Huius etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animae quae est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione, et ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere dono praedicto manente quod contrariaretur unioni ipsius ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros

[198] S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.47: ML 40,255; CCL 46,75; BAC IV 532.

[199] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 8 (BK 1034a21-23), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *De verit.* q.11 a.2.

cendientes, por dos motivos: primero, porque seguiría a la naturaleza por el favor de Dios, aunque no por el orden de la naturaleza; segundo, porque llegaba hasta el cuerpo, que se transmite por generación. Pero este don fue suprimido por el primer pecado del primer padre; por lo cual con razón también aquel pecado por las mismas causas deriva por el origen a la posteridad.

Pero los demás pecados actuales, ya sean del mismo primer padre, ya también de los otros, se oponen al don de la gracia conferido por Dios por razón sólo de su persona; y además su virtud reside sólo en el alma intelectiva, y no deriva al cuerpo para que por tal gracia se suprima la corruptibilidad del cuerpo. Por tanto tampoco se transmite la gracia misma, ni tampoco los pecados actuales de cualesquiera padres, ni siquiera del mismo Adán fuera de su primer pecado; pues se transmiten a los descendientes a modo de origen. Pero los pecados actuales de los padres próximos sí pueden derivarse a los hijos por imitación, dado el trato asiduo de los hijos con ellos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El pecado original en un hombre es sólo uno. Pero se dice en plural: *En pecados me concibió mi madre* (Sal 50,7), por cuatro razones: primero, según la costumbre de la Escritura, en la cual se pone el plural por el singular, como se ve en Mt 2[200]: *Han muerto los que buscaban el alma del niño*, lo cual se dice sólo de Herodes; segundo, porque el pecado original es de alguna manera causa de los pecados siguientes, y así contiene en sí virtualmente muchos pecados; tercero, porque en el pecado actual del primer padre, por el cual es causado el pecado original, hubo una múltiple deformidad de pecado: pues allí hubo soberbia, desobediencia, gula y robo[201]; cuarto, porque la

propagatum, propter duo: primo quidem quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturae; secundo, quia pertingebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur. Hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis: unde rationabiliter etiam illud peccatum propter easdem causas per originem ad posteros derivatur.

Sed alia peccata actualia, vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum, opponuntur dono gratiae quod divinitus confertur alicui ratione personae suae tantum; et iterum residet vis eius in sola anima intellectiva, neque derivatur ad corpus ut per huiusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corpori. Et ideo nec ipsa gratia traducitur, nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adae praeter primum eius peccatum: traducuntur enim in posteros per modum originis. Possunt autem peccata actualia proximorum parentum derivari ad filios per imitationem, propter conversationem assiduam filiorum cum eis.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale in uno homine est unum tantum. Sed dicitur pluraliter: «In peccatis concepit me mater mea», propter quatuor: primo secundum consuetudinem Scripturae qua ponitur plurale pro singulari, ut patet Mat. II: «Mortui sunt qui quaerebant animam pueri», quod dicitur pro solo Herode; secundo quia peccatum originale est quodammodo causa sequentium peccatorum, et ita virtute continet in se multa peccata; tertio quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex peccati deformitas: fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula et furtum; quarto, quia corruptio originalis peccati ad diversas

[200] Mt 2,20, según la lectura de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.33 c.2 n.6; en la *Vulg.*: «defuncti sunt...».

[201] Cf. S. AGUSTÍN, *Enchir.* cap.45: ML 40,254; CCL 46,74; BAC IV 528.

corrupción del pecado original pertenece a las diversas partes del hombre. Sin embargo, no por esto se puede decir que el pecado original en un hombre sean varios, a no ser relativamente.

2. Adán, con su pecado actual, corrompió a la naturaleza humana sustrayendo el don gratuito que podía pasar a los descendientes. Y eso no sucede con los pecados actuales de los padres próximos, como es evidente por lo dicho[202]; aunque añadan algo a esta corrupción por sustracción de la gracia o de la aptitud para la misma gracia, que es un don personal.

3-4-5. Y con esto queda clara la respuesta a los argumentos 3, 4 y 5.

6. Eso se dice porque el pecado pasa de los padres a los descendientes en cuanto a la pena. Pero hay que tener en cuenta que la pena es doble: una espiritual, que pertenece al alma, y con tal pena nunca se castiga al hijo por el padre; y ello porque el alma del hijo no procede del alma del padre, sino que es creada inmediatamente por Dios. Ésta es la razón que se da en Ez 18,4: *Como es mía el alma del padre, así es mía el alma del hijo*; *el hijo no cargará con la iniquidad del padre* (18,20). Otra es la pena corporal, o de aquello que pertenece al cuerpo; y en cuanto a esta pena, a veces los hijos son castigados en lugar de los padres, sobre todo cuando coinciden con los padres en la culpa; pues, en cuanto al cuerpo que se transmite del padre, el hijo es algo del padre[203].

7. La pena temporal con la que a veces se castiga al hijo tiene por causa la culpa que precedió en el padre.

8. En cuanto que el hijo es algo del padre[204], en la pena del hijo se castiga también al padre.

9. La sangre de Cristo obliga a los hijos de los judíos en cuanto que son imitadores de la malicia paterna al aprobar la misma.

hominis partes pertinet. Sed tamen propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi secundum quid.

2. Ad secundum dicendum quod Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam subtrahendo donum gratuitum quod poterat transire in posteros. Quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet; quamvis addatur ad hanc corruptionem per subtractionem gratiae vel aptitudinis ad ipsam gratiam, quae est donum personale.

3-5. Et per hoc patet responsio ad tertium et quartum et quintum.

6. Ad sextum dicendum quod hoc dicitur quia peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad poenam. Verumtamen considerandum est quod duplex est poena: una spiritualis, quae pertinet ad animam, et tali poena filius nunquam punitur pro patre. Et hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate creatur a Deo. Et haec ratio assignatur Ezech. XVIII: «Sicut anima patris mea est, ita et anima filii mea est, filius non portabit iniquitatem patris». Alia poena est corporalis, vel eorum quae ad corpus pertinent; et quantum ad hanc poenam filii interdum pro parentibus puniuntur, praesertim quando conformantur parentibus in culpa: quantum enim ad corpus quod a parente traducitur, filius est aliquid patris.

7. Ad septimum dicendum quod poena temporalis qua filius quandoque punitur habet pro causa culpam in patre praecedentem.

8. Ad octavum dicendum quod in quantum filius est aliquid patris, sic in poena filii punitur etiam pater.

9. Ad nonum dicendum quod sanguis Christi obligat filios iudaeorum in quantum sunt imitatores paternae malitiae ipsam approbando.

---

[202] En la solución.
[203] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* VIII 12 (Bk 1161b18-19).
[204] Cf. ibíd.

10. Estuvimos en el primer padre y en los padres próximos según la comunicación de la naturaleza, pero no según la comunicación en la persona. Por ello participamos en el pecado que priva del don de la naturaleza, pero no en el pecado que priva del don de la persona.

11. Si ahora los hombres viven menos que al principio del mundo no es porque se haya agravado el pecado original ni por el continuo debilitamiento de la naturaleza, como dicen algunos[205]; de lo contrario, con el correr del tiempo, la vida del hombre se abreviaría cada vez más. Y esto es falso, ya que los hombres viven ahora tanto como en tiempos de David[206], quien decía: *La duración de nuestros años es de setenta.* Así, pues, la duración aquella de la vida se produjo por virtud divina, para que el género humano se multiplicase.

12. Desde el principio del género humano el remedio del pecado original sólo se pudo procurar por virtud del mediador entre Dios y el hombre, Jesucristo[207]. Luego la fe de los antiguos valía, con alguna profesión de fe, para la salvación de los niños, no en cuanto era cierto acto meritorio de los creyentes —por lo cual no se requería que fuese un acto de fe formada—, sino por parte de la cosa creída, es decir, del mismo mediador, pues así es como valen los sacramentos que se instituyeron después, en cuanto que incluyen cierta profesión de fe. Luego no se sigue que la infidelidad de los padres perjudicase a los hijos, a no ser accidentalmente, como algo que impidiese el remedio del pecado.

13. La imaginación es cierta potencia en el órgano corporal[208]. Por lo cual la especie imaginada es una mutación del espíritu corpóreo, en el cual se funda la potencia formativa que actúa en el semen[209]; y así

10. Ad decimum dicendum quod in primo parente et in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturae, non tamen secundum communicationem in persona. Et ideo peccato subtrahente donum naturae participamur, non autem peccato subtrahente donum personae.

11. Ad undecimum dicendum quod hoc quod modo minus homines vivunt quam in principio mundi, non est propter aggravationem peccati originalis neque propter continuam debilitationem naturae, ut quidam dicunt, alioquin per processum temporis semper magis et magis vita hominis breviaretur. Quod patet esse falsum, cum modo tantum homines vivant sicut et in tempore David, qui dicebat «Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta annis». Illa ergo diuturnitas vitae fuit ex virtute divina, ut genus humanum multiplicaretur.

12. Ad duodecimum dicendum quod a principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit nisi per virtutem mediatoris Dei et hominis Iesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat parvulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium —unde non requirebatur quod esset actus fidei formatae—, sed ex parte rei creditae, scilicet ipsius mediatoris: sic enim et sacramenta quae postea sunt instituta valent in quantum sunt quaedam fidei protestationes. Unde non sequitur quod infidelitas parentum filiis noceret, nisi per accidens, sicut removens remedium peccati.

13. Ad tertium decimum dicendum quod imaginatio est vis quaedam in organo corporali. Unde ad speciem imaginatam immutatur spiritus corporeus, in quo fundatur

---

[205] Cf. *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.252 (p.265).

[206] Sal 89,10 según la versión de la Vet. Lat.; en la *Vulg.*: «...anni».

[207] Cf. 1 Tim 2,5.

[208] Cf. ARISTÓTELES, p. ej. *De anima* I 2 (Bk 403a8); AVICENA, *De anima* 4 c.3 (f.19vbC; Van Riet 45).

[209] Cf. S. ALBERTO, *De animal.* 16 tr.1 c.13 (St II 1097-1098).

algunas veces se produce alguna mutación en la prole según la imaginación del padre en el mismo coito, si es fuerte. Pero la infección del pecado, sobre todo del actual, permanece totalmente en el alma y no pertenece al cuerpo. Por lo tanto, no es algo semejante.

14. Aquella razón vale en igualdad de circunstancias.

15. Aquella razón valía acerca de la transmisión del pecado en cuanto a la pena corporal.

16. El hombre contraería más el pecado de padre próximo que del primero si por el pecado del padre próximo se suprimiese algún don de la naturaleza, como se suprimió por el pecado del primer padre.

17. Se dice que el que fornica peca contra su cuerpo, no porque la mancha de este pecado esté en el cuerpo —más bien está en el alma como también está la gracia a la que se opone—, sino porque este pecado se completa en el deleite del cuerpo y en cierta suspensión del cuerpo, lo cual no ocurre en ningún otro pecado; pues en el pecado de gula no sucede ninguna suspensión corporal, y en los pecados espirituales no se da el deleite corporal.

vis formativa quae operatur in semine; et ideo interdum aliqua immutatio fit in prole in imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. Sed infectio peccati, maxime actualis, totaliter manet in anima, et non pertinet ad corpus. Unde non est simile.

14. Ad quartum decimum dicendum quod ratio illa procedit ceteris paribus.

15. Ad quintum decimum dicendum quod ratio illa procedit de transitu peccati quantum ad poenam corporalem.

16. Ad sextum decimum dicendum quod magis contraheret homo peccatum a proximo parente quam a primo, si per peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donum naturae sicut per peccatum primi parentis est ablatum.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ille qui fornicatur dicitur peccare in corpus suum, non quia macula huius peccati sit in corpore, immo est in anima sicut et gratia cui opponitur, sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione et in quadam corporis resolutione, quod in nullo alio peccato contingit: nam in peccato gulae non fit aliqua resolutio corporalis, in peccatis vero spiritualibus non est delectatio corporalis.

# *CUESTIÓN SOBRE LA PENA DEL PECADO ORIGINAL*

## *CUESTIÓN SOBRE LA PENA DEL PECADO ORIGINAL*

1. Si es conveniente pena del pecado original la carencia de la visión divina.
2. Si al pecado original se le debe la pena de sentido.
3. Si los que mueren sólo con el pecado original padecen la aflicción del dolor interior.
4. Si la muerte y otros defectos de esta vida son penas del pecado original.
5. Si la muerte y los mencionados defectos son naturales al hombre.

### ARTÍCULO 1

### ¿Es conveniente pena del pecado original la carencia de la visión divina? [1]

ARGUMENTOS por los que parece que no lo es:

1. Como se dice en el II *Physicorum*[2], es inútil lo que se ordena a un fin que no se consigue. Pero el hombre se ordena naturalmente a la felicidad como a su último fin[3], y esa felicidad consiste en la visión divina; luego se frustra el hombre si no llega a la visión divina. Pero Dios, por el pecado original, no dejó de causar la generación de los

## *DE POENA ORIGINALIS PECCATI*

1. Primo quaeritur utrum poena originalis peccati sit carentia divinae visionis.
2. Secundo utrum peccato originali debeatur poena sensibilis.
3. Tertio utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui decedunt cum solo originali.
4. Quarto utrum mors et alii defectus huius vitae sint poenae originalis peccati.
5. Quinto utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

### ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum sit conveniens poena originalis peccati carentia divinae visionis.

Et videtur quod non.

1. Quia ut dicitur in II Physicorum, frustra est quod est ad finem quem non consequitur; sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem, quae quidem beatitudo in divina visione consistit; ergo frustra est homo si non perveniat ad visionem divinam. Sed Deus propter peccatum originale non destitit causare homi-

---

[1] Este artículo no tiene lugares paralelos.

[2] ARISTÓTELES, *Phys.* II 10 (BK 197b25-26).

[3] Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinit.* 13 c.3 (ML 42,1018; CCL 50A,389; *Obras completas de San Agustín,* V [BAC] 708), como se lee, p. ej., en STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.5 a.8 sed c.

hombres, como dice el Damasceno[4]. Y, si en las obras de Dios nada es inútil, parece que el hombre, por el pecado que contrae por su origen, no incurre en el reato de la carencia de la visión divina.

2. En Ez 19[5] se dice: *Todas las almas son mías; como es mía el alma del hijo, así también es mía el alma del padre;* de donde se puede deducir que todas las almas son creadas inmediatamente por Dios, y que una no se transmite a partir de otra[6]; luego nadie debe ser castigado, por el pecado original que se transmite a partir del primer padre, con la pena que pertenece sólo al alma. Pero la carencia de la visión divina es pena que pertenece sólo al alma, al igual que la misma visión divina es sólo del alma. Luego la carencia de la visión divina no es la pena debida al pecado original.

3. Agustín[7] dice en el *Enchiridion* que la pena de los que son castigados por el solo pecado original es suavísima. Pero el Crisóstomo[8] dice *Super Matthaeum* que la carencia de la visión divina es la mayor de las penas y más intolerable que la gehena. Luego la carencia de la visión divina no es conveniente pena del pecado original.

4. Se argumentaba que la sola carencia de la visión divina es pena menor que la carencia de la visión divina unida a la pena de sentido que se le debe al pecado actual.—En contra: La pena, por ser cierto mal, consiste en la privación de un bien; pero la proporción recíproca de las privaciones es como la proporción de aquello de que se priva: así, la sordera es a la ceguera como el oído a la vista. Pero por la carencia de la visión divina se priva al hombre de Dios, mientras por la pena de sentido se le priva de cierto bien creado, a saber, del deleite

num generationem, ut Damascenus dicit. Cum igitur in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum quod ex sua origine contrahit non incurrat reatum carentiae visionis divinae.

2. Praeterea. Ezech. XIX dicitur: «Omnes animae meae sunt; sicut anima filii mea est, ita et anima patris mea est», ex quo potest accipi quod omnes animae immediate sunt a Deo creatae, et quod una ab alia non traducitur, ergo poena quae pertinet tantum ad animam non debet aliquis puniri pro peccato originali quod a primo parente traducitur. Sed carentia divinae visionis est poena ad solam animam pertinens, sicut et ipsa visio divina solius animae est. Ergo carentia divinae visionis non est poena debita originali peccato.

3. Praeterea. August. dicit in Enchiridion quod mitissima est poena eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed Chrysostomus dicit super Matthaeum quod carentia divinae visionis est maxima poenarum et intolerabilior quam gehenna. Ergo carentia visionis divinae non est conveniens poena originalis peccati.

4. Sed dicebat quod sola carentia visionis divinae est minor poena quam carentia visionis divinae cum poena sensus quae debetur peccato actuali.—Sed contra. Poena cum sit malum quoddam, in privatione alicuius boni consistit; sed proportio privationum ad invicem est sicut proportio eorum quae privantur: sic enim se habet surditas ad caecitatem sicut auditus ad visum. Sed per carentiam visionis divinae privatur homo Deo, per poenam autem sensus privatur quodam bono creato, scilicet sensus delecta-

---

[4] S. Juan Damasceno, *De fide* 4 c.24: MG 94,1208A; Bet 367.

[5] Mejor, Ez 18,4; *Vulg.* «...ut anima patris, ita et anima filii mea est».

[6] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.18 c.7.

[7] S. Agustín, *Enchir.* c.93: ML 40,275; CCL 46,99; BAC IV 608.

[8] S. Juan Crisóstomo, *In Matth.* hom. 23 n.7 (MG 57,317), interpretado por Burgundio: «Novimus quoniam multi gehennam solum abhorrent, ego autem casum gloriae multum amariorem gehenna penam esse aio» (ms. Vat. Lat. 383 f.90vb); cf. también el mismo Sto. Tomás, *Catena in Matth.* 7,19.

sensual o de algo semejante. Ahora bien, el bien creado añadido al bien increado no hace más feliz, pues dice Agustín[9] en el libro de las *Confesiones*, hablando con Dios: *Quien te conoció a ti y a ellas* —es decir, a las criaturas— *no fue feliz por ellas, sino por ti solo.* Luego el que es privado del bien increado por la carencia de la visión divina no es menos miserable que aquel que padece junto con esto la pena de sentido.

5. Se argumentaba que, si bien no es menos feliz en cuanto al premio esencial, sí es menos feliz en cuanto al premio accidental[10].—En contra: El premio accidental se relaciona accidentalmente con la felicidad. Pero por la intensidad del accidente no se intensifica aquello de lo que es accidente: pues no por ser más blanco se es más hombre. Luego la felicidad, que consiste esencialmente en la fruición del sumo bien, no se intensifica por la añadidura de cualquier bien creado.

6. Puesto que el bien increado excede infinitamente al bien creado, se compara el bien creado con el bien increado como el punto con la línea. Pero la línea no se hace mayor por adición del punto[11]. Luego tampoco por adición del bien creado se hace mayor la felicidad que consiste en la fruición del bien increado.

7. Se argumentaba que, aunque Dios es bien infinito, sin embargo la visión de Dios no es bien infinito, pues Dios es visto por el entendimiento creado de manera finita, y así, el que es privado de la visión divina no es privado de un bien infinito.—En contra: A cualquiera que se le sustraiga su perfección se le priva de su perfección. Pero aquello que se ve es la perfección del vidente. Luego a cualquiera que se le sustraiga la visión se le priva de aquello mismo que se ve; y así, puesto que aquello mismo que se ve es el bien infinito, el que es privado de la visión de Dios es privado del bien infinito.

tione vel aliquo huiusmodi; bonum autem creatum additum bono increato non facit magis beatum: dicit enim Augustinus in libro Confessionum ad Deum loquens: «Qui te et illa novit» scilicet creaturas, «non propter illa beatior sed propter te solum beatus». Ergo qui privatur bono increato solo per carentiam visionis divinae, non est minus miser quam ille qui cum hoc patitur poenam sensus.

5. Sed dicebat quod licet non sit minus beatus quantum ad praemium essentiale, est tamen minus beatus quantum ad praemium accidentale.—Sed contra. Praemium accidentale accidentaliter se habet ad beatitudinem. Sed per intensionem accidentis non intenditur id cuius est accidens: non enim si est magis album, propter hoc est magis homo. Ergo beatitudo, quae essentialiter consistit in fruitione summi boni, non intenditur per quodcumque bonum creatum additum.

6. Praeterea. Cum bonum increatum in infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonum creatum ad bonum increatum sicut punctus ad lineam. Sed linea non efficitur maior per adiectionem puncti. Ergo neque per adiectionem boni creati fit maior beatitudo quae consistit in fruitione boni increati.

7. Sed dicebat quod quamvis Deus sit bonum infinitum, tamen visio Dei non est bonum infinitum, quia Deus ab intellectu creato finite videtur, et ita qui privatur visione divina non privatur bono infinito.—Sed contra. Cuicumque subtrahitur sua perfectio, privatur sua perfectione. Sed visio est perfectio videntis. Ergo cuicumque subtrahitur visio privatur ipso viso; et sic, cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui privatur Dei visione privatur bono infinito.

---

[9] S. AGUSTÍN, *Confess.* 5 c.4: ML 32,708; CSEL 33,93; BAC II 476.
[10] Cf. el mismo STO. TOMÁS, *De verit.* q.12 a.13 y q.26 a.6 ad 8.
[11] Cf. S. ALBERTO, *Lib. de indivis. lineis* c.6.

8. El mismo Dios es la recompensa del hombre, pues dijo a Abrahán: *Yo, el Señor, seré tu mayor recompensa,* Gén 17 [12]. Luego quien es privado de la última recompensa, que consiste en la visión divina, es privado del mismo Dios, que es el bien infinito.

9. Al pecado original se le debe menos pena que al pecado venial; de lo contrario, la pena del pecado original no sería suavísima, como dice Agustín [13]. Pero al pecado venial se le debe una pena sensible, no la carencia de la visión divina. Y puesto que indudablemente la carencia de la visión divina sin la pena de sentido es mayor que la pena de sentido sin la carencia de la visión divina, parece que al pecado original no se le debe como pena la carencia de la visión divina.

10. Se argumentaba que también al pecado venial se le debe la carencia de la visión divina temporalmente, como también la pena de sentido.—En contra: La eternidad añadida agrava más la pena de la carencia de la visión divina que la pena sensible temporal: nadie hay bien dispuesto que no quiera padecer cualquier pena temporal antes que carecer perpetuamente de la visión divina. Luego si el pecado original es castigado con la perpetua carencia de la visión de Dios, es más castigado que el pecado venial, y así no es suavísima su pena.

11. Según las leyes [14], es digno de misericordia el que padece por un vicio ajeno. Pero aquel que es castigado por el solo pecado original padece por un vicio ajeno, a saber, el del primer padre. Luego es digno de misericordia; luego no se le debe la pena gravísima que es la carencia de la visión divina.

12. Agustín [15] dice en el libro *De duabus animabus*: *Tener por reo a cualquiera porque no hizo lo que no pudo hacer es de suma injusticia y locura*. Pero nada semejante hay en Dios. Y puesto que el niño que nace

8. Praeterea. Ipse Deus est hominis merces, qui ad Abraham dixit: «Ego Dominus merces magna nimis», Gen. XVII. Ergo qui privatur ultima mercede, quae consistit in divina visione, privatur ipso Deo, qui est bonum infinitum.

9. Praeterea. Peccato originali debetur minor poena quam peccato veniali, alioquin poena peccati originalis non esset mitissima, ut Augustinus dicit. Sed peccato veniali debetur poena sensibilis, non autem carentia visionis divinae. Cum igitur indubitanter carentia visionis divinae sine poena sensus sit maior quam poena sensus sine carentia visionis divinae, videtur quod peccato originali non debeatur pro poena carentia visionis divinae.

10. Sed dicebat quod etiam peccato veniali debeatur carentia visionis divinae ad tempus, sicut et poena sensus.—Sed contra. Aeternitas addita plus aggravat poenam carentiae visionis divinae quam poena sensibilis temporalis: nullus enim bene dispositus est qui non vellet potius quamcumque poenam temporalem subire quam perpetuo divina visione carere. Si ergo peccatum originale punitur perpetua carentia visionis Dei, magis punitur quam peccatum veniale, et ita non est mitissima eorum poena.

11. Praeterea. Secundum leges dignus est misericordia qui alieno vitio laboravit. Sed ille qui punitur pro solo peccato originali laboravit alieno vitio, scilicet primi parentis. Ergo dignus est misericordia; non ergo ei debetur poena gravissima quae est carentia visionis divinae.

12. Praeterea. Augustinus dicit in libro De duabus animabus: «Reum tenere quemcumque quia non fecit quod facere non potuit, summae iniustitiae et insaniae est».

[12] Mejor, Gén 15,1.
[13] Cf. más arriba, nota 7.
[14] Cf. *Cod. Iustin.* V 27 7 1 (Krueger 217).
[15] S. Agustín, *De duabus anim.* c.12 n.17: ML 42,107; CSEL 25-1,73; BAC XXX 212.

no pudo evitar el pecado original, parece que por esto no incurre en el reato de alguna pena.

13. El pecado original es la privación de la justicia original, como dice Anselmo[16]. Pero al que tiene la justicia original, dado que puede tenerse sin la gracia, no se le debe la visión divina. Luego tampoco al pecado original corresponde como pena la carencia de la visión divina.

14. Como se lee en Gén 3[17], Adán se excusó, diciendo: *La mujer que me diste me dio, y comí*, y hubiera sido suficiente excusa para no merecer la pena, si no hubiera podido resistirse a la sugerencia de la mujer. Pero Dios dio carne al alma, a cuya infección no puede resistirse. Luego no parece que por eso esté obligada a alguna pena.

15. Al hombre constituido en sus dones de naturaleza, aunque nunca hubiera pecado, se le debería la carencia de la visión divina, a la cual no puede llegar sino por gracia. Pero la pena propiamente se le debe al pecado. Luego la carencia de la visión divina no puede considerarse pena del pecado original.

EN CONTRA está: 1. Gregorio[18] dice en el IV *Moralium*: *La mente peregrina no puede ver la luz como es, porque se la esconde la cautividad de su condenación.*

2. Inocencio III[19] dice en las *Decretales* que al pecado original se le debe como pena la carencia de la visión divina.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la pena conveniente del pecado original es la carencia de la visión divina. Para verlo con claridad hay que

Sed nihil tale cadit in Deo. Cum ergo puer qui nascitur vitare non potuerit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicuius poenae.

13. Praeterea. Peccatum originale est privatio originalis iustitiae, ut Anselmus dicit. Sed habenti originalem iustitiam, cum possit haberi <sine> gratia, non debetur visio divina. Ergo neque peccato originali respondet pro poena carentia visionis divinae.

14. Praeterea. Ut legitur Gen. III, Adam se excusavit dicens: «Mulier quam dedisti mihi dedit mihi et comedi», fuissetque sufficiens excusatio ut poenam non mereretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset. Sed Deus dedit carnem animae, cuius infectioni resistere non potest. Ergo non videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam poenam.

15. Praeterea. Homini in naturalibus constituto etiam si nunquam peccasset, deberetur ei carentia visionis divinae, ad quam pervenire non potest nisi per gratiam. Sed poena proprie debetur peccato. Ergo carentia visionis divinae non potest dici poena peccati originalis.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in IV Moralium: «Peregrina mens lucem ut est videre non valet, quia hanc ei captivitas suae damnationis abscondit».

2. Praeterea. Innocentius III dicit in Decretali quod originali peccato debetur pro poena carentia visionis divinae.

RESPONSIO. Dicendum, quod conveniens poena originalis peccati est carentia visionis divinae. Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum ad perfectionem alicuius

[16] S. ANSELMO, *De conceptu virg.* c.27: ML 158,461A; Schmitt II 170; *Obras completas de S. Anselmo,* II (BAC) 70, como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.82 a.1 arg.1. En realidad, es una definición de algunos doctores antiguos, que se extrae de las palabras de Anselmo, como refiere S. ALBERTO, *Super Sent.* 2 d.30 a.3.

[17] Gén 3,12, según PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.22 c.4 n.6; *Vulg.*: «Mulier quam dedisti mihi sociam dedit mihi de ligno et comedi».

[18] S. GREGORIO, *Moral.* 4 c.25 n.46: ML 75,660A; CCL 143,191.

[19] INOCENCIO III, *Decretal.* III tit.42 c.3 (Friedberg II 646).

considerar que, puesto que para la perfección de alguna cosa parecen necesitarse dos cosas, una de las cuales es que sea capaz de algún gran bien o que lo posea en acto y la otra es que no necesite de un auxilio exterior en ningún caso o en pocos, la primera condición prevalece sobre la segunda: en efecto, es mucho mejor aquello que es capaz de un gran bien, aunque para obtenerlo necesite de muchos auxilios, que aquello que sólo es capaz de un bien pequeño, que sin embargo puede conseguir sin auxilio exterior o con poco auxilio. Igual que decimos que está mejor dispuesto el cuerpo de algún hombre si puede conseguir la perfecta salud, aunque con muchos auxilios de la medicina, que si pudiera conseguir sólo alguna salud imperfecta sin el auxilio de la medicina[20]. Luego la criatura racional sobresale por encima de toda criatura en que es capaz del sumo bien mediante la visión y la fruición divina, aunque para conseguirlas no basten los principios de la propia naturaleza, sino que necesite para ello del auxilio de la gracia divina.

Pero sobre esto hay que considerar que algún auxilio divino es necesario comúnmente a toda criatura racional, a saber, el auxilio de la gracia santificante, de la cual toda criatura racional necesita para poder llegar a la felicidad perfecta, según aquello del Apóstol en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.* Pero además de este auxilio le fue necesario al hombre otro auxilio sobrenatural por razón de su composición. En efecto, el hombre es compuesto de alma y cuerpo, y de naturaleza intelectual y sensible, lo cual en cierto modo, si se deja a su naturaleza, es un peso para el entendimiento y le impide poder llegar libremente a la más alta cumbre de la contemplación. Este auxilio fue la justicia original, por la cual la mente del hombre se sometía de tal manera a Dios que se le sometían totalmente las potencias inferiores y el cuerpo mismo, y no se impedía a la razón el que pudiera

rei duo pertinere videantur, quorum unum est quod sit capax alicuius magni boni vel actu habeat illud, aliud vero est quod exteriori auxilio non indigeat, vel in nullo vel in paucis, prima conditio praeponderat secundae: multo enim melius est quod est capax magni boni quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod non est capax nisi parvi boni quod tamen absque exteriori auxilio vel cum pauco auxilio consequi potest. Sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicuius hominis si possit consequi perfectam sanitatem licet multis auxiliis medicinae, quam si possit consequi solum sanitatem quamdam imperfectam absque auxilio medicinae. Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae.

Sed circa hoc considerandum est quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam, secundum illud Apostoli ad Rom. VI: «Gratia Dei vita aeterna». Sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili: quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis sic subderetur Deo ut ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum

[20] El ejemplo está en ARISTÓTELES, *De caelo* II 18 (BK 292a22ss), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *De verit.* q.22 a.3 ad 2.

tender a Dios. Y así como el cuerpo está en función del alma y el sentido en función del entendimiento, así ese auxilio por el cual el cuerpo se contiene bajo el alma y las potencias sensitivas bajo la mente intelectual es como una cierta disposición para aquel auxilio por el cual la mente se ordena a ver a Dios y a disfrutar del mismo. Pero este auxilio de la justicia original es sustraído por el pecado original, como se dijo más arriba[21].

Y puesto que alguien, al pecar, aparta de sí aquello por lo cual se disponía para adquirir algún bien, merece que se le sustraiga aquel bien para cuya obtención se disponía, y la misma sustracción de aquel bien es para él una pena conveniente. Por lo tanto, es una pena conveniente del pecado original la sustracción de la gracia, y, en consecuencia, de la visión divina, a la cual el hombre se ordena por la gracia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El hombre habría sido hecho inútilmente y en vano si no pudiera conseguir la bienaventuranza, como cualquier cosa que no puede conseguir su último fin. Por lo cual, para que el hombre no fuera hecho inútilmente y en vano naciendo con el pecado original, desde el principio del género humano propuso Dios al hombre el remedio por el cual se liberara de esta vanidad, a saber, el mismo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo[22], por la fe en el cual pudiera eliminarse el impedimento del pecado original. Por lo cual se dice en el Salmo: *Acuérdate de lo que es mi ser, pues ¿acaso hiciste en vano a todos los hijos de los hombres?* (Sal 88,48). Exponiendo lo cual dice la *Glosa*[23] que David pide la encarnación del Hijo, que había de asumir de su ser la carne y por el cual los hombres habían de ser liberados de la vanidad.

tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium quo continetur corpus sub anima et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est.

Cum autem aliquis peccando abiicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio illius boni est conveniens poena eius. Et ideo conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae et per consequens visionis divinae, ad quam homo per gratiam ordinatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo frustra et vane factus esset si beatitudinem consequi non posset, sicut quaelibet res quae non potest consequi ultimum finem. Unde ne homo frustra et vane factus fieret cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remedium per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum, per cuius fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in Psalmo dicitur: «Memorare quae mea substantia; numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?». Quod exponens Glossa dicit quod David petit incarnationem Filii, qui de sua substantia carnem assumpturus erat, et per ipsum homines erant a vanitate liberandi.

---

[21] Q.4 a.8.

[22] Cf. 1 Tim 2,5.

[23] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ibíd. (ML 191,830D), tomado de S. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 88,48 n.9 (ML 37,1137; CCL 39,1240-1241).

2. El alma de este niño que muere sin el bautismo no es castigada con la carencia de la visión divina por el pecado de Adán en cuanto pecado personal suyo, sino que es castigada por la infección de la culpa original, en la que incurre por la unión con el cuerpo que se transmite desde el primer padre por razón del semen. Pues sería injusto que se derivara el reato de la pena si no se derivara también la infección de la culpa; por lo cual el Apóstol, en Rom 5,12 antepone la derivación de la culpa a la derivación de la pena, diciendo: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte.*

3. La gravedad de alguna pena se puede considerar de dos maneras: una, por parte del mismo bien del que se priva por causa del mal de pena, y así, la carencia de la visión divina y del disfrute de Dios es la más grave de las penas; otra, por comparación con aquel que es castigado, y así, es una pena tanto más grave cuanto más propio y connatural es lo que se sustrae a aquel a quien se sustrae, como diríamos que es más castigado el hombre si se le quitara su patrimonio que si se impidiera que llegara al reino que no le es debido. Y de esta manera se dice que la sola carencia de la visión divina es la más leve de todas las penas, en cuanto que la visión de la divina esencia es cierto bien totalmente sobrenatural.

4. El bien creado añadido al bien increado no hace a uno más bueno ni más dichoso. La razón es que, si dos cosas que participan de algo se unen, puede aumentar en ellas aquello de lo que participan; pero si lo que participa de algo se añade a ese algo que es tal por esencia, no lo hace mayor; al igual que dos cosas cálidas unidas entre sí pueden hacer algo más cálido, pero si se tratara de algo que es el calor subsistente por su esencia, no se intensificaría por la adición de nada cálido. Y, puesto que Dios es la misma esencia de la bondad, como dice Dionisio[24]

2. Ad secundum dicendum quod anima huius pueri qui sine baptismo decedit non punitur carentia visionis divinae propter peccatum Adae secundum quod fuit personale peccatum eius, sed punitur pro infectione originalis culpae, quam incurrit ex unione ad corpus quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem. Iniustum enim esset ut derivaretur reatus poenae nisi etiam derivaretur infectio culpae: unde et Apostolus Rom. V praemittit derivationem culpae derivationi poenae dicens: «Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors».

3. Ad tertium dicendum quod gravitas alicuius poenae potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius boni quod privatur per malum poenae, et sic carentia visionis divinae et fruitionis Dei est gravissima poenarum; alio modo per comparationem ad eum qui punitur, et sic tanto est gravior poena, quanto id quod subtrahitur est magis proprium et connaturale ei cui subtrahitur, sicut magis diceremus puniri hominem si auferretur ei patrimonium suum quam si impediretur ne perveniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium poenarum sola carentia visionis divinae, in quantum visio divinae essentiae est quoddam bonum omnino supernaturale.

4. Ad quartum dicendum quod bonum creatum additum bono increato non facit maius bonum nec magis beatum. Cuius ratio est quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid maius, sicut duo calida adiuncta ad invicem possunt facere magis calidum, sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum igitur Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut

[24] Dionisio, *De div. nom.* c.1 § 5 (MG 3,593C; Dion. 39).

en el libro *De divinis nominibus*, y todas las demás cosas son por participación, Dios no se hace mejor por adición de ningún bien, pues la bondad de cualquier otra cosa se contiene en él. Por lo cual, no siendo la bienaventuranza otra cosa que la adquisición del bien perfecto, cualquier otro bien que se sobreañada a la divina visión o disfrute no hará a uno más dichoso; de lo contrario, Dios se habría hecho más dichoso creando a las criaturas. Y tampoco ocurre lo mismo con la bienaventuranza que con la miseria, pues, así como la bienaventuranza consiste en la unión con Dios, así la miseria consiste en el apartamiento de Dios, de cuya semejanza y participación se aparta ciertamente alguien por la privación de cualquier bien; por lo cual cualquier bien sustraído hace más miserable, aunque no cualquier bien añadido haga más dichoso, pues por el bien añadido el hombre no se adhiere más a Dios que si se uniera a él inmediatamente, pero por el bien sustraído sí se aleja más de él.

5. La adición de un premio accidental no hace más dichoso, porque el premio accidental se considera según algún bien creado, mientras la verdadera bienaventuranza del hombre se considera sólo según el bien increado. Pero, así como el bien creado es cierta semejanza y participación del bien increado, así la adquisición del bien creado es cierta semejanza de la bienaventuranza, por la cual sin embargo la verdadera bienaventuranza no se aumenta.

6. Así como el punto no aumenta la línea, así el bien creado no aumenta la bienaventuranza.

7-8. El séptimo y el octavo los admitimos. Pues quien es privado de la visión y del disfrute divinos es privado del mismo Dios.

9. El pecado venial, comparado con el original, en parte es mayor y en parte menor. Pues el pecado venial, comparado con esta o aquella persona, tiene más razón de pecado que el pecado original, porque el

Dionysius dicit in libro De divinis nominibus, omnia autem alia sunt bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus: quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso. Unde cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinae visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum, alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine et miseria: quia sicut beatitudo consistit in coniunctione ad Deum, ita miseria consistit in recessu a Deo, a cuius quidem similitudine et participatione recedit quis per cuiuslibet boni privationem; unde quodlibet bonum privatum facit magis miserum licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatum; quia per bonum additum homo non magis Deo adhaeret quam si ei immediate coniungatur, sed per bonum subtractum magis ab eo elongatur.

5. Ad quintum dicendum quod additio praemii accidentalis non facit magis beatum: quia praemium accidentale attenditur secundum aliquod bonum creatum, vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur.

6. Ad sextum dicendum quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum non auget beatitudinem.

7-8. Septimum et octavum concedimus. Qui enim divina visione et fruitione privatur, ipso Deo privatur.

9. Ad nonum dicendum quod peccatum veniale originali comparatum quodammodo est maius et quodammodo est minus. Peccatum enim veniale comparatum huic personae vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale, quia pec-

pecado venial es voluntario por la voluntad de esta persona, no así el pecado original. Pero el pecado original, comparado con la naturaleza, es más grave, porque priva a la naturaleza de un bien mayor que aquel del que el pecado venial priva a la persona, a saber, del bien de la gracia; y por esto se le debe la carencia de la visión divina, porque a la visión divina no se llega sino por la gracia, y el pecado venial no la excluye.

10. La perpetuidad de la pena sigue a la perpetuidad de la culpa, la cual proviene de la carencia de gracia, porque la culpa sólo puede perdonarse por la gracia. Y, puesto que la gracia se excluye por el pecado original, y no por el pecado venial, por eso se le debe una pena perpetua al pecado original, y no al pecado venial.

11. Ese niño que murió sin el bautismo padece ciertamente por un vicio ajeno en cuanto a la causa, pues es verdad que contrajo de otro el pecado, pero padece por un vicio propio en cuanto que contrajo del primer padre la culpa. Por lo cual es digno de una misericordia atenuante, pero no totalmente excusante.

12. Ese niño que muere sin el bautismo no tiene el reato por no haber hecho algo, pues esto sería un pecado de omisión, sino que tiene el reato por haber contraído la infección de la culpa original.

13. Aquel argumento discurre según la opinión de los que sostienen[25] que la gracia santificante no se incluye en la razón de justicia original. Pero creo que eso es falso: porque, puesto que la justicia original consistiría primordialmente en la sumisión de la mente humana a Dios, la cual no puede ser firme sino por la gracia, la justicia original no pudo darse sin la gracia; por lo cual al que tenía la justicia original se le debía la visión divina. Sin embargo, aun supuesta la susodicha opinión, el argumento no concluye, pues aunque la justicia original no incluyera la gracia, era

catum veniale est peccatum voluntarium voluntate huius personae, non autem peccatum originale. Sed originale peccatum comparatum ad naturam est gravius, quia privat naturam maiori bono quam peccatum veniale privet personam, scilicet bono gratiae; et propter hoc debetur ei carentia visionis divinae; quia ad visionem divinam non pervenitur nisi per gratiam, quam veniale peccatum non excludit.

10. Ad decimum dicendum quod perpetuitas poenae consequitur perpetuitatem culpae, quae provenit ex carentia gratiae, quia culpa non potest remitti nisi per gratiam. Et quia per peccatum originale excluditur gratia, non autem per peccatum veniale, ideo peccato originali debetur poena perpetua, non autem peccato veniali.

11. Ad undecimum dicendum quod iste puer decedens sine baptismo laboravit quidem vitio alieno quantum ad causam, quia scilicet peccatum ab alio traxit, laboravit tamen vitio proprio in quantum a primo parente culpam contraxit. Et ideo dignus est misericordia diminuente, non tamen totaliter relaxante.

12. Ad duodecimum dicendum quod puer iste sine baptismo decedens non habet reatum ex hoc quod non fecit aliquid, hoc enim esset peccatum omissionis, sed habet reatum ex eo quod infectionem culpae originalis contraxit.

13. Ad tertium decimum dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae. Quod tamen credo esse falsum: quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit; et ideo habenti originalem iustitiam debebatur visio divina. Sed tamen praedicta opinione supposita, adhuc ratio non

[25] Cf. p. ej. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.1 y 2, como refieren S. ALBERTO, *Super Sent.* 2 d.24 a.1; la *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.505 (p.729) y S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.29 a.2 q.2.

no obstante cierta disposición que se preexigía para la gracia. Por lo cual lo que es contrario a la justicia original es contrario también a la gracia, al igual que lo que es contrario a la justicia natural es contrario a la gracia, como el hurto, el homicidio y otras cosas por el estilo.

14. Si el hombre no hubiera podido resistir a la persuasión de la mujer, hubiera estado suficientemente excusado del pecado actual, que se comete por propia voluntad. Y así también el alma de ese niño está excusada del reato del pecado actual, pero no del reato del original, cuya infección contrae por la unión con la carne.

15. El hombre constituido en sus solos dones naturales carecería ciertamente de la visión divina si muriera así, pero no le correspondería el débito de no tenerla. Pues una cosa es no deber tenerla, lo cual no tiene razón de pena sino sólo de defecto, y otra cosa es deber no tenerla, que sí tiene razón de pena.

## Artículo 2

## ¿Se le debe al pecado original la pena de sentido?[26]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Agustín[27] en el *Hypognosticon* que los niños que mueren sin bautismo experimentan la gehena. Pero la gehena designa la pena de sentido. Luego al pecado original se le debe la pena de sentido.

2. Agustín[28] dice en el libro *De fide ad Petrum*: *Mantén firmemente y no dudes en absoluto de que los niños que salieron de este mundo sin el sacramento del bautismo han de ser castigados con el suplicio eterno.*

concludit, quia licet originalis iustitia gratiam non includeret, tamen erat quaedam dispositio quae praeexigebatur ad gratiam. Et ideo quod contrariatur originali iustitiae contrariatur etiam gratiae, sicut quod contrariatur iustitiae naturali contrariatur gratiae, ut furtum, homicidium et alia huiusmodi.

14. Ad quartum decimum dicendum quod si vir non potuisset resistere persuasioni mulieris, sufficienter excusatus fuisset a peccato actuali, quod propria voluntate committitur. Et sic etiam anima huius pueri excusata est a reatu actualis peccati, non autem a reatu originalis, cuius infectionem contrahit per unionem ad carnem.

15. Ad quintum decimum dicendum quod homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina si sic decederet, sed tamen non competeret ei debitum non habendi. Aliud est enim non debere habere, quod non habet rationem poenae sed defectus tantum, et aliud debere non habere, quod habet rationem poenae.

### Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum peccato originali debeatur poena sensus.

Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus in Hypognosticon quod parvuli decedentes sine baptismo experientur gehennam. Sed gehenna nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

2. Praeterea. Augustinus dicit in libro De fide ad Petrum «Firmiter tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt,

[26] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.33 q.2 a.1.

[27] Pseudo Agustín, *Hypogn.* 5 c.1ss: ML 45,1647ss.

[28] Íd., *De fide ad Petrum* c.27 n.70 (ML 40,774; BAC XLI 67) que es Fulgencio (ML 65,701B; CCL 91A,753).

Pero el suplicio designa la pena de sentido. Luego al pecado original se le debe la pena de sentido.

3. Gregorio[29] dice en el VIII *Moralium*, sobre aquello de Job 9,17: *Multiplicó sin causa mis heridas*, que *los sacramentos no libran de la culpa de origen: aquí nada hicieron por propia voluntad y allí sufren los tormentos*. Pero el tormento designa la pena de sentido. Luego al pecado original se le debe la pena de sentido.

4. El pecado original de ese niño parece ser de la misma especie que el pecado actual del primer padre, ya que procede de él como el efecto de su propia causa. Pero al pecado actual del primer padre se le debe la pena de sentido. Luego también al pecado original de ese niño.

5. El agente que se une al que es pasible provoca la pena de sentido. Pero las almas de los niños son pasibles, y también sus cuerpos después de la resurrección, ya que no tienen el don de la impasibilidad. Luego en presencia del fuego padecerán la pena de sentido.

6. Después del juicio se consumará la pena de los pecadores. Pero la pena de los niños muertos sin el bautismo, que son castigados sólo por el pecado original, no podría consumarse después del juicio a menos que a la carencia de la visión divina, que ya ahora padecen, se sumara alguna pena de sentido. Luego al pecado original se le debe la pena de sentido.

7. La pena se debe a la culpa. Pero la causa del pecado original es la carne. Y puesto que a la carne no se le debe alguna pena sino la pena de sentido, parece que al pecado original se le debe en máximo grado la pena de sentido.

8. Si alguien muere con el pecado original y el venial a la vez, padecerá perpetuamente la pena de sentido. Pero la pena perpetua no se le debe al pecado venial. Luego se le debe al pecado original la pena sensible perpetua.

aeterno supplicio puniendos». Sed supplicium nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

3. Praeterea.Gregorius dicit VIII: Moralium super illud Iob: «Multiplicabit vulnera mea sine causa» quod «a culpa originali sacramenta non liberant et hic ex proprio nihil egerunt, et illic ad tormenta perveniunt». Sed tormentum nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

4. Praeterea. Peccatum originale huius pueri videtur esse eiusdem speciei cum peccato actuali primi parentis, cum procedat ab eo sicut effectus a propria causa. Sed peccato actuali primi parentis debetur poena sensus. Ergo et peccato originali huius pueri.

5. Praeterea. Agens coniunctum passibili inducit poenam sensus. Sed animae puerorum sunt passibiles, et etiam corpora post resurrectionem, cum non habeant dotem impassibilitatis. Ergo ad praesentiam ignis poenam sensus patientur.

6. Praeterea. Post iudicium poena peccatorum consummabitur. Sed poena puerorum sine baptismo decedentium, qui pro solo originali puniuntur, non posset post iudicium consummari nisi carentiae visionis divinae, quam nunquam non sustinent, aliqua poena sensus adderetur. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

7. Praeterea. Poena debetur culpae. Sed causa peccati originalis est caro. Cum igitur carni non debeatur aliqua poena nisi sensus, videtur quod peccato originali debeatur maxime poena sensus.

8. Praeterea. Si aliquis decedat cum peccato originali et veniali simul, patietur perpetuo poenam sensus. Sed poena perpetua non debetur peccato veniali. Ergo debetur peccato originali poena sensibilis perpetua.

---

[29] S. Gregorio, *Moral.*, mejor, IX c.21 n.32: ML 75,877A; CCL 143,479.

EN CONTRA está: 1. Bernardo[30] dice que sólo la propia voluntad arde en el infierno. Pero el pecado original no es propiamente pecado de la voluntad; es más, se sigue de una voluntad ajena. Luego al pecado original no se le debe la pena de sentido.

2. Inocencio III[31] dice en una Decretal que la pena de sentido se le debe al pecado actual. Pero el pecado original no es el actual. Luego a él no se le debe la pena de sentido.

SOLUCIÓN. Hay que decir que, como se dice comúnmente[32], al pecado original no le es debida la pena de sentido, sino sólo la pena de daño, es decir, la carencia de la visión divina. Y esto parece razonable por tres razones: primero, porque cualquier persona es sujeto de alguna naturaleza; por lo cual se ordena de suyo inmediatamente a lo que es propio de la naturaleza, y a lo que supera la naturaleza se ordena mediante la naturaleza. Así, pues, que alguna persona padezca algún detrimento en aquello que supera la naturaleza puede suceder por vicio de la naturaleza o también por vicio de la persona; pero que el detrimento se padezca en lo que es propio de la naturaleza no parece que pueda suceder sino por vicio propio de la persona. Y como se deduce de lo que hemos dicho[33], el pecado original es vicio de la naturaleza, y el pecado actual es vicio de la persona. Ahora bien, la gracia y la visión divina superan la naturaleza humana, por lo cual la privación de gracia y la carencia de la visión divina se le debe a alguna persona no sólo por el pecado actual, sino también por el original. Y la pena de sentido se opone a la integridad de la naturaleza y a su buena inclinación, por lo cual la pena de sentido no se le debe a alguien sino por el pecado actual.

SED CONTRA est quod Bernardus dicit quod sola propria voluntas ardet in inferno. Sed originale peccatum non est peccatum propriae voluntatis, immo consequitur ex voluntate aliena. Ergo peccato originali non debetur poena sensus.

2. Praeterea. Innocentius III dicit in Decretali quod poena sensus debetur peccato actuali. Sed originale peccatum non est actuale. Ergo ei poena sensus non debetur.

RESPONSIO. Dicendum, quod sicut communiter dicitur, peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae. Et hoc videtur esse rationabile propter tria: primo quidem quia persona quaelibet est alicuius naturae suppositum; et ideo ad ea quae sunt naturae per se et immediate ordinatur, ad ea vero quae sunt supra naturam ordinatur mediante natura. Quod igitur detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae. Ut autem ex praemissis patet, peccatum originale est vitium naturae, peccatum autem actuale est vitium personae. Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam, et ideo privatio gratiae et carentia visionis divinae debentur alicui personae non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale. Poena autem sensus opponitur integritati naturae et bonae eius habitudini, et ideo poena sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale.

---

[30] S. BERNARDO, *Sermones de tempore, sermo 3 in tempore resurrect.* n.3: ML 183,290A; Leclercq V 105.

[31] INOCENCIO III, *Decretal.* III tit.42 c.3 (Friedberg II 646).

[32] Así los antiguos, como refiere S. ALBERTO, *Super Sent.* 4 d.4 a.8; véase p. ej. GUILLERMO ALTISIODORIENSE, *Summa aurea* 1 c.15 q.2 (f.30ra).

[33] A.1 ad 9.

Segundo, porque la pena es proporcional a la culpa; por lo cual al pecado actual mortal, en el que se encuentra la aversión del bien inmutable y la conversión al bien mudable[34], le es debida tanto la pena de daño, a saber, la carencia de la visión divina que corresponde a la aversión, como la pena de sentido que corresponde a la conversión. Pero en el pecado original no se da conversión, sino sólo aversión, o algo que corresponde a la aversión, a saber, el despojo de la justicia original en el alma; por lo cual al pecado original no le es debida la pena de sentido, sino sólo la pena de daño, es decir, la carencia de la visión divina.

Tercero, porque la pena de sentido nunca le es debida a la disposición habitual, pues no se castiga a alguien por ser hábil para robar, sino porque roba en acto. Pero a la privación habitual que no está en acto se le debe algún daño: por ejemplo, el que no tiene conocimiento de letras es por ello mismo indigno de ser promovido a la dignidad episcopal[35]. Y en el pecado original se halla la concupiscencia a modo de disposición habitual, que hace al niño propenso al deseo concupiscente, como dice Agustín[36], y al adulto lo hace concupiscente en acto. Por lo cual al niño que muere con el pecado original no le es debida la pena de sentido, sino sólo la pena de daño, ya que no es idóneo para ser conducido a la visión divina, por la privación de la justicia original.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El nombre de tormento, suplicio, gehena y tortura, o cualquier otro semejante que se encuentre en los dichos de los santos, hay que tomarlo en sentido amplio por pena, poniendo la especie por el género. Y por eso los santos[37] han utilizado

Secundo quia poena proportionatur culpae; et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, debetur et poena damni, scilicet carentia visionis divinae respondens aversioni, et poena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animae a iustitia originali; et ideo peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae.

Tertio quia poena sensus nunquam debetur habituali dispositioni: non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur; sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum: puta, qui non habet scientiam litterarum ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis quae parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit, adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur poena sensus sed solum poena damni, quia scilicet non est idoneus perduci ad visionem divinam, per privationem originalis iustitiae.

1. Ad primum ergo dicendum quod nomen tormenti, supplicii, et gehennae et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur, est large accipiendum pro poena, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt,

---

[34] Cf. S. AGUSTÍN, *De lib. arb.* 1 c.16 n.35 (ML 32,1240; CCL 29,235; CSEL 74,35; BAC III 306), ibíd. 3 c.1 n.1 (ML 32,1269; CCL 29,274; CSEL 74,89; BAC III 403).

[35] Cf. *Decretum* D.36 c.2 (Friedberg I 134).

[36] S. Agustín, según la letra de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.30 c.9 n.1; cf. S. AGUSTÍN, *De pecc. mer. et rem.* 2 c.4 (ML 44,152; CSEL 60,73; BAC IX 312), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.82 a.1 sed c.

[37] La misma opinión expresa S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.33 a.3 q.1 ad 1 y 2.

ese modo de hablar, a fin de hacer detestable el error de los pelagianos[38], que afirmaban que en los niños no había ningún pecado y que no les era debida ninguna pena.

2-3. Y por ahí se ve clara la solución a los argumentos 2 y 3 y a todos los que son semejantes.

4. En el único pecado del primer padre todos pecaron, como dice el Apóstol en Rom 5,12. Pero no todos tienen el mismo tipo de relación con aquel único pecado: pues aquel pecado pertenece a Adán por propia voluntad y es pecado actual en él, por lo cual le era debida por ese pecado una pena actual; pero a los demás les pertenece por el origen y no por la voluntad actual, por lo cual a los demás no les es debida por ese pecado la pena de sentido.

5. En el estado de la vida futura el fuego y otros agentes de ese tipo no obran en las almas o en los cuerpos de los hombres según una necesidad de naturaleza, sino más bien según el orden de la justicia divina, pues aquel estado se recibe de acuerdo con los méritos. Por eso, como la justicia divina no exige que a los niños que mueren sólo con el pecado original les sea debida la pena de sentido, nada padecerán por parte de los agentes mencionados.

6. La pena de los niños que mueren con el pecado original se consumará después del juicio, en cuanto que aquellos que son castigados con esa pena serán consumados por la reasunción de sus cuerpos.

7. Aunque el pecado original se deriva al alma por la carne, no tiene razón de culpa sino en cuanto que implica al alma. Por lo cual la pena no le es debida a la disposición de la carne; y si en alguna ocasión la carne es castigada, es por la culpa del alma.

ut detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse nec eis aliquam poenam deberi.

2-3. Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium et ad omnia similia.

4. Ad quartum dicendum quod in uno peccato primi parentis omnes peccaverunt, ut Apostolus dicit Rom. V. Sed ad illud unum peccatum non omnes eodem modo se habent: pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem et est eius actuale peccatum, et ideo ei pro huiusmodi peccato poena actualis debebatur; sed ad alios pertinet per originem et non per actualem voluntatem, et ideo aliis pro huiusmodi peccato non debetur poena sensus.

5. Ad quintum dicendum quod in statu futurae vitae ignis et alia huiusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturae, sed magis secundum ordinem divinae iustitiae, quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina iustitia non exigat quod pueris qui cum solo originali peccato decedunt poena sensus debeatur, nihil ab huiusmodi activis tales patientur.

6. Ad sextum dicendum quod poena puerorum cum originali decedentium post iudicium consummabitur, in quantum ipsi qui punientur hac poena consummati erunt per corporum resumptionem.

7. Ad septimum dicendum quod quamvis peccatum originale per carnem derivetur ad animam, non tamen habet rationem culpae nisi secundum quod pertingit ad animam. Et ideo poena non debetur dispositioni carnis; et si aliquando caro puniatur, hoc est propter animae culpam.

---

[38] Como refieren S. AGUSTÍN, *De haeres.* c.88 (ML 42,48; CCL 46,341), la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, *in Rom* 5,12-13 (ML 191,1388B-C), tomada de S. AGUSTÍN, *De pecc. mer. et rem.* 1 c.9 n.9 (ML 44,114; CSEL 60,10; BAC IX 212), el PSEUDO AGUSTÍN, *Hypogn.* pref. n.3 (ML 45,1614) e ibíd. 5 c.1 n.1 (ML 45,1647).

8. A muchos[39] no les parece posible esa opinión de que alguien muera sólo con el pecado original y el venial, porque el defecto de la edad, si excusa del pecado mortal, mucho más excusa del pecado venial, por defecto del uso de razón; mientras que, después de tener el uso de razón, están obligados a preocuparse de su salvación. Si así lo hacen, ya estarán sin el pecado original, por la presencia de la gracia; y si no lo hacen, tal omisión será en ellos pecado mortal. Si, no obstante, fuera posible que alguien muriera con el pecado original y el venial, digo que sería castigado con la pena eterna de sentido. Pues la eternidad de la pena, como hemos dicho[40], es concomitante con la carencia de gracia, de la que proviene la eternidad de la culpa; de ahí que el pecado venial, en aquel que muere con el mortal —que nunca se perdona—, sea castigado con la pena eterna, por la carencia de gracia. Y la misma razón se daría si alguien muriera con el pecado original y el venial.

## Artículo 3

## ¿Padecen la aflicción del dolor interior los que mueren sólo con el pecado original?[41]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Todo lo que naturalmente se desea, si no se tiene cuando es tiempo de tenerlo, causa aflicción y dolor[42], como se ve si alguien no tiene comida cuando le es necesaria a la naturaleza. Pero el hombre naturalmente apetece la bienaventuranza[43], y el tiempo para tenerla es

8. Ad octavum dicendum quod haec positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum: quia defectus aetatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali, propter defectum usus rationis; postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suae curam agere. Quod si fecerint, iam absque peccato originali erunt, gratia superveniente; si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali et veniali decederet, dico quod puniretur poena sensus aeterna. Aeternitas enim poenae, ut dictum est, concomitatur carentiam gratiae, ex qua provenit aeternitas culpae; et inde est quod peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, aeterna poena punitur, propter gratiae carentiam. Et similis ratio esset, si quis decederet cum originali et veniali peccato.

### Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt.

Et videtur quod sic.

1. Omne enim quod naturaliter desideratur, si non habeatur quando est tempus habendi, causat afflictionem et dolorem, sicut patet si quis cibum non habeat quando est naturae necessarius. Sed homo naturaliter appetit beatitudinem, tempus autem

[39] Cf. p. ej. S. Alberto, *Super Sent.* 2 d.42 a.4 ad 3; S. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.42 a.2 q.2; y el mismo Sto. Tomás, *Summa* 1-2 q.89 a.6.

[40] A.1 ad 10.

[41] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.33 q.2 a.2.

[42] Casi el mismo argumento se lee en S. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.33 a.3 q.2 arg.2.

[43] S. Agustín, *De Trinit.* 13 c.3 (ML 42,1018; CCL 50A,389; BAC V 708), como se lee p. ej. en Sto. Tomás, *Summa* 1-2 q.5 a.8 sed c.

después de esta vida. Y, puesto que aquellos que mueren con el pecado original no consiguen la bienaventuranza, porque carecen de la visión divina, parece que padecen aflicción.

2. La relación que tienen los niños bautizados con los méritos de Cristo es como la que tienen los no bautizados con los deméritos de Adán. Pero los niños bautizados gozan por los méritos de Cristo. Luego los niños no bautizados experimentan el dolor por los deméritos de Adán.

3. Pertenece a la razón de pena el ser algo contrario a la voluntad[44]. Pero todo lo que es contrario a la voluntad entristece, como dice el Filósofo[45] en el V *Metaphysicae*. Luego si padecen alguna pena, necesariamente se entristecerán.

4. Separarse eternamente de aquello que alguien ama es sobremanera aflictivo. Pero los niños naturalmente aman a Dios. Luego, al saberse separados de él eternamente, parece que eso no pueda darse sin aflicción.

EN CONTRA. El dolor de la pena o la aflicción de la pena se debe al deleite de la culpa, según aquello del Apocalipsis 18,7: *Cuanto se envaneció y entregó al placer, dadle otro tanto de tormento y duelo.* Pero en el pecado original no hubo deleite alguno. Luego tampoco en la pena habrá dolor o aflicción alguna.

SOLUCIÓN. Hay que decir que algunos[46] sostuvieron que los niños sentirán algún dolor o aflicción interior por la carencia de la visión divina, aunque este dolor no tenga en ellos razón de gusano de la conciencia[47], pues no son conscientes de que estuviera en su poder evitar

habendi ipsam est post hanc vitam. Cum igitur illi qui cum peccato originali decedunt, beatitudinem non consequentur, quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur.

2. Praeterea. Sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adae. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. Ergo pueri non baptizati dolent propter demeritum Adae.

3. Praeterea. De ratione poenae est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati est contristans, ut Philosophus dicit in V Metaphysicae. Ergo si patiuntur aliquam poenam, oportet quod inde tristentur.

4. Praeterea. In perpetuum separari ab eo quem quis amat, est maxime afflictivum. Sed pueri naturaliter Deum amant. Ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separatos, videtur quod hoc non possit esse sine afflictione.

SED CONTRA. Dolor poenae seu afflictio poenae debetur delectationi culpae, secundum illud Apoc. XVIII: «Quantum glorificavit se <et> in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum». Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. Ergo neque in poena erit aliquis dolor sive afflictio.

RESPONSIO. Dicendum, quod aliqui posuerunt quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divinae, licet iste dolor non habet in eis rationem vermis conscientiae, quia non sunt sibi conscii quod in eorum potestate fuerit

---

[44] Cf. PSEUDO AGUSTÍN, *De fide ad Petrum* c.21 n.64 (ML 40,773; BAC XLI 63) que es FULGENCIO (ML 65,700A; CCL 91A,751), como se dice p. ej. más arriba, q.1 a.4.
[45] ARISTÓTELES, *Metaph.* V 6 (BK 1015a28).
[46] Cf. S. ALBERTO, *Super Sent.* 4 d.1 a.20.
[47] Cf. *Glossa ordin.* in Is 66,24.

la culpa original. Pero no parece haber ninguna razón por la cual se les sustraiga la pena exterior de sentido, si se les atribuye la aflicción interior, que es mucho más penal y se opone más a la pena levísima que les atribuye Agustín[48]. Por lo cual a otros les parece, y con mayor razón, que no sienten ninguna aflicción ni siquiera interior.

Y la razón de ello algunos la presentan de maneras diversas. Así, algunos[49] dicen que las almas de los niños que mueren con el pecado original están inmersas en tan grandes tinieblas que no saben que han sido hechas para la bienaventuranza, y nada piensan acerca de esto, por lo cual ninguna aflicción padecen por ello. Pero esto no parece procedente decirlo. Primero, porque, al no haber en los niños pecado actual, que es propiamente pecado personal, no les es debido el que padezcan algún detrimento en los bienes naturales, según la razón que dimos más arriba[50]. Y es natural al alma separada el que conozca no menos, sino más que las almas que están aquí, por lo cual no es probable que padezcan tan gran ignorancia. Segundo, porque, según eso, los que están dañados en el infierno estarían en mejor condición en cuanto a su parte más noble, es decir, al entendimiento, porque estarían en menores tinieblas de ignorancia; y no hay nadie, como dice Agustín[51], que no prefiera padecer dolor con la mente sana que gozar sin salud.

Por lo cual otros[52] atribuyen la causa de que no se aflijan a la disposición de su voluntad. Pues después de la muerte no se muda la disposición de la voluntad ni hacia el bien ni hacia el mal. De ahí que, no teniendo los niños antes del uso de razón ningún acto desordenado

culpam originalem vitare. Sed nulla ratio esse videtur quare subtrahatur ab eis exterior poena sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quae est multo magis poenalis et magis opponitur mitissimae poenae, quam Augustinus eis attribuit. Et ideo aliis videtur, et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant.

Et huius rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt quod animae puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiae constitutae, quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec aliquid circa hoc cogitant, et ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici. Primo quidem quia cum in pueris non sit peccatum actuale, quod est proprie peccatum personale, non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis, secundum rationem supra assignatam. Est autem naturale animae separatae ut non minus sed magis in cognitione vigeat quam animae quae sunt hic, et ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo quia secundum hoc illi qui sunt damnati in inferno melioris conditionis essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum, in minoribus ignorantiae tenebris existentes; et nullus est, ut Augustinus dicit, qui non mallet dolorem pati cum sana mente quam gaudere insanus.

Et ideo alii assignant causam huius quod non affliguntur, ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque

---

[48] S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.93 (ML 40,275; CCL 46,99; BAC IV 608), como se dice más arriba, a.1 obi.3.

[49] ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in lib. Sent.* 2 d.33 n.9 (p.318).

[50] A.2.

[51] S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 11 c.27 n.2: ML 41,341; CCL 48,347; CSEL 40-1,553; BAC XVI-XVII 763.

[52] El mismo STO. TOMÁS, *In Sent.* 2 d.33 q.2 a.2.

de la voluntad, tampoco lo tendrán después de la muerte. Y que a alguien le duela no haber tenido lo que nunca pudo alcanzar no se da sin desorden de la voluntad, como sería desordenado si a algún rústico le doliera no haber alcanzado el reino. Y puesto que los niños después de la muerte saben que nunca hubieran podido alcanzar aquella gloria, no les dolerá su carencia.

Podemos, no obstante, uniendo ambas posturas, retener la via media, diciendo que las almas de los niños no carecen ciertamente de conocimiento natural, el que le es debido al alma separada según su naturaleza, pero carecen de conocimiento sobrenatural, que se nos comunica aquí por la fe, porque ni tuvieron aquí la fe en acto ni recibieron el sacramento de la fe[53]. Y pertenece al conocimiento natural que el alma se sepa creada para la bienaventuranza y que la bienaventuranza consiste en la adquisición del bien perfecto. Pero que el bien perfecto para el que el hombre está hecho sea aquella gloria que los santos poseen, eso está por encima del conocimiento natural. Por lo cual el Apóstol dice en 1 Cor 2,9[54] que *Ni el ojo vio ni el oído oyó ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman*, y después añade: *A nosotros nos lo ha revelado por su Espíritu* (v.10). Y esta revelación pertenece a la fe. Por lo tanto los niños no conocen que están privados de tal bien, y por eso no experimentan dolor; pero lo que por naturaleza tienen lo poseen sin dolor.

Respuesta a los argumentos. 1. Las almas de los niños que mueren en pecado original conocen ciertamente la bienaventuranza en general según la razón común, pero no en especial. Por lo cual no experimentan dolor por su pérdida.

inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci, sicut inordinatum esset si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam caelestem adipisci, ex eius carentia non dolebunt.

Possumus tamen utrumque coniungentes mediam viam tenere, ut dicamus quod animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit I ad Cor. II quod «nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se», et postea subdit: «Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum». Quae quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.

1. Ad primum ergo dicendum quod animae puerorum in peccato originali decedentium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem, non autem in speciali. Et ideo de eius amissione non dolent.

---

[53] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 4 d.4 c.4 n.12-13.

[54] Así Sto. Tomás, passim, p. ej. *Summa* 1-2 q.5 a.5 sed c.; *Vulg.*: «Oculus non vidit nec... quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum».

2. Como dice el Apóstol en Rom 5[55], es mayor el don de Cristo que el pecado de Adán. Por lo cual, si los niños bautizados gozan por los méritos de Cristo, no necesariamente los no bautizados experimentan dolor por el pecado de Adán.

3. La pena no siempre corresponde a la voluntad actual: por ejemplo, cuando alguien es infamado estando ausente o cuando es expoliado de sus bienes ignorándolo él. Pero es necesario que la pena sea siempre contra la voluntad actual o contra la habitual, o por lo menos contra la inclinación natural, como arriba dijimos cuando tratamos del mal de pena[56].

4. Los niños que mueren con el pecado original están ciertamente separados de Dios perpetuamente en cuanto a la pérdida de la gloria que ignoran, pero no en cuanto a la participación en los bienes naturales que conocen.

## Artículo 4

### ¿Son pena del pecado original la muerte y otros defectos de esta vida?[57]

Argumentos por los que parece que no lo son:

1. Dice Séneca[58]: *La muerte es naturaleza del hombre, no una pena.* Luego por la misma razón tampoco los otros defectos que se ordenan a la muerte.

2. Lo que se encuentra comúnmente en muchos les conviene por razón de algo que se encuentra comúnmente en ellos. Pero la muerte y

2. Ad secundum dicendum quod sicut Apostolus dicit, Rom. V, maius est donum Christi quam peccatum Adae. Et ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adae.

3. Ad tertium dicendum quod poena non semper respondet actuali voluntati: puta, cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante. Sed oportet quod poena semper sit vel contra actualem voluntatem, vel contra habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem, ut supra dictum est cum de malo poenae ageretur.

4. Ad quartum dicendum quod pueri in originali decedentes sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt.

### Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum mors et alii defectus huius vitae sint poena originalis peccati.

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Seneca «Mors est hominis natura, non poena». Eadem ergo ratione nec alii defectus qui ad mortem ordinantur.

2. Praeterea. Quidquid communiter invenitur in multis, convenit eis ratione alicuius quod in eis communiter invenitur; sed mors et alii defectus ad ipsam ordinati

---

[55] Rom 5,15, según el sentido de la *Glossa* de Pedro Lombardo, ibíd.: ML 191, 1392D.

[56] Q.1 a.2 y 5.

[57] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.52; *Summa* 1-2 q.85 a.5; 2-2 q.164 a.1; *In Rom.* c.5 lect.3; *In Hebr.* c.9 lect.5; *Comp. theol.* 1 c.193.

[58] Séneca, *De remediis fortuitorum* II n.1.

otros defectos ordenados a ella son comunes al hombre y a los otros animales; luego se encuentran en ellos según algo común. Pero a los otros animales no les convienen por razón de la culpa, que no puede darse en ellos. Luego tampoco a los hombres, y así no son pena del pecado original.

3. La pena debe ser proporcional al pecado. Dt 26[59]: *Según la medida del delito será también la proporción de los azotes.* Pero la culpa original es igual para todos los que nacen de Adán, mientras que los mencionados defectos no son iguales: pues algunos ya nacen enfermos, otros heridos de diversas maneras, otros bien dispuestos. Luego estos defectos no son pena del pecado original.

4. Esos defectos son ciertas penas de sentido. Pero la pena de sentido le es debida al pecado por la indebida conversión al bien mudable; y esa conversión no se da en el pecado original. Luego tales defectos no le corresponden como pena.

5. Los hombres son castigados más gravemente después de esta vida que en esta vida. Pero después de esta vida no le es debida al pecado original la pena de sentido, como hemos dicho[60]. Luego tampoco en esta vida; y así, es lo mismo de antes.

6. La pena corresponde a la culpa. Pero la culpa pertenece al hombre en cuanto es hombre. Y puesto que la muerte y otras cosas de este tipo no están en el hombre en cuanto hombre, ya que también se dan en otros, parece que tales defectos no son penas.

7. El pecado original es privación de la justicia original[61], que era inherente al hombre según el alma. Pero esos defectos pertenecen al cuerpo. Luego no corresponden al pecado original como pena.

communes sunt homini et aliis animalibus; ergo secundum aliquid commune inveniuntur in eis. Sed aliis animalibus non conveniunt ratione culpae, quae in eis esse non potest. Ergo nec hominibus, et sic non sunt poena originalis peccati.

3. Praeterea. Poena debet esse proportionabilis peccato. Deut. XXVI: «Pro mensura delicti erit et plagarum modus». Sed culpa originalis est aequalis omnibus qui ex Adam nascuntur, defectus autem praedicti non sunt aequales: quia quidam statim nascuntur aegrotativi, quidam diversimode laesi, quidam bene dispositi. Huiusmodi ergo defectus non sunt poena originalis peccati.

4. Praeterea. Huiusmodi defectus sunt quaedam poena sensus. Sed poena sensus debetur peccato propter conversionem indebitam ad bonum commutabile; quae quidem conversio non est in originali peccato. Ergo huiusmodi defectus non respondet ei pro poena.

5. Praeterea. Gravius puniuntur homines post hanc vitam quam in hac vita. Sed post hanc vitam non debetur peccato originali poena sensus, ut dictum est. Ergo nec in hac vita: et sic idem quod prius.

6. Praeterea. Poena respondet culpae. Sed culpa pertinet ad hominem in quantum est homo. Cum igitur mors et alia huiusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiam aliis insunt, videtur quod huiusmodi defectus non sint poenae.

7. Praeterea. Peccatum originale est privatio originalis iustitiae, quae inerat homini secundum animam. Sed huiusmodi defectus pertinent ad corpus. Non ergo respondent peccato originali pro poena.

---

[59] Mejor, Dt 25,2; *Vulg.*: «pro mensura peccati...».

[60] Más arriba, a.2.

[61] Cf. S. ANSELMO, *De conceptu virg.* c.27 (ML 158,461A; Schmitt II 170; BAC II 70), como se lee en STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.82 a.1 obi.1. En realidad es una definición de algunos doctores antiguos que se extrae de las palabras de Anselmo, como refiere S. ALBERTO, *Super Sent.* 2 d.30 a.3.

8. Si Adán no hubiera pecado, sus hijos hubieran podido pecar; y si hubieran pecado, morirían, pero no por el pecado original, que no hubiera estado en ellos. Luego la muerte no es pena del pecado original.

EN CONTRA está: 1. Se dice en Rom 6,23: *El salario del pecado es la muerte*, y en Rom 8,10: *El cuerpo está muerto por el pecado*, y en Gén 2[62] se dice: *El día que comáis, moriréis de muerte.*

2. Agustín[63] dice en el XIII *De Trinitate*, y en el XV *De civitate Dei*, y en *Contra epistolam fundamenti*, que esos defectos vienen como condenación del pecado. Isidoro[64] dice también en el libro *De summo bono* que si el hombre no hubiera pecado, ni el agua sumergiría, ni el fuego quemaría, ni otras cosas de ese tipo sucederían. Luego todos esos defectos son pena del pecado original.

SOLUCIÓN. Hay que decir que, sin duda alguna, según la fe católica[65] hay que sostener que la muerte y todos los mencionados defectos de la vida presente son pena del pecado original.

Pero hay que saber que la pena es doble: una, tasada de acuerdo con el pecado; otra, concomitante. Igual que vemos que un juez hace que se deje ciego a un hombre por algún crimen[66], y de esa ceguera se siguen muchos inconvenientes, por ejemplo, el que mendigue y otras cosas de ese tipo. Ahora bien, la ceguera misma es pena tasada de acuerdo con

8. Praeterea. Si Adam non peccasset, filii eius peccare potuissent; et si peccassent, morerentur. Sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. Ergo mors non est poena peccati originalis.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. VI: «Stipendia peccati, mors», et Rom. VIII: «Corpus mortuum est propter peccatum», et Gen. II dicitur: «Quacumque die comederitis, morte moriemini».

2. Praeterea. Augustinus dicit XIII De Trinitate, et XV De civitate Dei, et Contra epistolam fundamenti, quod huiusmodi defectus veniunt de damnatione peccati. Isidorus etiam dicit in libro De summo bono quod si homo non peccasset, nec aqua submergeret, nec ignis combureret, nec alia huiusmodi provenirent. Ergo omnes huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis.

RESPONSIO. Dicendum, quod absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est quod mors et omnes huiusmodi defectus praesentis vitae sunt poena peccati originalis.

Sed sciendum est quod duplex est poena: una quidem quasi taxata pro peccato, alia vero concomitans. Sicut videmus quod iudex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excaecari, sed ad caecitatem eius consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, et alia huiusmodi. Sed ipsa caecitas est poena taxata pro peccato, ad hoc enim intendit

---

[62] Gén 2,17, según la versión de la Vet. Lat.; *Vulg.*: «in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris».

[63] S. AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.16 n.20 (ML 42,1029; CCL 50A,409; BAC V 744); *De civ. Dei* 15 c.6 (ML 41,442; CCL 48,458; CSEL 40-2,66; BAC XVI-XVII 1004); *Cont. epist. fund.* c.1 (ML 42,173; CSEL 25-1,193; BAC XXX 386).

[64] Mejor, PSEUDO ISIDORO, *De ordine creaturarum* c.10 n.8 (ML 83,940A). Cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Liber de ordine creaturarum* (Compostela 1972) 160.

[65] Cf. más arriba, sed c. 1 y 2.

[66] Cf. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 21 c.11 (ML 41,725; CCL 48,777; CSEL 40-2,539; BAC XVI-XVII 1570), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *Summa* 2-2 q.108 a.3; RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa de paenitentia* (X. Ochoa y A. Díez, p.723-724). Véase también DU CANGE, *Glossarium*, s. v. «abacinare».

el pecado, pues eso es lo que pretende el juez al privar de la vista al pecador; pero el defecto consiguiente no lo pondera: de ahí que suceda que, si varios son cegados de acuerdo con un mismo pecado, para uno se sigan más inconvenientes que para otro. Y sin embargo esto no redunda en injusticia para el juez, pues tales inconvenientes no los infligió él por el pecado, sino que se seguían accidentalmente, al margen de su intención. Y lo mismo se puede decir en nuestro caso. Pues al hombre le fue dado por Dios, en los comienzos de su condición, cierto auxilio de justicia original, por el cual se le preservaba de los defectos mencionados. Y de ese auxilio fue privada toda la naturaleza humana por el pecado del primer padre, como se ve por lo dicho más arriba[67]; de cuya privación se siguen diversos inconvenientes, que se encuentran de diversas maneras en diversos sujetos, aunque tengan igual culpa de pecado original.

Ahora bien, entre Dios que castiga y el juez humano hay esta diferencia: que el juez humano no puede prever los acontecimientos subsiguientes, por lo cual tampoco los puede ponderar cuando infiere la pena por la culpa; y por eso, con razón, la desigualdad de esos inconvenientes no deroga su justicia. Pero Dios conoce de antemano todos los acontecimientos futuros, por lo cual parecería redundar en injusticia suya el que los mencionados inconvenientes les sucedieran de manera desigual a los que están sujetos a culpa de modo igual.

Así, pues, para eliminar esta duda Orígenes[68] sostuvo que las almas, antes de unirse a sus cuerpos, tuvieron méritos diversos, de cuya diversidad se siguen mayores o menores inconvenientes en los cuerpos a los que se unen. De ahí que, como él mismo[69] dice, algunos recién nacidos

iudex ut peccantem visu privet; sed defectus consequentes non ponderat: unde contingit quod si plures propter idem peccatum excaecentur, in uno consequuntur plura incommoda quam in alio. Nec tamen hoc redundat in iniustitiam iudicis, quia huiusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflicta, sed consequebantur per accidens quantum ad eius intentionem. Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suae conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis iustitiae, per quod praeservabatur ab omnibus huiusmodi defectibus. Quo quidem auxilio privata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, ut ex supradictis patet; ad cuius auxilii privationem consequuntur diversa incommoda, quae diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant aequalem culpam originalis peccati.

Hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem et hominem iudicem, quod homo iudex non potest praevidere eventus sequentes, unde nec eos potest ponderare dum infert poenam pro culpa: propter quod rationabiliter huiusmodi incommodorum inaequalitas eius iustitiae non derogat; sed Deus omnes eventus futuros praenoscit, unde videretur ad eius iniustitiam pertinere, si aequaliter subiacentibus culpae inaequaliter huiusmodi incommoda provenirent.

Ad hanc ergo dubitationem tollendam posuit Origenes quod animae antequam corporibus unirentur diversa merita habuerunt, pro quorum diversitate consequuntur in corporibus quibus uniuntur maiora vel minora incommoda. Et inde est, ut ipse dicit,

---

[67] A.1.

[68] Como refieren S. JERÓNIMO, *Epist.* 124 c.1 n.3 (ML 22,1061; CSEL 56,98) y S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 11 c.23 (ML 41,336; CCL 48,342; CSEL 40-1,544; BAC XVI-XVII 1590); cf. ORÍGENES, *Peri Archon* II c.8 n.4, según la interpretación de Rufino (MG 11,224A; GCS 22,162).

[69] Como refiere JERÓNIMO, *Epist.* 124 c.3 n.8 (ML 22,1066; CSEL 56,105); cf. ORÍGENES, *Peri Archon* III c.3 n.5 (MG 11,318; GCS 22,161).

son atormentados por el demonio, o nacen ciegos, o padecen algunos inconvenientes de este tipo. Pero esto repugna a la doctrina apostólica. Pues dice el Apóstol en Rom 9[70], hablando de Jacob y Esaú: *No habiendo nacido todavía o no habiendo hecho aún ningún bien o mal*, etc. Y la misma razón se aplica a todos; por lo cual no hay que decir que las almas tuvieran méritos buenos o malos antes de que se unieran a sus cuerpos. Y es también contrario a la razón. Pues, al ser naturalmente el alma parte de la naturaleza humana, es imperfecta existiendo sin el cuerpo, como lo es cualquier parte separada del todo. Y hubiera sido inconveniente que Dios comenzara su obra por las cosas imperfectas[71]; de ahí que no sea razonable que creara el alma antes del cuerpo, como tampoco que formara la mano al margen del hombre.

Por lo cual hay que hablar de otra manera al decir que esa diversidad que ocurre en los hombres acerca de los mencionados defectos fue prevista y ordenada por Dios. No lo fue ciertamente porque hubiera algunos méritos existentes en otra vida, sino en algún caso por los pecados de los padres. Pues, al ser el hijo algo del padre[72] según el cuerpo que recibe de él, y no según el alma, que es creada inmediatamente por Dios, no es improcedente que el hijo sea castigado por el pecado del padre corporalmente, aunque no con una pena espiritual —que pertenece al alma—, como también el hombre es castigado en otras cosas suyas. Pero a veces tales defectos se ordenan no como pena de algún pecado, sino como remedio contra un pecado consiguiente, o para provecho en la virtud, sea del que padece esto o sea de otro. Como dice el Señor en Jn 9,3 del ciego de nacimiento: *Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios*, lo cual era bueno para la humana

quod quidam mox nati vexantur a daemone, vel caeci nascuntur, vel aliqua huiusmodi incommoda patiuntur. Sed hoc repugnat apostolicae doctrinae. Dicit enim Apostolus Rom. IX, de Iacob et Esau loquens: «Cum nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent» etc. Eadem autem est ratio de omnibus; unde non est dicendum quod animae habuerint merita bona vel mala antequam corporibus unirentur. Est etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanae naturae, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quaelibet pars separata a toto. Inconveniens autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet; unde non est rationabile quod animam creaverit ante corpus, sicut neque quod manum formaverit extra hominem.

Et ideo aliter est dicendum quod huiusmodi diversitas quae circa hos defectus accidit in hominibus, est a Deo praevisa et ordinata: non quidem propter aliqua merita in alia vita existentia, sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus quod ab ipso trahit, non autem secundum animam, quae immediate a Deo creatur, non est inconveniens quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non poena spirituali, quae pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliis rebus suis. Quandoque vero ordinantur huiusmodi defectus non ut poena peccati alicuius, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut eius qui hoc patitur, aut alterius. Sicut Dominus dicit Io. IX de caeco nato: «Neque hic peccavit neque parentes eius, sed ut manifestentur opera Dei in illo», quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc ipsum quod homo talis

---

[70] Rom 9,11, según la letra de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.41 c.2 n.6; *Vulg.*: «cum enim nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali».

[71] BOECIO, *De consol.* 3 pr.10 (ML 63,765A; CCL 94,53; CSEL 67,65), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *De verit.* q.18 a.2.

[72] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* VIII 12 (Bk 1161b18-19).

salvación. Pero, que el hombre sea de tal condición que se le ayude mediante esos inconvenientes o defectos a evitar el pecado o a aprovechar en la virtud, pertenece a la debilidad de la naturaleza humana, que se deriva del pecado del primer padre; al igual que pertenece a su debilidad el que el cuerpo del hombre esté de tal manera dispuesto que para sanarlo se necesite seccionarle algo. Por tanto todos estos defectos corresponden al pecado original como pena concomitante.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aquel auxilio dado al hombre por Dios, a saber, la justicia original, fue gratuito; de ahí que no pudo ser considerado por la razón. Por lo cual Séneca y otros filósofos gentiles no consideraron esos defectos bajo la razón de pena.

2. A los otros animales no les fue otorgado ese auxilio, ni los perdieron por una culpa anterior de la que se siguieran esos inconvenientes, como ocurre en los hombres. Por lo cual no vale la razón que se da. Igual que en aquel que tropieza por la ceguera en que nació, ese tropiezo no tiene razón de pena en cuanto a la justicia humana, sino de defecto natural; en cambio, en el que ha sido cegado a causa de un crimen tiene razón de pena.

3. Esos defectos no son una pena tasada de acuerdo con el pecado, sino una pena concomitante, como hemos dicho[73].

4. La pena de sentido tasada no le es debida sino a la conversión actual, pero la razón es diferente entendida de la pena concomitante.

5. Después de la muerte no se está en estado de aprovechar en la virtud o de fallar por el pecado, sino en estado de recibir por los méritos. Por lo cual todos los defectos que se dan después de la muerte son estimados según la culpa, pero no se ordenan al provecho en la virtud

conditionis est ut ei subveniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectum virtutis, per huiusmodi incommoda sive defectus, ad infirmitatem humanae naturae pertinet, quae ex peccato primi parentis derivatur; sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad eius infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali ut poena concomitans.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis iustitia, fuit gratuitum; unde per rationem considerari non potuit. Et ideo Seneca et alii gentiles philosophi non consideraverunt huiusmodi defectus sub ratione poenae.

2. Ad secundum dicendum quod aliis animalibus non fuit huiusmodi auxilium collatum, nec per culpam aliquid ante perdiderunt unde huiusmodi incommoda sequerentur, sicut est in hominibus. Et ideo non est similis ratio. Sicut in eo qui cespitat propter caecitatem in qua natus est, huiusmodi cespitatio non habet rationem poenae quantum ad iustitiam humanam, sed naturalis defectus; in eo autem qui caecatus est propter crimen, habet rationem poenae.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi defectus non sunt poena taxata pro peccato, sed poena concomitans, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod poena sensus taxata non debetur nisi conversioni actuali, sed alia ratio est de poena concomitante.

5. Ad quintum dicendum quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem vel deficiendi per peccatum, sed recipiendi pro meritis. Unde omnes defectus qui sunt post mortem taxantur pro culpa, non autem ordinant vel ad profectum virtutis

[73] En la solución.

o a evitar el pecado. De ahí que a los niños después de la muerte no les sea debida la pena de sentido.

6. Algo que en el hombre tiene razón de culpa, como matar a un hombre, puede ciertamente darse en los otros animales, pero sin que tenga razón de culpa, que consiste en que sea según la voluntad, la cual no puede existir en las bestias. De manera semejante, los defectos que son comunes al hombre y a los demás animales tienen en el hombre razón de pena, que consiste en que son contra la voluntad, pero no en los demás animales; pues la razón de pena y de culpa está en el hombre en cuanto hombre.

7. Por la justicia original se conservaba el debido orden del cuerpo subordinado al alma, aunque aquélla estuviera en el alma. Por eso, del pecado original, por el que se es privado de la justicia original, se siguen razonablemente los defectos corporales.

8. Según algunos[74], si Adán no hubiera pecado al ser tentado, habría sido confirmado inmediatamente en la justicia y todos sus descendientes nacerían confirmados en la justicia; y según esto la objeción no ha lugar. Pero creo que esto es falso. Porque la condición del cuerpo en el primer estado correspondía a la condición del alma; por lo cual, en la medida en que el cuerpo era animal también el alma era mudable, todavía no espiritualmente perfecta. Ahora bien, engendrar pertenece a la vida animal, de donde se sigue que los hijos de Adán no nacerían confirmados en la justicia. Luego si alguno de los descendientes de Adán hubiera pecado sin que éste pecara, moriría ciertamente por su pecado actual, como murió Adán, pero sus descendientes morirían por el pecado original.

vel ad evitationem peccati. Et inde est quod pueris post mortem non debetur poena sensus.

6. Ad sextum dicendum quod aliquid quod in homine habet rationem culpae, ut occidere hominem, potest quidem esse in aliis animalibus, non tamen habens rationem culpae, quae consistit in hoc quod sit secundum voluntatem; quae in brutis esse non potest. Et similiter defectus qui sunt communes homini et aliis animalibus in homine habent rationem poenae, quae consistit in hoc quod sit contra voluntatem, non autem in aliis animalibus: nam ratio poenae et culpae est hominis secundum quod homo.

7. Ad septimum dicendum quod per iustitiam originalem conservabatur debita habitudo corporis sub anima, quamvis ipsa in anima esset. Et ideo convenienter ad peccatum originale, quo privatur originalis iustitia, sequuntur defectus corporales.

8. Ad octavum dicendum quod secundum quosdam, si Adam non peccasset tentatus, statim fuisset in iustitia <confirmatus>, et omnes posteri eius confirmati in iustitia nascerentur; et secundum hoc obiectio locum non habet. Sed hoc credo esse falsum: quia corporis conditio in primo statu correspondebat conditioni animae; unde quamdiu corpus erat animale, et anima erat mutabilis, nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam: unde sequitur quod filii Adam non nascerentur in iustitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit, sed posteri eius morerentur propter peccatum originale.

---

[74] Cf. *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.501 (p.715).

## Artículo 5

## ¿Son naturales al hombre la muerte y los mencionados defectos?[75]

Argumentos por los que parece que sí:

1. El cuerpo del hombre se compone de contrarios. Pero todo lo que está compuesto de contrarios es naturalmente corruptible[76]. Luego el hombre es naturalmente mortal y, en consecuencia, sujeto a los demás defectos.

2. Se argumentaba que lo de que el cuerpo del hombre se disuelva por la contrariedad que existe en él ocurre por la sustracción de la justicia original; por lo cual no es natural, sino penal.—En contra: Si la muerte y la corrupción se siguen en el hombre por la sustracción de la justicia original, que impedía esos defectos, se sigue que esos defectos son causados por el pecado en cuanto eliminante del impedimento. Pero el movimiento que se sigue por la eliminación del impedimento es natural[77] aunque el eliminante del impedimento sea un agente voluntario, al igual que, cuando algún hombre quita una columna, cae la piedra superpuesta y su movimiento es natural. Luego asimismo la muerte y la corrupción son naturales al hombre.

3. El hombre en el primer estado fue inmortal en cuanto que podía no morir, pero en el último estado será inmortal en cuanto que no podrá morir, y en el estado intermedio es mortal de todas las maneras en cuanto que por necesidad tiene que morir[78]. Pero la inmortalidad del último estado no será natural, sino por la gracia consumada que es la gloria; luego tampoco la inmortalidad del primer estado fue natural. Así, pues, el morir fue natural.

### Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

Et videtur quod sic.

1. Corpus enim hominis componitur ex contrariis. Sed omne compositum ex contrariis est naturaliter corruptibile. Ergo homo naturaliter est mortalis, et per consequens ceteris defectibus subiectus.

2. Sed dicebat quod hoc quod corpus hominis dissolvatur propter contrarietatem in ipso existentem, accidit ex subtractione originalis iustitiae; unde non est naturale sed poenale.—Sed contra. Si mors et corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis iustitiae, quae hos defectus prohibebat, sequitur quod huiusmodi defectus causantur ex peccato sicut a removente prohibens. Sed motus qui sequitur ex remotione prohibentis est naturalis etiam si removens prohibens sit agens voluntarium, sicut cum aliquis homo removet columnam, cadit lapis superpositus, et motus eius est naturalis. Ergo nihilominus mors et corruptio sunt naturales homini.

3. Praeterea. Homo in primo statu fuit immortalis quasi potens non mori, in ultimo autem statu erit immortalis quasi non potens mori, in medio autem statu est omnibus modis mortalis quasi necesse habens mori. Sed immortalitas ultimi status non erit naturalis sed per gratiam consummatam quae est gloria, ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale.

---

[75] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.85 a.6.

[76] Cf. Aristóteles, *De long. et brev.* c.3 (Bk 465b1ss); S. Alberto, *De morte et vita* tr.2 c.2.

[77] Cf. Aristóteles, *Phys.* VIII 8 (Bk 255b17-31).

[78] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.19 c.1 n.3.

4. El hombre, según la condición de su naturaleza, si se le deja solo, muere; pero que en el primer estado se preservara de la muerte se debía a algún don dado por Dios. Pero si Dios hace algo en alguna cosa al margen de la naturaleza de ésta, no obstante, la disposición contraria le es natural: al igual que, si Dios hiciera que el agua hirviera, no obstante, sería naturalmente fría. Luego asimismo el hombre en el primer estado era naturalmente mortal.

5. Así como al hombre se le dio sobrenaturalmente el poder no morir, así se le da sobrenaturalmente el que pueda ver a Dios. Pero que el hombre carezca de la visión divina no es contra la naturaleza; luego tampoco el que carezca de inmortalidad. Luego la muerte no va contra la naturaleza.

6. El cuerpo del hombre antes del pecado también estaba compuesto de cuatro elementos, y así en él había cualidades activas y pasivas[79]. Pero a éstas les sigue naturalmente la corrupción, pues el agente naturalmente asimila al paciente[80]; con lo cual se corrompe el pasivo y, en consecuencia, el mismo compuesto. Luego el cuerpo del hombre también antes del pecado era naturalmente corruptible.

7. La vida del hombre se conserva por la acción del calor natural, que es un agente natural[81]. Pero todo agente natural sufre alguna disminución al obrar, pues obra padeciendo, según el Filósofo[82]; y todo lo finito, si se le quita algo continuamente, necesariamente se consumirá del todo. Y, supuesto que el calor natural en el cuerpo del hombre fuera finito, necesariamente al final se consumiría según su naturaleza. Y así el hombre habría muerto naturalmente incluso antes del pecado.

4. Praeterea. Homo secundum conditionem suae naturae, si sibi relinquatur, moritur; sed quod in primo statu conservaretur a morte, hoc erat per aliquod donum divinitus datum. Sed si aliquid fiat a Deo in re aliqua praeter eius naturam, nihilominus contraria dispositio est ei naturalis: sicut si Deus faceret aquam ferventem, nihilominus esset naturaliter frigida. Ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis.

5. Praeterea. Sicut homini supernaturaliter datum est quod posset non mori, ita supernaturaliter ei datur quod possit Deum videre. Sed hoc quod homo careat divina visione non est contra naturam, ergo neque etiam quod careat immortalitate. Mors ergo non est contra naturam.

6. Praeterea. Corpus hominis etiam ante peccatum compositum erat ex quatuor elementis, et ita in eo erant qualitates activae et passivae. Ad has autem naturaliter sequitur corruptio: agens enim naturaliter assimilat sibi patiens; quo facto corrumpitur passum, et per consequens ipsum compositum. Ergo corpus hominis etiam ante peccatum naturaliter erat corruptibile.

7. Praeterea. Vita hominis conservatur per actionem naturalis caloris, quod est agens naturale; sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur, agit enim passum, secundum Philosophum; omne autem finitum si continue aliquid ab eo abiiciatur, necesse est quod totaliter consumatur. Cum igitur calor naturalis in corpore hominis fuerit finitus, necesse est quod tandem consumeretur secundum suam naturam. Et ita homo naturaliter mortuus fuisset etiam ante peccatum.

---

[79] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* 2 c.2 (BK 329b24); *Meteor.* 4 c.1 (BK 378b10ss).

[80] Así STO. TOMÁS, passim, p. ej. *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* 1 c.49, ibid. 2 c.46. Cf. ARISTÓTELES, p. ej. *De gen. et corr.* 1 c.7 (BK 324a10-11); *De anima* II 23 (BK 424a1-2).

[81] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 9 (BK 416b28-29) y el mismo STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.85 a.6 obi.3.

[82] ARISTÓTELES, *Phys.* III 2 (BK 201a23), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.4.

8. El cuerpo del hombre era finito. En él se daban pérdidas; si no, no hubiera necesitado comida. Y, puesto que por la continua pérdida cualquier cosa finita se consume alguna vez, parece que fue necesario que el cuerpo del hombre se corrompiera naturalmente incluso antes del pecado.

9. Agustín[83] dice que el poder no morir convenía al hombre por el beneficio del árbol de la vida. Pero esto parece imposible, porque, si el árbol de la vida era corruptible, no podía dar la incorrupción, y, si era incorruptible, no podía servir para uso del hombre como alimento. Luego el poder no morir no era inherente al hombre, sino que hubiera muerto por necesidad naturalmente.

10. Lo que es posible de por sí, nunca se hace necesario por otro; por lo cual lo que es de por sí corruptible nunca puede hacerse incorruptible por otro: pues lo corruptible y lo incorruptible difieren entre sí según el género, como se dice en el X *Metaphysicae*[84], y de las cosas que difieren en género no se da transmutación entre sí. Pero el cuerpo del hombre de por sí era corruptible, como compuesto de contrarios. Luego no podía en modo alguno hacerse incorruptible por otro. Y así moriría naturalmente incluso si no hubiera pecado.

11. Si el hombre antes del pecado podía no morir, o bien el poder no morir era por gracia o bien por naturaleza. Si era por gracia, entonces podía merecer, lo cual va contra el Maestro[85], *Sent.* 2 d.24; y si era por naturaleza, entonces pudo ser herido, pero no totalmente eliminado, ya que el hombre por el pecado fue despojado en lo gratuito y herido en lo natural, como se dice en la *Glossa*[86] a Lc 10. Luego de ninguna manera antes del pecado se daba en el hombre el poder no morir.

8. Praeterea. Corpus hominis finitum erat. In eo autem fiebat deperditio, alioquin cibo non indiguisset. Cum igitur per continuam deperditionem quodlibet finitum quandoque consumatur, videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi etiam ante peccatum.

9. Praeterea. Augustinus dicit quod posse non mori conveniebat homini ex beneficio ligni vitae. Sed hoc videtur esse impossibile: quia si lignum vitae corruptibile erat, incorruptionem praestare non poterat; si autem erat incorruptibile, in usum hominis venire non poterat per modum nutrimenti. Ergo posse non mori non inerat homini, sed naturaliter et ex necessitate mortuus fuisset.

10. Praeterea. Quod de se est possibile, nunquam per aliud fit necessarium; unde quod est per se corruptibile, nunquam per aliud potest fieri incorruptibile: corruptibile enim et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X Metaphysicae, eorum autem quae genere differunt non est transmutatio in invicem. Sed corpus hominis secundum seipsum corruptibile erat, utpote ex contrariis compositum, ergo nullo modo per aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur etiam si non peccasset.

11. Praeterea. Si homo ante peccatum poterat non mori, aut posse non mori erat gratiae, aut naturae. Si gratiae, ergo poterat mori; quod est contra Magistrum XXIV dist. II libri Sententiarum; si autem erat naturae, ergo potuit quidem vulnerari, sed non totaliter tolli: homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis et vulneratus in naturalibus, ut dicitur in Glossa Luc. X. Nullo ergo modo ante peccatum inerat homini posse non mori.

---

[83] S. Agustín, *De Gen. ad litt.* 6 c.25: ML 34,354; CSEL 28-1,197; BAC XV 890.
[84] Aristóteles, *Metaph.* X 12 (Bk 1058b28-29).
[85] Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.24 c.1 n.2.
[86] No se encuentra esta cita. Cf., no obstante, Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.25 c.7 n.1 y d.35 c.4 n.2.

12. En todo compuesto de contrarios necesariamente se da desigualdad, según los filósofos[87], pues si los contrarios conviniesen de igual manera para la constitución del mixto, uno no sería más formal que el otro, sino que todos estarían en acto de igual manera; y no se hace de varios uno a menos que la relación del uno al otro sea como la potencia al acto. Y la desigualdad es necesariamente principio de corrupción, pues lo que es más fuerte corrompe a lo que es más débil. Luego el cuerpo del hombre era por natural necesidad corruptible incluso si el hombre no hubiera pecado.

13. La misma naturaleza sustancial tiene el hombre antes del pecado que después; si no, no sería de la misma especie. Pero al hombre después del pecado según su naturaleza sustancial le conviene la necesidad de morir, ya que la materia está en potencia para otra forma. Luego también antes del pecado hubiera muerto por necesidad natural.

14. Se argumentaba que antes del pecado era preservado por Dios para que no muriera.—En contra: Dios nunca hace aquello de lo cual se sigue que los contradictorios se den a la vez[88]. Pero de que algo que existe en potencia se someta a la acción del agente y no se corrompa se sigue que los contradictorios se dan a la vez, a saber, estar en potencia y no estar en potencia, pues a la razón de lo que existe en potencia pertenece que sea llevado al acto por el agente. Luego el cuerpo del hombre antes del pecado no hubiera sido incorruptible impidiendo Dios la corrupción.

15. Agustín[89] dice en el VIII *Super Genesim ad litteram* que Dios administra las cosas de tal manera que las deja obrar con sus propios movimientos. Pero el movimiento propio y natural del cuerpo compuesto

12. Praeterea. In omni composito ex contrariis necesse est quod sit inaequalitas, secundum philosophos: si enim contraria convenirent aequaliter ad constitutionem mixti, unum non esset formalius altero, sed omnia ex aequo essent in actu; non autem fit ex pluribus unum nisi unum se habeat ad alterum sicut potentia ad actum. Inaequalitas autem est principium corruptionis ex necessitate, quia id quod est fortius corrumpit id quod est debilius. Ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile etsi homo non peccasset.

13. Praeterea. Eamdem naturam secundum substantiam habet homo ante peccatum et post: alioquin non esset eiusdem speciei. Sed homini post peccatum secundum naturam suae substantiae convenit necessitas moriendi, ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam. Ergo et ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset.

14. Sed dicebat quod ante peccatum conservabatur a Deo ne moreretur.—Sed contra. Id ad quod sequitur contradictoria esse simul vera, nunquam fit a Deo. Sed ad hoc quod est aliquid existens in potentia substare actioni agentis et non corrumpi, sequitur contradictoria esse simul, scilicet esse in potentia et non esse in potentia: nam de ratione existentis in potentia est quod reducatur in actum per agens. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile Deo corruptionem prohibente.

15. Praeterea. Augustinus dicit VIII Super Genesim ad litteram quod ita Deus res administrat, quod proprios motus eas agere sinit. Sed proprius motus et naturalis

---

[87] Cf. p. ej. ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* 1 c.10 (BK 328a28ss).

[88] S. AGUSTÍN, *Cont. Faust.* 26 c.5 (ML 42,482; CSEL 25-1,733; BAC XXXI 681), como se lee p. ej. en STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.42 q.2 a.2.

[89] Mejor, S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 7 c.30: ML 41,220; CCL 47,212; CSEL 40-1,346; BAC XVI-XVII 498.

de contrarios es tender a la corrupción. Luego esto no era impedido por Dios.

16. Lo que está por encima del orden natural no puede hacerse por alguna fuerza creada, pues toda fuerza creada obra según las razones seminales insertas en la naturaleza, como dice Agustín[90] en el III *De Trinitate*. Pero la justicia original era cierto don creado. Luego por su fuerza no podía el hombre ser preservado de la corrupción.

17. Lo que está en todos o en varios no va contra la naturaleza. Pero la muerte se halla en todos los hombres después del pecado. Luego no va contra la naturaleza.

EN CONTRA está: 1. Todo lo que se orienta al fin es proporcionado al fin. Pero el hombre ha sido hecho para el fin de la perpetua bienaventuranza. Luego según su naturaleza tiene perpetuidad; luego la muerte y la corrupción van contra su naturaleza.

2. La materia es proporcionada a la forma según la naturaleza. Pero el alma intelectiva, que es forma del cuerpo humano, es incorruptible. Luego también el cuerpo humano es naturalmente incorruptible, y así la muerte y la corrupción van contra la naturaleza del cuerpo humano.

SOLUCIÓN. Hay que decir que, según el Filósofo[91] en II *Physicorum*, lo natural se considera de dos modos: o lo que tiene naturaleza, como hablamos de cuerpos naturales, o lo que sigue a la naturaleza, que existe según la naturaleza, como decimos que ser llevado hacia arriba es natural al fuego. Y así hablamos ahora de lo natural que es según la naturaleza. Por lo cual, al considerar a la naturaleza de dos maneras[92], a saber, como

corporis ex contrariis compositi est ut in corruptionem tendat. Hoc ergo non prohibebatur a Deo.

16. Praeterea. Illud quod est supra naturalem ordinem non potest fieri per aliquam virtutem creatam, quia omnis virtus creata operatur secundum rationes seminales naturae inditas, ut Augustinus dicit III De Trinitate. <Sed> iustitia autem originalis erat quoddam donum creatum. Ergo eius virtute non poterat homo a corruptione praeservari.

17. Praeterea. Quod est in omnibus vel in pluribus non est contra naturam. Sed mors invenitur in omnibus hominibus post peccatum. Ergo non est contra naturam.

SED CONTRA. Omne quod est ad finem, proportionatur fini. Sed homo factus est propter finem perpetuae beatitudinis. Ergo secundum naturam suam habet perpetuitatem: mors ergo et corruptio sunt contra eius naturam.

2. Praeterea. Formae proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiva, quae est forma humani corporis, est incorruptibilis. Ergo et corpus humanum est naturaliter incorruptibile, et sic mors et corruptio sunt contra naturam humani corporis.

RESPONSIO. Dicendum, quod secundum Philosophum in II Physicorum, naturale dicitur dupliciter: vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia, vel id quod consequitur naturam, secundum naturam existens, sicut dicimus quod ferri sursum est naturale igni. Et sic loquimur nunc de naturali quod est secundum naturam. Unde cum natura dicatur dupliciter, scilicet forma et materia, dupliciter dicitur aliquid

---

[90] S. AGUSTÍN, *De Trin.* 3 c.8 n.13: ML 42,876; CCL 50,140-141; BAC V 286.
[91] ARISTÓTELES, *Phys.* II 1 (BK 192b32-193a1).
[92] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 2 (BK 193a9-b21).

forma y materia, algo se considera natural de dos maneras, según la forma o según la materia. Según la forma, como le es natural al fuego el calentar, pues la acción sigue a la forma; y según la materia, como le es natural al agua el poder ser calentada por el fuego. Y, al ser la forma más naturaleza que la materia, es más natural lo que es natural según la forma que lo que es natural según la materia.

Pero lo que sigue a la materia puede tomarse de dos maneras: una, en cuanto que es congruente con la forma, y eso es lo que el agente elige en la materia; otra, no en cuanto que es congruente con la forma —más aún, repugna a la forma y al fin—, sino que es por necesidad de la materia[93], y tal condición no es elegida o intentada por el agente. Igual que el artífice que hace la sierra para cortar busca hierro, porque es la materia adaptada a la forma de la sierra y a su fin por su dureza. No obstante, se encuentra en el hierro alguna condición según la cual el hierro no tiene aptitud ni para la forma ni para el fin, en cuanto que es rompible u oxidable, o algo por el estilo, que son impedimentos para el fin; de ahí que no sean elegidos por el agente, sino más bien serían repudiados por el agente, si fuera posible. Por lo cual también el Filósofo[94] dice, en el XIX *De animalibus*, que en los accidentes del individuo no hay que buscar la causa final, sino sólo la causa material, pues provienen de la disposición de la materia, no de la intención del agente. Y, así, al hombre algo le es natural según su forma, como entender, querer y otras cosas de este tipo; pero algunas cosas le son naturales según su materia, que es el cuerpo.

Ahora bien, la condición del cuerpo humano se puede considerar de dos maneras: una, según la aptitud para la forma; otra, según aquello que se sigue en él sólo según la necesidad de la materia. Según la aptitud

naturale, vel secundum formam vel secundum materiam. Secundum formam quidem, sicut naturale est igni quod calefaciat, nam actio consequitur formam; secundum materiam autem, sicut aquae est naturale quod ab igne calefieri possit. Cumque forma sit magis natura quam materia, naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam.

Sed id quod consequitur materiam dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod congruit formae, et hoc est quod agens eligit in materia; alio modo non secundum quod congruit formae, immo forte repugnat etiam formae et fini, sed est ex necessitate materiae, et talis conditio non est electa vel intenta ab agente. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, quaerit ferrum quia est materia apta ad formam serrae et ad finem eius propter suam duritiem. Invenitur tamen in ferro aliqua conditio secundum quam ferrum non habet aptitudinem nec ad formam nec ad finem, sicut quod est frangibile, vel contrahens rubiginem, vel aliquid huiusmodi, quae sunt impeditiva finis: unde non sunt electa ab agente, sed magis ab agente repudiarentur, si esset possibile. Unde etiam Philosophus dicit in XIX De animalibus quod in accidentibus individui non est quaerenda causa finalis, sed solum causa materialis: proveniunt enim ex dispositione materiae, non ex intentione agentis. Sic igitur homini est aliquid naturale secundum suam formam, ut intelligere, velle, et alia huiusmodi; aliqua vero sunt ei naturalia secundum suam materiam, quod est corpus.

Corporis autem humani conditio dupliciter considerari potest: uno modo secundum aptitudinem ad formam, alio modo secundum id quod consequitur in ipso secundum necessitatem materiae tantum. Secundum aptitudinem quidem ad formam neces-

[93] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 15 (BK 199b34ss).

[94] ARISTÓTELES, *De animal.* 19 (= *De gen. animal.* 5) c.1 (BK 778a30-b10); véase S. ALBERTO, *De animal.* 19 tr. un. c.1 n.2-3 (Stadler II 1246).

para la forma le es necesario al cuerpo humano estar compuesto de elementos y proporcionado en su complexión[95]. Y puesto que el alma humana es intelectiva en potencia, se une al cuerpo para percibir por los sentidos las especies inteligibles, por las cuales se hace inteligente en acto. Pues la unión del alma con el cuerpo no es en beneficio del cuerpo, sino en beneficio del alma, ya que no es la forma para la materia, sino la materia para la forma[96]. Y el primero de los sentidos es el tacto, que a veces es fundamento de los demás, y el órgano del tacto necesariamente es medio entre los contrarios, como se prueba en el II *De anima*[97]. Por lo cual el cuerpo que es congruente con tal alma fue el cuerpo compuesto de contrarios; y lo que se sigue por necesidad de la materia es que sea corruptible.

Pero, según esta condición, no tiene aptitud para la forma, sino más bien repugnancia a la forma. Y ciertamente toda corrupción de cualquier cosa natural no se da según la conveniencia para la forma. Pues, al ser la forma principio del ser, la corrupción, que es el camino para el no ser, se opone a ella; por lo cual el Filósofo[98] dice en el II *De caelo et mundo* que la corrupción de los ancianos, y todo defecto, van contra la naturaleza particular de esta cosa determinada por la forma, aunque sean según la naturaleza universal, en cuya virtud pasa la materia al acto de cualquier forma para la cual está en potencia, y, al generarse uno, necesariamente se corrompe el otro. Pero de manera especial la corrupción que proviene de la necesidad de la materia se da al margen de la conveniencia de esa forma que es el alma intelectiva. Pues otras formas son corruptibles al menos accidentalmente, pero el alma intelectiva no es corruptible ni de suyo ni accidentalmente. Por lo cual, si se pudiera encontrar en la naturaleza algún cuerpo compuesto de elementos que fuera incorrupti-

sarium est corpus humanum esse ex elementis compositum et medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiva in potentia, unitur corpori ut per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu. Non enim unio animae ad corpus est propter corpus sed propter animam: non enim forma est propter materiam, sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum, organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in II De anima. Unde corpus congruens tali animae fuit corpus ex contrariis compositum; quod autem sequitur ex necessitate materiae quod sit corruptibile.

Sed secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cuiuscumque rei naturalis non est secundum convenientiam ad formam. Nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quae est via ad non esse, opponitur ei; unde Philosophus dicit in II De caelo et mundo quod corruptio senium, et omnis defectus, sunt contra naturam particularem huius rei determinatae per formam, quamvis sint secundum naturam universalem, cuius virtute reducitur materia in actum cuiuslibet formae ad quam est in potentia, et uno generato necesse est aliud corrumpi. Sed speciali modo corruptio proveniens ex necessitate materiae est praeter convenientiam huius formae quae est anima intellectiva. Nam aliae formae sunt corruptibiles saltem per accidens, sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens. Unde si <in> natura inveniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, procul dubio tale corpus

[95] Cf. p. ej. AVICENA, *Canon. medic.* I fen I doct.3 c.2.

[96] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (Bk 194b8-9), como se lee en STO. TOMÁS, *In Post. Analyt.* II 8 (según el sentido de AVERROES, *In Phys.* II comm.26 [IV 58 L]).

[97] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 3 (Bk 413b4-5).

[98] ARISTÓTELES, *De caelo* II 9 (Bk 288b15-16).

ble, sin duda tal cuerpo sería conveniente al alma según la naturaleza. Igual que si se pudiera encontrar un hierro irrompible e inoxidable, sería una materia convenientísima para la sierra, y así la buscaría el artífice; pero, al no poderse encontrar así, toma la que puede, es decir, dura pero rompible. De modo semejante, puesto que no se puede encontrar un cuerpo compuesto de elementos que sea incorruptible según la naturaleza de la materia, se adapta naturalmente al alma incorruptible un cuerpo orgánico aunque corruptible.

Pero, puesto que Dios, que es el creador del hombre, pudo impedir con su omnipotencia esa necesidad de la materia para que no pasara al acto, en su virtud le fue otorgado al hombre antes del pecado el que fuera preservado de la muerte, hasta que se hizo indigno de tal beneficio al pecar; igual que el operario, si pudiera, le otorgaría al hierro con el que trabaja el que nunca se rompiera.

Así, pues, la muerte y la corrupción es natural al hombre según la necesidad de la materia, pero según la razón de la forma le sería conveniente la inmortalidad. Sin embargo, para otorgársela no bastan los principios de la naturaleza; pero la aptitud natural para ella le conviene ciertamente al hombre según el alma, y su complemento le viene por virtud sobrenatural. Como dice el Filósofo[99] en el II *Ethicorum,* tenemos aptitud para las virtudes morales por naturaleza, pero se perfeccionan en nosotros por la costumbre. Y así como la inmortalidad nos es natural, la muerte y la corrupción van contra nuestra naturaleza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aquella razón argumenta a partir de la necesidad de la materia.

2. Lo mismo hay que decir del segundo argumento.

esset conveniens animae secundum naturam. Sicut si posset inveniri ferrum infrangibile et rubiginem non contrahens, esset convenientissima materia ad serram, et talem artifex quaereret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem potest, scilicet duram sed frangibilem. Et similiter, quia natura non potest invenire corpus ex elementis compositum quod secundum naturam materiae sit incorruptibile, aptatur naturaliter animae incorruptibili corpus organicum licet corruptibile.

Sed quia Deus, qui est hominis institutor, hanc necessitatem materiae sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, eius virtute collatum est homini ante peccatum ut a morte praeservaretur quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum; sicut et faber praestaret ferro ex quo operatur, si posset, quod nunquam frangeretur.

Sic igitur mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae, sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas. Ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem eius est ex supernaturali virtute. Sicut Philosophus dicit in II Ethicorum quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura, sed perficiuntur in nobis per consuetudinem. Et in quantum immortalitas est nobis naturalis, mors et corruptio est nobis contra naturam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiae.

2. Et similiter dicendum ad secundum.

[99] ARISTÓTELES, *Ethic.* II 1 (BK 1103a24-26).

3. Aquella razón argumenta sobre la inmortalidad no en cuanto a la aptitud, sino en cuanto a la consumación.

4. El hervir repugna al agua en razón de su forma, no así la inmortalidad al hombre, como hemos dicho[100]; por eso, no es igual. Y sin embargo hay que decir que lo que se hace por parte de Dios en las cosas está ciertamente sobre la naturaleza, pero no contra la naturaleza; pues en cualquier cosa creada se da una natural sumisión al creador, mucho más que en los cuerpos inferiores respecto de los cuerpos celestes; y sin embargo las cosas que acontecen en los cuerpos inferiores según el influjo de los cuerpos celestes, como el flujo y reflujo del mar, no van contra la naturaleza, como dice el Comentador[101] en el III *De caelo et mundo.*

5. La visión divina está sobre la naturaleza humana no sólo en cuanto a la materia, sino también en cuanto a la forma, pues excede a la naturaleza del entendimiento humano.

6. Las cualidades en el cuerpo mixto son contrarias a la manera como lo son los elementos en el mundo. Y así como los elementos contrarios no se corrompen mutuamente, porque se conservan por la virtud del cuerpo celeste, por el cual se regulan las acciones de aquéllos, así las cualidades contrarias en el cuerpo mixto se regulan y conservan, para que no se corrompan mutuamente, por la forma sustancial, que es una cierta impresión del cuerpo celeste: pues en estos cuerpos inferiores nada obra específicamente, a no ser por virtud del cuerpo celeste[102]. Por lo cual, mientras la forma tiene su vigor por la impresión del cuerpo celeste, se conserva el cuerpo mixto en el ser; y de ahí que el cuerpo celeste cause la generación y la corrupción en estos cuerpos inferiores al acercarse y retirarse, y que la duración de todos los cuerpos inferiores se mida con el período de los

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de immortalitate, non quantum ad aptitudinem, sed quantum ad conservationem.

4. Ad quartum dicendum quod fervor repugnat aquae ratione suae formae, non autem immortalitas homini, ut dictum est: unde non est simile. Et tamen dicendum est quod ea quae divinitus fiunt in rebus, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam: quia inest cuilibet rei creatae naturalis subiectio ad creatorem; multo magis quidem <quam> corporibus inferioribus ad corpora caelestia: et tamen ea quae contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem caelestium corporum, ut fluxus et refluxus maris, non sunt contra naturam, ut Commentator dicit in III De caelo et mundo.

5. Ad quintum dicendum quod visio divina est supra naturam humanam non solum quantum ad naturam sed etiam quantum ad formam: excedit enim naturam humani intellectus.

6. Ad sextum dicendum quod ita sunt contrariae qualitates in corpore mixto, sicut sunt contraria elementa in mundo. Et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem corporis caelestis, a quo actiones eorum regulantur, ita contrariae qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant, per formam substantialem, quae est impressio quaedam caelestis corporis: nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem nisi per virtutem corporis caelestis. Unde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione caelestis corporis, conservatur corpus mixtum in esse; et inde est quod corpus caeleste per accessum et recessum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus, et quod durationes omnium corpo-

[100] En la solución.

[101] AVERROES, *In De caelo* III comm.20 (V 187 H).

[102] ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (Bk 194b13), como se lee en STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.115 a.3 ad 2.

cuerpos celestes[103]. Por lo cual, si hubiera alguna forma cuyo vigor permaneciera siempre por la impresión de su causa, nunca se seguiría la corrupción por la acción de las cualidades activas y pasivas.

7. Aunque la virtud del agente físico disminuya al padecer, sin embargo se puede reparar. Por lo cual vemos en partes del universo que se realiza la reparación de la virtud activa porque los elementos cálidos, cuya virtud disminuye en invierno por la ausencia del sol, se reparan en el verano por la proximidad del sol. Y esto ocurre en cualquier cuerpo mixto mientras dura la virtud de la forma que conserva la mezcla de los elementos.

8. La pérdida de humedad que ocurría en el cuerpo de Adán por la acción del calor natural se reparaba por la comida que tomaba, y así podía conservarse para no consumirse totalmente.

9. Lo que se genera por el alimento es extraño en cierto modo respecto de aquello en lo que se fundaba la virtud de la especie humana. Por lo cual, así como la virtud del vino disminuye paulatinamente por la mezcla de agua y finalmente se desvirtúa, así la virtud de la especie disminuye paulatinamente por la mezcla del alimento húmedo[104] y finalmente se desvirtúa. Por tanto, necesariamente el animal disminuye y finalmente muere, como se dice en el I *De generatione*[105]. Y contra este defecto ayudaba el árbol de la vida, restaurando la virtud de la especie en su vigor prístino por su propia virtud; sin embargo no de tal manera que lo recibido una vez como alimento diera la virtud de durar perpetuamente, pues era corruptible, por lo cual no podía ser de suyo causa de perpetuidad. Pero reforzaba la virtud natural para que durara más según un determinado tiempo, acabado el cual podía ser asumido de nuevo para vivir más, y así hasta que el hombre fuera trasladado al estado

rum inferiorum mensurantur periodo corporum caelestium. Unde si aliqua forma esset cuius vigor semper remaneret ex impressione suae causae, nunquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum et passivarum.

7. Ad septimum dicendum quod licet agentis physici virtus patiendo diminuatur, tamen potest reparari. Unde videmus in partibus universi reparationem fieri virtutis activae per hoc quod elementa calida, quorum virtus diminuitur in hieme per solis absentiam, reparatur in aestate per solis propinquitatem. Et hoc fit non in quolibet corpore mixto quamdiu durat virtus formae conservantis elementorum mixtionem.

8. Ad octavum dicendum quod deperditio humidi quae fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum; et sic conservari poterat, ne totaliter consumeretur.

9. Ad nonum dicendum quod illud quod ex alimento aggeneratur, est quasi extraneum respectu eius in quo prius fundabatur virtus speciei humanae. Unde sicut virtus vini per admixtionem aquae paulatim minoratur et tandem deficit, ita virtus speciei per admixtionem nutrimentalis humidi paulatim diminuitur et tandem deficit. Unde animal necesse est diminui et tandem mori, ut dicitur in I De generatione. Et contra hunc defectum subveniebat lignum vitae, reparando virtutem speciei in pristinum vigorem sua virtute; non tamen ita quod semel assumptum in alimentum virtutem daret in perpetuum durandi: corruptibile enim erat, unde perpetuitatis causa per se esse non poterat. Sed confortabat virtutem naturalem ad diutius durandum secundum determinatum tempus, quo finito iterum assumi poterat ut diutius viveretur, et sic inde

[103] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* 2 c.10 (BK 336a23-b24), como se lee en STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.115 a.3 ad 2.

[104] Cf. AVICENA, *Canon medic.* I fen 1 doctr.4 c.1, IV fen 1 tr.3 c.1.

[105] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* I 17 (BK 322a31-33).

de gloria, en el cual ya no necesitara de alimento. Así, pues, el árbol de la vida coadyuvaba a la inmortalidad, pero la causa principal de la inmortalidad era la virtud otorgada por Dios al alma.

10. Aquello que es por su naturaleza posible nunca se hace necesario por otro según su naturaleza, de tal manera que sea naturalmente necesario. Sin embargo, lo que es de suyo posible se hace necesario por otro, aunque no naturalmente, como sucede con todo lo que es violento, que se considera necesario por otro, como se dice en el V *Metaphysicae*[106].

11. Poder no morir era propio de la gracia, pero no de la gracia santificante, según algunos[107]; por lo cual el hombre en aquel estado no podía merecer. Pero según otros[108], ese don de la inmortalidad procedía de la gracia santificante, y el hombre en aquel estado sí podía merecer.

12. En lo que es mixto la desigualdad de los elementos se conserva por virtud de la forma mientras su causa lo conserve.

13. La materia está en potencia para otra forma; sin embargo, no puede ser llevada al acto por un agente exterior, a menos que ese agente sea más fuerte que el vigor de la forma que tiene por influencia de su causa. Pero la causa de esa forma que es el alma humana es Dios solo, cuya virtud excede infinitamente toda virtud de otro agente. Y así, mientras quiso conservar al hombre en el ser por su virtud, ningún agente exterior o interior podía corromperlo. Al igual que vemos manifiestamente que por la virtud del cuerpo celeste las formas materiales se conservan en el ser contra la acción del corruptor.

quousque homo transferretur in statum gloriae, in quo iam alimento non indigeret. Sic ergo lignum vitae coadiuvabat ad immortalitatem, sed principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animae collata.

10. Ad decimum dicendum quod id quod de sui natura est possibile nunquam per aliud fit necessarium secundum suam naturam, ita scilicet quod naturam necessitatis habeat. Tamen quod est possibile ex seipso fit necessarium per aliud, licet non naturaliter; sicut accidit in omnibus violentis, quae dicuntur necessaria per aliud, ut dicitur in V Metaphysicae.

11. Ad undecimum dicendum quod posse non mori gratiae erat, sed non gratiae gratum facientis secundum quosdam: unde homo in statu illo mereri non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat, et homo in statu illo mereri poterat.

12. Ad duodecimum dicendum quod inaequalitas elementorum conservatur in mixto per virtutem formae quamdiu a causa sua conservatur.

13. Ad tertium decimum dicendum quod materia est in potentia ad aliam formam; sed tamen ab exteriori agente non potest reduci in actum nisi illud agens sit fortius quam formae vigor quem habet ex influentia suae causae. Huius autem formae quae est anima humana, causa est solus Deus, cuius virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agentis. Et ideo, quamdiu voluit conservare hominem in esse sua virtute, a nullo exteriori vel interiori agente poterat corrumpi. Sicut etiam manifeste videmus quod per virtutem corporis caelestis formae materiales conservantur in esse contra actionem corrumpentis.

---

[106] ARISTÓTELES, *Metaph.* V 6 (Bκ 1015a28), según el sentido de AVERROES, *In Metaph.* V comm.6 (VIII 109 L).

[107] *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.492 (p.689).

[108] S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.29 a.2 q.1.

14. Pertenece a la razón de potencia el pasar al acto por el agente; pero el acto único que existe en la potencia impide el paso de la potencia a otro acto. Por lo cual, a menos que el agente fuera más fuerte que la virtud de la forma que está en la materia, sea la que tiene por sí misma, sea la que tiene por el conservante, no pasará al acto por un agente exterior, pues el fuego pequeño no puede corromper la mucha agua. Por lo cual no es extraño que por el influjo divino el alma humana tuviera capacidad, en el estado de inocencia, para resistir a todo agente contrario.

15. (Dios) no impide con su gobierno aquellos movimientos propios de las cosas que pertenecen a la perfección de éstas; pero los movimientos que pertenecen al defecto de éstas algunas veces Dios los suprime por la abundancia de su bondad.

16. La misma forma es efecto del agente. Por lo cual es una misma cosa lo que hace el agente efectivamente y lo que la forma hace formalmente, como decimos que el pintor, y también el color, colorea la pared[109]. Así, pues, de esta manera sólo Dios causa efectivamente la inmortalidad del hombre; pero el alma causa esto formalmente por el don infundido en ella por Dios, sea en el estado de inocencia, sea en el estado de gloria.

17. Aquella razón argumenta a partir de lo que es directamente contra la naturaleza, pues esto no está de ninguna manera en todos o en varios. Pero la muerte es en parte según la naturaleza y en parte contra la naturaleza, como hemos dicho[110].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. La respuesta a las cosas que se objetan en contra se desprende fácilmente de lo dicho. Pues aquella bienaventuranza eterna a la que se ordena el hombre está por encima de

14. Ad quartum decimum dicendum quod de ratione potentiae est quod reducatur in actum ab agente; sed actus unus in potentia existens impedit reductionem potentiae in alium actum. Unde, nisi agens fuerit fortius quam virtus formae quae est in materia, sive quam habet ex ipsa, sive quam habet ex conservante, non reducetur in actum per agens exterius: non enim parvus ignis corrumpere potest magnam aquam. Unde non est mirum si per influxum divinum anima humana potens erat in statu innocentiae ad resistendum omni contrario agenti.

15. Ad quintum decimum dicendum quod proprios motus rerum, qui ad earum perfectionem pertinent, <Deus> sua gubernatione non impedit; sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius.

16. Ad sextum decimum dicendum quod ipsa forma est effectus agentis. Unde idem est quod agens facit effective et quod forma facit formaliter: sicut pictor dicitur colorare parietem, et etiam color. Per hunc igitur modum solus Deus effective immortalitatem hominis causat; sed anima causat hoc formaliter per donum sibi divinitus influxum, sive in statu innocentiae sive in statu gloriae.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ratio illa procedit de hoc quod est simpliciter contra naturam: hoc enim nullo modo est in omnibus vel in pluribus. Sed mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam, ut dictum est.

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur de facili patet solutio per praemissa. Nam illa beatitudo aeterna ad quam homo ordinatur, est supra naturam; unde non

---

[109] Un ejemplo análogo se halla en ARISTÓTELES, *Metaph.* V 2 (Bk 1013b6-7).
[110] En la solución.

la naturaleza; por lo cual la inmortalidad no puede convenir al hombre por naturaleza. Y, de manera semejante, también el cuerpo, aunque sea corruptible, es proporcionado al alma humana, como hemos expuesto [111].

oportet quod immortalitas homini conveniat per naturam. Et similiter etiam corpus est proportionatum animae humanae licet sit corruptibile, ut expositum est.

---

[111] En la solución.

# *CUESTIÓN SOBRE LA CORRECCIÓN FRATERNA*

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

# *INTRODUCCIÓN*

La breve cuestión disputada sobre la corrección fraterna ha sido publicada siempre en todas las ediciones de las obras de Santo Tomás dentro de una sección de cuestiones titulada *De virtutibus,* en la que se incluían cuestiones que no tienen conexión ni dependencia entre sí y sólo coinciden en el tiempo o el lugar en que fueron disputadas. El grupo de cuestiones *De virtutibus* recoge cuestiones disputadas, según el común sentir de los historiadores, en la segunda docencia de Sto. Tomás en París. Y casi seguro que su defensa y publicación en París sucedió por los mismos tiempos en que el maestro redactaba la *Secunda Secundae,* probablemente en los años 1271-1272.

El precepto evangélico de la corrección fraterna era un tema relegado al estudio canónico, pues su coincidencia con la corrección implicada en el oficio de todo superior religioso la vinculaba al ejercicio de la autoridad administrativa y jurisdiccional. Así es como la habían entendido siempre los tratadistas del ministerio pastoral de la confesión y las obras penitenciales. Pero Sto. Tomás dio un inusitado giro cuando abordó este tema en la enseñanza teológica, al incorporarla a sus explicaciones de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Con ocasión de estudiar el poder de jurisdicción de obispos y sacerdotes, introdujo el problema tangencial de si ese poder de jurisdicción implica también la corrección del pecador y en qué se distingue esa corrección ejercida por la autoridad de la corrección a la que por precepto evangélico estamos obligados todos para con el prójimo. Pero es sobre todo en la *Suma de Teología* donde introducirá una novedad importante en el tratamiento de la corrección fraterna. Y esta novedad es incorporar la cuestión al tratado de la caridad. La corrección fraterna obtiene así su debido marco, pues aparece como un acto exterior del amor en caridad en el sentido que es exigencia derivada del amor al prójimo que impele a evitar su mal, empezando por el mal del alma, que es el más grande, como se dice aquí (art. 1).

La exposición del tema se restringe a presentar el mandato divino de corregir al prójimo. Y esto se hace, en primer lugar, explicando las fuentes reveladas en que se enseña tal mandamiento y su explicación teológica, y, en segundo lugar, explicando las circunstancias en que debe hacerse la corrección virtuosa, ya que se trata de un precepto afirmativo que obliga sólo «guardando las debidas condiciones de personas, lugares, causas y tiempos» (art. 1). Dado que sólo se tratan estos aspectos del mandamiento, el título más apropiado de la presente cuestión sería el de cuestión sobre el precepto de corrección fraterna. La *Suma de Teología* se detendrá más en clarificar situaciones concretas de este precepto[1].

---

[1] Cf. *Summa* 2-2 q.33.

## 1. Incidencia jurídica del precepto

Cuando la Iglesia empezó a configurar su legislación y funcionamiento judicial, pronto se reparó en el relieve que tenía este precepto moral del Señor en el orden judicial. Era quizá el único precepto evangélico referente al modo de proceder en la corrección del mal en la comunidad cristiana. Los escritores antiguos habían dado sus interpretaciones sobre la aplicación de este precepto en las situaciones de la vida comunitaria cristiana. San Agustín se fijó en el significado de este precepto en el modo de corregir el mal moral en la vida eclesiástica. Y por eso el *Digesto* incorporó muchas de sus interpretaciones o aplicaciones del precepto. Por ejemplo, su amonestación de «no pecar por negligencia en la corrección fraterna» [2] o las normas prácticas que él dictó en uno de sus sermones e incorporadas al *Digesto* [3]. Las *Decretales* recogen también una autoridad de Alejandro Papa que dicta que «los pecados públicos no deben limpiarse con una corrección secreta» [4]. Estas explicaciones las conoce y cita Santo Tomás.

Pero existía alguna situación especialmente conflictiva en la aplicación del precepto. Tal era la situación de los religiosos obligados a denunciar al superior el mal que adviertan en la vida religiosa para que lo corrija, sin mediar la corrección secreta. Y también la situación del superior religioso que en razón de su cargo conoce un pecado, en que se cuestiona si debe respetar el orden del precepto procediendo a la corrección secreta antes de la pública o ejercer sin más su responsabilidad pública. O también el caso del súbdito que percibe un mal en el superior y duda si le obliga la corrección y guardar el orden del precepto. El derecho de aquel tiempo ya tenía una norma concreta de la acusación procesal en las intervenciones de Inocencio III íntegramente recogidas en las *Decretales* [5] y que el maestro conoce bien, como también la llamada Regla de San Agustín que presta atención a la aplicación del precepto en la vida religiosa. Es algo distinto a la legislación actual, en que la corrección fraterna es sólo un paso pastoral previo antes de la aplicación de las penas [6], con lo cual se resalta el carácter medicinal de las penas, pero no se matiza la moralidad de las mismas penas. En la doctrina de Santo Tomás, además de la corrección caritativa, existe la corrección punitiva, que pertenece a la virtud de justicia [7].

En la vida eclesial de aquel tiempo ya resultaba un problema digno de estudio la aplicación judicial del precepto evangélico de la corrección fraterna. Y esto era una nueva razón para que un teólogo moral no dejara de estudiarlo como una cuestión teológica. Y es lo que hizo Santo Tomás al incorporar al estudio de su teología moral el tema del precepto de la corrección fraterna como un problema diferenciado y peculiar frente al tratamiento acostumbrado hasta entonces del precepto de caridad, que se

---

[2] *Dig.* p.2 c.23 q.4 c.20.
[3] *Dig.* p.2 c.2 q.1 c.19.
[4] *Decret. Gregorii IX* l.5 tit.38 c.1.
[5] *Decret. Gregorii IX* l.5 tit.1 c.24.
[6] Cf. CIC 1341.
[7] Cf. *Summa* 2-2 q.33 a.1 y 3.

limitaba a explicar que la caridad tiene dos preceptos, que son el amor a Dios y el amor al prójimo.

## 2. Un tratado modélico de moral especial

La doctrina teológica sobre la corrección fraterna no sólo era una novedad en la teología académica de aquel tiempo, sino que también era un tema de moral práctica con múltiples derivaciones casuísticas. En la presente cuestión disputada se expone sólo la existencia y contenido del precepto divino de corrección fraterna, aunque con un razonamiento de su condición moral. En la *Suma de Teología* hace una exposición más amplia, en la que se justifican su condición de acto externo de la virtud de la caridad, la corrección punitiva propia de los prelados religiosos, el caso especial de la corrección hecha por el pecador, etc. Pero alguno de estos problemas particulares ya están esbozados en la cuestión presente y aparece insinuada la opinión del maestro que luego no cambiará. Así sucede con la clarificadora distinción entre la corrección fraterna, fruto de la caridad, y la corrección fraterna judicial, fruto de la justicia (art. 1 ad 2 y ad 7). Lo mismo cabe decir de la pregunta sobre el capítulo de culpas que observan algunas religiones que no tienen carácter de verdaderas denuncias ni acusación pública (art. 2 ad 8) y la pregunta de si hay que obedecer al prelado imponiendo el precepto de que se le revele un pecado secreto sin guardar el orden del precepto (art. 2 ad 13). Todo ello comprueba que se trata de un precepto positivo en el que deben atenderse las circunstancias prudenciales de su cumplimiento. La presente exposición, que es más reducida, sólo supera a la de la *Suma de Teología* en la argumentación moral más desarrollada y en la abundancia de autoridades teológicas aducidas. Los grandes comentaristas de la Suma no hacen referencia alguna a nuestra cuestión disputada; así sucede, por ejemplo, en la relección *De ratione tegendi et detegendi secretum* del eminente tomista Domingo de Soto, donde se trata el tema de la corrección fraterna.

En algunos otros lugares de la obra de Santo Tomás se vuelve sobre aspectos concretos de la aplicación práctica del precepto. En la cuestión 8 del Cuodlibeto I se plantea un problema práctico en el caso de los superiores religiosos, cual es si el superior puede obligar a un súbdito a que le denuncie un pecado que conoce en secreto. Allí se diferencian bien en el inicio del proceso judicial los actos de denuncia, inquisición judicial y acusación testimonial. En la cuestión 10 del Cuodlibeto XI el maestro nos da su opinión sobre la corrección pública que algunas constituciones religiosas tienen preceptuada. Un caso particular se dilucida también en el dictamen magisterial titulado *De secreto*[8].

---

[8] Entre las obras de Santo Tomás se editó alguna vez con el título *De secreto* una serie de seis cuestiones propuestas a los capitulares del Capítulo General de la Orden Dominicana reunido en París en 1269 bajo la presidencia del Mtro. General Juan de Vercellis. Todas ellas versan sobre la cuestión de los límites que tiene un superior religioso cuando intenta indagar en alguno de sus súbditos una falta secreta que se obliga a denunciar. Cf. *De secreto*, en *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia*, t.42 (Editori di San Tommaso, Roma 1979) 487-488. La solución de la cuestión fue dictada por seis maestros en teología

## 3. Nuestra edición

En la presente edición de Cuestiones Disputadas de Santo Tomás ofrecemos la primera traducción al español de la cuestión sobre la corrección fraterna. Por otra parte, al no haber salido todavía a luz esta cuestión en la edición crítica Leonina, no hemos podido aprovecharnos de un texto crítico ni de las referencias y citas de que está adornada. El texto latino que publicamos es el de la edición Marietti, que es bastante deficiente en las citas y referencias del texto. Algunas de éstas las hemos podido controlar y corregir, pero en alguna otra no hemos podido hacerlo. La traducción, por lo demás, intenta salvar todos los matices del original, aunque sea en detrimento de su belleza literaria.

---

entre los que estaba Sto. Tomás. Pero en dos de las soluciones —la 5 y 6— la solución de Santo Tomás difiere de la del resto de los maestros y como tal se expone. Los escritores posteriores quedaron perplejos porque lo que aquí se atribuye a Santo Tomás en la solución 6 es diferente de lo que él enseñó en otros lugares. Así se refleja en las explicaciones dadas en la edición de Parma. Cf. *Quaestiones de secreto,* en *Sti. Thomae Aquinatis, Opuscula alia dubia,* v.24 (Parma 1869) 235-236. En todo caso, este opúsculo, que sólo es una interpretación de un proceso verbal anterior, no puede prevalecer sobre los escritos redactados por el autor. La edición Leonina publicó este opúsculo sólo como apéndice del volumen.

# *CUESTIÓN SOBRE LA CORRECCIÓN FRATERNA*

1. ¿Existe un precepto de corrección fraterna?
2. ¿Incluye el precepto de Mateo XVIII también el orden de la corrección fraterna?

## ARTÍCULO 1

### ¿Existe un precepto de corrección fraterna? [1]

Parece que no existe un precepto de corrección fraterna por lo siguiente.

ARGUMENTOS. 1. Los preceptos divinos no son contrarios entre sí. Ahora bien, existe un precepto divino de no reprender al pecador, como se lee en Prov 9,8: *No reprendas al que se burla para que no te odie.* Luego la corrección fraterna no cae bajo precepto.

2. Se responderá a esto que en ese lugar se prohíbe reprender al pecador que se subleva ante la corrección y, en ese caso, la corrección le refuerza en su mal.—Pero en contra está que el pecado es una enfermedad del alma, como dice Sal 6,3: *Ten compasión de mí, Señor, porque soy un enfermo.* Y a un enfermo no se le priva de la medicina aunque la rehúya o la desprecie, pues el rechazo de la medicina es un mal peor y así el médico fuerza la curación a quien la rechaza. Luego con mayor razón no debiera omitirse la corrección cuando hay obligación de curar al hermano pecador aunque lo rehúya.

## *DE CORRECTIONE FRATERNA*

Quaestio est de correctione fraterna. Et primo enim quaeritur, utrum correctio sit in praecepto.

Secundo utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto.

### ARTICULUS 1

Et primo quaeritur utrum fraterna correctio sit in praecepto.

Et videtur quod non. Praecepta enim divina non sunt sibi contraria. Sed invenitur praeceptum divinum de non arguendo peccatorem; dicitur enim Proverb. IX: «Noli arguere derisorem, ne oderit te». Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

2. Sed dicendum, quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, et sic ex ea deterior efficitur.—Sed contra, peccatum est infirmitas animae, secundum illud Psal. VI: «Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum». Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet praetermittere: quia tunc est maius periculum quando medicinam contemnit; unde medicus furiosum satagit curare. Ergo multo magis, si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo, quantumcumque contemneret, non esset correctio praetermittenda.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 qla.1; *Summa* 2-2 q.33 a.2.

3. Un precepto divino no debiera omitirse porque alguien lo rechace, pues la verdad de la vida no debe omitirse por un posible escándalo, como dice S. Jerónimo. Por tanto, si hubiera un precepto de corrección fraterna, no debiera omitirse por el desprecio de otro.

4. Como dice el Apóstol en Rom 3,8, no se puede hacer un mal para obtener un bien y, por la misma razón, no hay que omitir el bien para librarse de un mal. Así, pues, si la corrección fraterna fuera un bien mandado por precepto, no debiera omitirse por el mal del escándalo o el desprecio del corregido.

5. Debemos imitar a Dios en nuestras acciones en la medida de lo posible, conforme a Ef 5,1: *Sed imitadores de Dios como hijos queridísimos.* Y Dios no omite un bien, como es la infusión del alma racional, aunque se siga la reprobable contaminación del pecado original. De modo semejante, no debiera omitirse el bien de la corrección si cae bajo precepto, aunque se siga su rechazo o empeoramiento en el mal.

6. Dios dice en Ez 3,19: *Si profetizáis al impío y él no se convierte de su impiedad, él morirá en su iniquidad, pero tú habrás librado tu alma.* Luego no debe omitirse la corrección, aunque el corregido no se enmiende.

7. La corrección del delincuente vale más que el castigo. Como el juez no omite el castigo del delincuente aunque éste no se enmiende, tampoco nadie debería omitir la corrección por el posible desprecio o escándalo del corregido, prescindiendo de que exista el precepto de corrección. Luego no parece que sea necesario el precepto de corrección fraterna.

8. El precepto divino no obliga a lo imposible. Ahora bien, es imposible corregir a todos los delincuentes, pues *es infinito el número de los tontos* (Ecl 1,15). Luego no hay un precepto de corrección fraterna.

3. Praeterea, praeceptum divinum non est praetermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitae non est dimittenda propter scandalum, ut per Hieronymum patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub praecepto, non esset praetermittenda propter contemptum alterius.

4. Praeterea, non sunt facienda mala ut veniant bona, ut patet per Apostolum, Rom. III. Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Si ergo correctio fraterna esset bonum sub praecepto cadens, non esset praetermittenda propter malum scandali, vel contemptum eius qui corrigitur.

5. Praeterea, in nostris operibus, quantum possumus debemus Deum imitari; secundum illud Ephes. V: «Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi». Sed Deus non praetermittit bonum, scilicet infusionem animae rationalis, quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet praetermittere bonum correctionis, quamvis sequatur inde contemptus vel deterioratio eius, si caderet sub praecepto.

6. Praeterea, Dominus dicit Ezech. III: «Si annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus ab impietate sua, ipse quidem in iniquitate morietur; tu autem animam tuam liberasti». Ergo non est praetermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est, per correctionem non emendetur.

7. Praeterea, utilior est correctio delinquentis quam eius punitio. Sed iudex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex poena non emendatur. Ergo, etiam si correctio fraterna caderet sub praecepto, non deberet aliquis praetermittere correctionem propter contemptum vel scandalum eius qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadat sub praecepto.

8. Praeterea, praeceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile: quia «stultorum infinitus est numerus», ut dicitur Eccle. I. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

9. Se responderá que no hay obligación de corregir más que a aquellos que tenemos a mano.—Pero en contra está que si existe el precepto de la corrección fraterna, en virtud del mismo precepto, toda persona es deudora respecto del hermano. Y todo aquel que tiene una deuda material hacia alguien, no debe esperar a que le salga en el camino, sino que debe buscarlo para devolver lo que debe. Luego con mayor razón debería uno buscar al prójimo para corregirlo, si existe el precepto de corrección fraterna, y no esperar a que lo tengamos ante nosotros.

10. Si hubiera precepto de corrección fraterna, omitirlo indebidamente sería pecado mortal. Pero esto es falso, pues tal negligencia en el cumplimiento del precepto se da a veces entre los santos. Dice, en efecto, S. Agustín en I *De civitate Dei*[2] que *no sólo los súbditos, sino también los que ocupan un lugar de rango se abstienen de reprender a los demás por razones de poder o de concupiscencia y no por el deber de caridad. Y no juzgo de poca importancia esta causa por la que los buenos son castigados al igual que los malos.* Por tanto, la corrección fraterna no es un precepto.

11. Uno puede pecar mortalmente al transgredir un precepto, aunque no sea inmediatamente contra la caridad, del mismo modo que S. Bernardo dice[3] que en la negación de Pedro a Cristo no se extinguió la caridad. Por tanto, si la corrección fraterna fuese un precepto, quien la omitiera pecaría mortalmente, aunque no lo hiciera con menosprecio ni actuando directamente contra el precepto.

12. Todos los preceptos de ley divina se reducen a los preceptos del Decálogo. Pero la corrección fraterna no se incluye en ningún precepto del Decálogo, como se ve repasándolos todos. Luego la corrección fraterna no cae bajo precepto.

9. Sed dicendum, quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi occurrunt corrigendi.—Sed contra, si correctio fraterna est in praecepto, sequitur quod ex tali praecepto homo constituatur debitor fratris, ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale, non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quaerere, ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis, si correctio fraterna esset in praecepto, deberet homo quaerere eum quem corrigeret, et non expectare ut ei occurreret.

10. Praeterea, si correctio fraterna esset in praecepto, ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum, cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inveniatur: dicit enim Augustinus in I de civit. Dei, quod «non solum inferiores, verum etiam qui superiorem vitae gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quaedam potestatis vel cupiditatis vincula, non propter officia caritatis: non itaque mihi videtur parva esse haec causa, quare cum malis flagellantur et boni». Non ergo correctio fraterna est in praecepto.

11. Praeterea, aliquis praeceptum transgrediens mortaliter peccat, licet non immediate contra caritatem faciat, sicut Bernardus dicit, quod in Petro negante Christum non fuit caritas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in praecepto, praetermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret; quasi immediate contra praeceptum agens.

12. Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praecepto Decalogi, ut patet discurrenti per singula. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

---

[2] *De civitate Dei* 1 c.9: ML 41,223; cf. S. AGUSTÍN, *Obras completas,* XVI (BAC) 78-79.

[3] Cf. *De gratia et libero arbitrio* c.12 n.38: ML 182,1020B; BAC I 474.

13. Lo que es de precepto divino tiene eficacia para obtener el fin. Pero la corrección fraterna para algunos no es suficiente para su enmienda, como tampoco lo es el discurso correctivo, conforme al Filósofo en X *Ethic.* [4], y Ecl 7,14 dice: *Considera las obras de Dios, que nadie puede corregir a quien él abandonó.* Luego no hay un precepto de corrección fraterna.

14. Nadie debe entrometerse en cosas que no están sometidas a su libertad. Y que un hombre peque contra Dios no depende de nuestra libertad, como dice S. Jerónimo [5]. Luego en tales cosas no debemos entrometernos y, en consecuencia, corregir al hermano no cae en general bajo precepto.

15. No cabe excusa de la observancia de un precepto por razón de pecado. Ahora bien, un pecador no debe corregir a otro, según lo que dice S. Isidoro en *De summo bono* [6]: *No debe corregir los vicios de otro quien es víctima de vicios.* Luego la corrección fraterna no cae bajo precepto.

16. Nadie se condena por la observancia de un precepto. Pero algunos se condenan al corregir a los demás, pues dice Rom 2,1: *Por lo que juzgas a los demás, te condenas a ti mismo.* Luego la corrección fraterna no es un precepto.

17. Nadie debe usurpar lo que no es de su competencia, como se dice en 2 Cor 10,13: *Nosotros no nos gloriamos sin medida, sino sólo en la medida con que nos ha medido Dios.* Y parece que corregir al delincuente es competencia de los superiores, como vemos que en el cuerpo humano los miembros superiores mueven a los inferiores y en el universo los cuerpos superiores mueven los inferiores. Luego quienes no son prelados no están obligados a la corrección fraterna.

13. Praeterea, ea quae cadunt sub praeceptis divinis, sunt efficacia ad finem consequendum. Sed admonitio fraterna non est alicui sufficiens ad emendationem eius, neque sermo admonitorius est efficax ad hoc, ut Philosophus dicit in X Ethic. et Eccle. VII, dicitur: «Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit». Ergo fraterna correctio non est in praecepto.

14. Praeterea, nemo debet se intromittere de illis quae non sunt sui arbitrii. Sed si peccaverit homo in Deum, non est nostri arbitrii, tu Hieronymus dicit super Matt. Ergo in talibus non debet homo se intromittere, et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub praecepto.

15. Praeterea, nullus excusatur ab observantia praecepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere; dicit enim Isidorus in lib. de summo Bono, lib. III, quod non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus. Ergo admonitio fraterna non cadit sub praecepto.

16. Praeterea, nullus acquirit sibi damnationem ex observantia divini praecepti. Sed quidam acquirunt sibi damnationem, alios corripiendo; secundum illud Rom. II: «In quo alios iudicas, teipsum condemnas». Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

17. Praeterea, nullus debet sibi usurpare quod non est sui officii, secundum illud II Corinth., X: «Nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum regulam mensurae qua mensus est nobis Deus». Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium: quia etiam in corpore humano superiora membra movent inferiora; et in universo superiora corpora, inferiora. Ergo alii, qui non sunt praelati, non tenentur ad correctionem fraternam.

---

[4] Aristóteles, *Ethic.* 10 c.9 (Bk 1179b10).

[5] S. Jerónimo, *Super Matthaeum* l.3 n.44: ML 26,136A; Íd., *Obras completas,* II (BAC) 248.

[6] Cf. S. Isidoro, *Liber Sententiarum* III c.32: ML 38,704A.

18. Lo que debemos cumplir por caridad con el prójimo, hay que hacerlo con todos. Pero la corrección no debe cumplirse con todos, ya que en 1 Tim 5,1 se dice: *No increpes al anciano,* a lo que añade la Glosa[7]: *No sea que, molesto por ser corregido por el menor, se exaspere.* Por esta razón Dionisio reprendió al monje Demófilo, que había corregido a un sacerdote[8]. Luego la corrección fraterna no es una obligación de caridad.

19. Los preceptos divinos se ordenan a la caridad y a la paz, según aquello de que *el fin del precepto es la caridad* (1 Tim 1,5). Ahora bien, la corrección fraterna perturba con frecuencia la caridad y la paz, como dijo Terencio: *La verdad engendra el odio.* Luego la corrección fraterna no cae bajo precepto.

POR LO CONTRARIO está: 1. S. Agustín dice en *De verbis Domini*[9] que *si te muestras negligente en la corrección, te haces peor que el que pecó.* Como el pecador incumplió un precepto, quien fue negligente en corregirlo obró contra el precepto. Luego se sigue que la corrección fraterna cae bajo precepto.

2. Acerca de lo de Mt 18,15 «corrígelo a solas entre los dos» dice la *Glosa*[10]: *Tanto peca quien, al ver que su hermano pecó, calla, como quien no perdona al pecador.* Pero quien no perdona al pecador obra contra un precepto. Luego quien no corrige obra contra un precepto.

3. Al cumplir el precepto de la caridad debemos conformarnos a Dios, según lo que dice en Ef 5,1: *Sed imitadores de Dios cual hijos queridísimos.* Pero se dice que *a quienes Dios ama, los corrige* (Prov 3,12). Luego, al estar obligados por precepto divino a amar, se sigue que por precepto debemos corregir al hermano.

18. Praeterea, illud quod debemus iimpendere proximis ex debito caritatis, omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim I ad Tim. V: «Seniorem ne increpaveris», ubi dicit Glossa: «Ne, indigne ferens se a minori corripi, exasperetur», unde et Dionysius Demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem correxerit. Non ergo correctio fraterna cadit sub debito caritatis.

19. Praeterea, praecepta divina ordinantur ad caritatem et pacem, secundum illud I ad Timoth. I: «Finis praecepti caritas est». Sed per correctionem fraternam frequenter perturbatur caritas et pax, secundum illud Terentii: «Veritas odium parit». Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. de verb. Domini: «Si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui pecccavit». Sed ille qui peccavit, facit contra praeceptum. Ergo ille qui negligit corrigere facit contra praeceptum; et ita correctio fraterna cadit sub praecepto.

2. Praeterea, Matth. XVIII, super illud: «Corripe illum inter te et ipsum dicit Glossa: «Ita peccat qui videns fratrem suum peccasse, tacet, sicut si peccanti non indulget». Sed ille qui peccanti non indulget, facit contra praeceptum. Ergo ille qui non corrigit, facit contra praeceptum.

3. Praeterea, in impletione praecepti caritatis debemus Deo conformari, secundum illud Ephes. V: «Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi». Sed, sicut dicitur Prov. III: «Quos diligit Dominus, corripit». Ergo, cum nos teneamur ex praecepto Domini diligere, videtur quod ex praecepto debemus fratres corrigere.

---

[7] *Glossa Petri Lombardi* h.l.: ML 192,351B.
[8] Cf. DIONISIO, *epist. 8 Ad Demophilum* § 1: MG 3,1088.
[9] Cf. *Sermones ad populum* sermo 82 c.4: ML 38,508; BAC X 472.
[10] *Glossa ordinaria* h.l.: ML 114,147A.

4. En Eclo 17,12 se dice que *Dios encomienda a todos el cuidado del prójimo*. Luego cuidar la salvación del prójimo corrigiéndolo cae bajo precepto.

RESPUESTA. Hay que sostener que la corrección fraterna cae bajo precepto. Y la razón de ello es que existe un precepto de amor al prójimo. Y el amor incluye que queramos el bien de quien amamos, pues amar a uno es desearle el bien, como dice Aristóteles [11]. Ahora bien, estar privado de un mal es un bien, como se dice en V *Ethic.*, de donde se sigue que es de la razón del amor que queramos que no exista el mal en quienes amamos. Pero la voluntad no es eficaz ni verdadera mientras no se pruebe con obras, luego es de la razón del amor hacer el bien a los amigos e impedir su mal, como se dice en IX *Ethic.* [12]. También se nos dice que *no amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y en verdad* (1 Jn 3,18).

Pues bien, hay un triple bien del hombre, como hay también un triple mal opuesto. Hay un primer bien del hombre que consiste en acciones externas, que es un bien mínimo, según el cual debemos auxiliar al prójimo dando limosnas corporales. Sobre ello se dice: *Si alguien tuviera bienes de este mundo y viera que su prójimo pasa necesidad y le cierra sus entrañas, ¿podremos decir que la caridad de Dios permanece en él?* (1 Jn 3,17). Y por la misma razón estamos obligados a auxiliar al prójimo cuando padece daños materiales. Y así se manda que *no dejarás que el buey o la oveja de tu prójimo anden extraviados, sino que los devolverás a tu hermano* (Dt 22,1). Un segundo bien del hombre es el bien corporal, en el que debemos auxiliarnos unos a otros y prestar auxilio contra el mal contrario. Por ello se dice: *Libera a aquellos que son conducidos a la muerte y no abandones a quienes están en peligro de muerte* (Prov 24,11).

4. Praeterea, Eccli. XVII dicitur, quod «unicuique mandavit Deus de proximo suo», curam habere. Ergo sub praecepto cadit ut homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum.

RESPONDEO dicendum, quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Cuius ratio est, quia ex praecepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit ut homo velit ei bonum quem diligit; hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum, ut dicit Philosophus in II Metaph. Et quia carere malo habet rationem boni, ut dicitur in V Ethic., inde est, quod ad rationem pertinet dilectionis, ut etiam velimus mala dilectis nostris non inesse. Voluntas autem efficax non est, nec vera, si opere non comprobetur; unde etiam ad rationem dilectionis pertinet, ut ad amicos bona operemur, et mala eorum impediamus, ut dicitur in IX Ethic. Et I Ioan. III, dicitur: «Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate».

Triplex autem est hominus bonum, et triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum; et in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per eleemosynae corporalis largitionem. Dicitur enim I Ioan. III: «Qui substantiam huius mundi habuerit, et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in illo?». Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum. Unde praecipitur Deuter. XXII: «Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo».

Aliud bonum hominis est bonum corporis in quo debet etiam homo homini auxiliari et contra contrarium malum auxilium ferre. Dicitur enim Prov. XXIV: «Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses».

---

[11] No se encuentra esta referencia.

[12] Sólo algo equivalente en ARISTÓTELES, *Ethic.* 9 c.1 (BK 1164a32).

El tercer bien es el bien de la virtud, que es el bien del alma, cuyo contrario es el mal del pecado. Para conseguir este bien o evitar el mal, estamos tanto más obligados a auxiliar caritativamente al prójimo cuanto más pertenece a la razón por la que amamos a alguien en caridad. Por ello Aristóteles dice en IX *Ethic.* [13] que tanto más debemos auxiliar al prójimo a evitar el pecado más que a evitarle un daño material, cuanto la virtud es más cercana a la amistad. Por tanto, el hombre por el precepto del amor está obligado a prestar auxilio al prójimo para conseguir la virtud dándole consejos y prestando ayuda para hacer el bien, conforme a lo que se dice: *Fortaleced las manos débiles y reforzad las rodillas vacilantes; decid a los pusilánimes: tened ánimo y no tengáis miedo* (Is 35,3-4). Por esta razón, todos estamos obligados a liberar del pecado al hermano pecador corrigiéndolo, conforme a lo que se nos dice: *Corregid a los desviados y animad a los pusilánimes* (1 Tes 5,14). De donde deriva el mandato del Señor: *Si tu hermano pecare, corrígelo* (Mt 18,15). Por tanto, la corrección fraterna cae bajo precepto.

Pero hay que advertir que los actos de virtud se mandan mediante preceptos positivos, mientras que los actos viciosos se prohíben mediante preceptos negativos. Lo que en sí mismo es vicioso y pecaminoso, de cualquier modo que se haga, es siempre malo, pues es fruto de acciones defectuosas, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* [14]. Por tanto, lo que está prohibido por un precepto negativo de ningún modo ni por nadie puede ser violado. En cambio, por un precepto positivo se prescriben los actos virtuosos en cuya rectitud concurren muchas circunstancias, pues el bien deriva de una causa sola y total, como dice también Dionisio. Por eso, lo que está mandado por un precepto afirmativo no hay que cumplirlo en todo tiempo y de cualquier manera, sino sólo

Tertium autem bonum est bonum virtutis quod est bonum animae, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonum consequendum, vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem quare aliquis ex caritate diligitur. Unde et Philosophus dicit in IX Ethicor., quod tanto magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata quam ad vitandum damnum pecuniae, quanto virtus affinior est amicitiae. Et ideo tenetur homo ex praecepto dilectionis ut proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam dando ei consilium et auxilium ad bene agendum, secundum illud Is. XXXV: «Confortate manus dissolutas et genua debilia roborate, dicite: Pusillanimes confortamini, et nolite timere». Et propter hoc ex praecepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato existentem a peccato retrahere corrigendo, secundum illud I Thess. V: «Corripite inquietos confortamini pusillanimes». Et hinc est quod Dominus, Matth. cap. XVIII, mandavit: «Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum». Sic ergo correctio fraterna cadit sub praecepto.

Sed notandum est quod per praecepta affirmativa praecipiuntur actus virtutum; per praecepta autem negativa prohibentur actus vitiorum. Illud autem quod est secundum se vitiosum et peccatum, qualitercumque fiat, est malum, quia contingit ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit in IV cap. de divinis Nomin. Et ideo, illud quod prohibetur praecepto negativo, a nullo, nec aliquo modo faciendum est. Praecepto autem affirmativo praecipitur actus virtutis, ad cuius rectitudinem multae circumstantiae concurrunt, quia bonum consurgit ex una et tota causa, sicut Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nomin.

Unde illud quod cadit sub praecepto affirmativo, non est pro omni tempore et quolibet modo observandum, sed servatis debitis conditionibus et personarum, et

[13] Aristóteles, *Ethic.* 9 c.3 (Bk 1165b19).

[14] *De divinis nominibus* c.4 § 30: MG 3,729C; cf. Sto. Tomás, *In De div. nom.* 4 lect.22 n.572.

cuando concurren las debidas circunstancias de persona, lugar, causa y tiempo. Por ejemplo, honrar a los padres no debe practicarse en cualquier tiempo y lugar, y de cualquier modo, sino sólo en las debidas circunstancias. Y también la corrección fraterna cae bajo precepto en las circunstancias debidas, que es cuando es acto virtuoso. La determinación formal de esas circunstancias no es posible, pues se trata de un juicio de cosas singulares, que pertenece a la prudencia, ya sea la adquirida por ejercicio y en el tiempo o, mejor, la infusa, conforme a lo de *la unción os enseñará todas las cosas* (1 Jn 2,27).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Entre las circunstancias requeridas para que exista un acto virtuoso, la principal parece ser que el acto sea adecuado al fin al que tiende la virtud. En el caso de la caridad, a lo que tiende el acto de corregir al delincuente es la enmienda. Luego el acto no sería virtuoso si el hombre se empeora al ser corregido. Por eso dice el Sabio «no reprendas al que se burla» (Prov 9,8), que la Glosa[15] explica diciendo: *No hay que temer que quien se burla prorrumpa en infamias al ser corregido, sino más bien hay que evitar que, llevado del odio, empeore en su condición.*

2. Hay una doble corrección del delincuente: una, que procede simplemente amonestando, que se llama fraterna y se hace a quienes se presupone que aceptan la amonestación libremente; y, otra, es la corrección hecha coactivamente e imponiendo penas, como se dice en X *Ethic.*[16]. Esta segunda es la propia de los prelados, que, sin despreciar la prevención del pecado, deben también esforzarse en liberar de él, al igual que el médico se esfuerza en curar al enloquecido atándolo y golpeándolo.

locorum, et causarum, et temporum; sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tempore aut loco, aut quolibet modo, sed servatis debitis circumstantiis; ita etiam correctio fraterna sub praecepto cadit secundum debitas circumstantias, secundum quod est actus virtutis.

Has autem circumstantias determinare sermone, non est possibile, eo quod eorum iudicium in singularibus consistit; et pertinet ad prudentiam, vel experimento et tempore acquisitam, vel magis infusam; secundum illud I Ioan. XXI: «Unctio docebit vos de omnibus».

1. Ad primum ergo dicendum quod inter alias circumstantias quae requiruntur ad actum virtutis, ista videtur esse praecipua, ut actus sit proportionatus fini quem virtus intendit. Caritas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem; unde actus non esset virtuosus, si homo sic corrigeretur, ut inde efficeretur deterior: et ideo Sapiens dicit: «Noli arguere derisorem». Non enim est timendum, ut Glossa dicit, ne tibi derisor cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat peior.

2. Ad secundum dicendum, quod duplex est correctio delinquentis: una quidem per simplicem admonitionem; et haec est fraterna correctio, et non habet locum nisi in illis de quibus praesumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem poenarum, ut Philosophus dicit in X Ethic.; et talis correctio pertinet ad praelatos, qui etiam contemnentes a periculo peccati studere debent ut liberent, sicut medicus furiosum studet sanare, ligando et verberando eum.

---

[15] *Glossa ordinaria* h.l., tomada de S. GREGORIO, *Moral.* l.8 c.42: ML 75,842.
[16] ARISTÓTELES, *Ethic.* 10 c.9 (Bk 1179b7-11).

3. Un precepto divino nunca debe omitirse en razón del escándalo de otro, pero la corrección fraterna no es precepto divino más que en cuanto produce la enmienda del hermano, lo cual requiere que no produzca escándalo en él, como se ha dicho en la respuesta.

4. El mal hay que evitarlo en todos sus modos, como se ha dicho en la respuesta, y, por tanto, nunca se puede hacer el mal para conseguir algún bien. En cambio, el bien no tiene que hacerse en todos sus modos, sino que a veces pueden omitirse algunas cosas buenas para evitar mayores males. Pero la corrección del prójimo no es un bien absoluto, sino sólo en determinadas circunstancias, como se ha dicho en la respuesta.

5. Lo moral presupone siempre lo natural, de modo que la infusión del alma, que es un bien natural, no debe ser omitida por Dios para evitar el mal de la culpa, al igual que el hombre no debe privarse de conservar su vida para evitar un pecado. Pero, sin embargo, un bien moral puede omitirse en algunos casos para evitar un mal moral más grave.

6. Dice S. Agustín en *De verbis Domini: Los superiores eclesiásticos en la Iglesia disponen de penas canónicas superiores para que destruyan los pecados sin misericordia, porque ellos están obligados no sólo a una corrección caritativa sino también a una corrección perenne.* Y es a éstos a quienes se refiere Dios cuando habla por el profeta, pues poco antes había dicho: *Criatura, te he constituido guardián de la casa de Israel.*

7. El juez cuando castiga intenta principalmente el bien común, que redunda en la multitud por el castigo, incluso en el caso de que no se enmiende, pues se dice que *por el castigo del pecador hasta el simple se vuelve sabio* (Prov 19,25). En cambio, el fin de la corrección fraterna es la enmienda del corregido, luego no vale la comparación.

8. La corrección fraterna es un precepto atendidas las circunstancias de persona, lugar y tiempo, como se ha dicho en la respuesta. Es algo

3. Ad tertium dicendum, quod praeceptum divinum non est praetermittendum propter scandalum alterius; sed ipsa correctio fraterna non cadit sub praecepto divino nisi secundum quod est emendativa fratris; ad quod requiritur ut sit sine scandalo eius, ratione iam dicta in corp. art.

4. Ad quartum dicendum, quod sicut iam dictum est, mala sunt omnibus modis vitanda; et ideo nullo modo sunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proveniant. Sed bona non sunt omnibus modis facienda; et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenda, ut aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non est simpliciter bonum, nisi adhibitis debitis circumstantiis, ut dictum est, in corp art.

5. Ad quintum dicendum, quod naturalia praesupponuntur moralibus; et ideo infusio animae, quae est quoddam bonum naturae, non debuit praetermitti a Deo ad vitandum defectionem culpae; sicut nec homo debet se privare sustentamento vitae, ut vitet peccatum. Sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud gravius malum morale.

6. Ad sextum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de verbis Domini: «Longe graviorem habent poenam Ecclesiarum praepositi, qui in Ecclesiis constituti sunt, ut non parcant obiurgando peccata; quia ad eos pertinet non solum caritativa correctio, sed etiam continua». Et ad tales Dominus ibi loquitur per Prophetam; unde parum ante praemittit: «Fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel».

7. Ad septimum dicendum, quod iudex in puniendo intendit principaliter bonum commune, quod provenit multitudini ex punitione illius, etiam si ille non emendetur, secundum illud Prov. XIX: «Pestilente flagellato, stultus sapientior erit». Sed fraternae correctionis finis est emendatio eius qui corripitur; unde non est simile.

8. Ad octavum dicendum, quod sicut dictum est, in corp art., correctio fraterna cadit sub praecepto, servatis debitis circumstantiis personarum, locorum et temporum,

similar al precepto de dar limosna. Y es que las obras beneficiosas, las espirituales y las corporales, hay que otorgarlas al prójimo de modo ordenado, por ejemplo, empezando por quienes nos son más cercanos o a quienes casualmente nos salen más a mano *y, luego, hay que atender a los demás cuando hay oportunidad de ello,* como dice S. Agustín[17]. Por tanto, es claro que el precepto de corrección fraterna no obliga a lo imposible, como tampoco el precepto de dar limosna corporal.

9. Como dice S. Agustín en *De verbis Domini*[18]: *Nuestro Dios nos amonesta a no descuidar nuestros mutuos pecados, pero no buscando algo que corregir sino atendiendo a lo que se corrige.* Por tanto, el precepto de corrección fraterna no nos obliga a inquirir los pecados del prójimo para corregirle, pues entonces nos convertiríamos en espías de la vida ajena contra lo que se nos dice: *No busques la impiedad en la casa del justo y no perturbes su tranquilidad* (Prov 24,15). Tampoco vale la semejanza con la deuda material, pues ésta es algo concreto que se debe a una persona determinada y en un tiempo fijo, lo cual no sucede en la corrección fraterna, como hemos dicho en la respuesta.

10. La omisión de la corrección fraterna puede ocurrir de tres formas. Una, que se hace sin pecado, como cuando S. Agustín dice[19]: *No parece que sea un producto de la concupiscencia sino un consejo cumplido por caridad cuando alguien se abstiene de reprender y corregir a los pecadores porque lo alarga a un tiempo oportuno o porque teme que ellos se vuelvan peores o que, al incitar a una vida digna y piadosa, estorben a otros débiles y turben y hasta los alejen de la fe.* Otra, cuando se sustituye por el halago o el pasatiempo o por temor de la crítica de la gente o la aflicción y destrucción de la carne. En tales casos, si tales intenciones

sicut etiam et corporalis eleemosyna. Beneficia autem, spiritualia seu corporalia, sunt proximis impendenda ordine quodam: ut scilicet primo impendantur his qui magis nobis coniuncti sunt, ac si in sortem nobis eveniret eis providere; ut Augustinus dicit in Enchir.: deinde providendum est aliis secundum quod opportunitas occurrit. Et sic patet quod praeceptum de correctione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec praeceptum de eleemosynis corporalibus dandis.

9. Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de verbis Domini, «admonet nos Dominus noster, non negligere invicem peccata nostra; non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas». Unde ex praecepto correctionis fraternae non tenemur inquirere peccata aliorum, ut possimus ea corrigere, alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra illud quod dicitur Proverb. XXIV: «Ne quaeras impietatem in domo iusti, et non vasies (?) requiem eius». Nec est similis ratio de debito corporali, quia hoc est quiddam determinatum quod debetur certae personae, et certo tempore; quod non accidit circa correctionem fraternam, ut dictum est, in corp. art.

10. Ad decimum dicendum, quod aliquis potest omittere, correctionem fraternam tripliciter. Uno quidem modo absque omni peccato: quia, ut Augustinus dicit in I de Civit. Dei, «si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et patientiam erudientes impediant alios infirmos, et premant atque avertant a fide non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis». Alio modo, sicut cum delectat lingua blandiens et humanus dies, et formidatur vulgi iudicium et carnis excruciatio vel peremptio: quae quidem si sic teneantur in animo,

[17] *De doctrina christiana* c.28: ML 34,30; BAC XV 92.
[18] Cf. *Sermones ad populum* sermo 82 c.1: ML 38,506; BAC X 467.
[19] *De civitate Dei* c.9: ML 41,22; BAC XVI 77.

triunfan sobre la caridad fraterna, es un pecado mortal. La tercera puede ser un pecado venial, como cuando esas cosas motivan el ánimo no superponiéndose al precepto de caridad, sino haciéndonos negligentes en atender a las circunstancias de nuestra obligación o la oportunidad que tenemos de hacer la corrección.

11. Quien peca mortalmente, peca inmediatamente contra la caridad, pues su pecado es contrario a la caridad. Pero, propiamente hablando, no siempre peca directamente contra la caridad, sino sólo cuando es con un propósito contrario a la caridad, como sucede en el pecado por malicia.

12. El precepto de hacer obras beneficiosas a cualquier prójimo se reduce al precepto de honrar a los padres. Si sólo se recoge expresamente el precepto de honrar a los padres es debido a que esto lo entiende cualquier persona con uso de razón, pero no así la extensión a toda obra en beneficio del prójimo.

13. Según dice Aristóteles[20], el discurso de amonestación no es suficiente a los que son de corazón duro y servil. Son éstos los que se vuelven peores con la amonestación y, por tanto, han de ser compelidos por la corrección coactiva de los prelados, aunque tampoco esta corrección es suficiente sin la gracia divina.

14. No depende de nuestro libre albedrío eliminar los pecados contra Dios, pero sí el reprender por ellos.

15. El propio pecado no libera de la obligación de corregir, pero sí hace indigno para corregir a quien no se corrige a sí mismo. Y sin embargo el pecador no se encuentra sin salida, pues su obligación es borrar su pecado y así pasar a corregir. Es lo que se nos dice: *Arroja primero la viga de tu ojo y después echarás la mota del ojo ajeno* (Mt 7,5).

ut praeponantur caritati fratris, est peccatum mortale. Tertio modo potest esse cum peccato veniali; puta, cum ista moverent animum, non quidem ut praeponantur proximi caritati, sed ut negligentes reddantur ad considerandas circumstantias et opportunitates in quibus corrigere tenentur.

11. Ad undecimum dicendum, quod quicumque mortaliter peccat immediate contra caritatem peccat, quia facit illud quod est contrarium caritati. Tamen, proprie loquendo, non semper directe contra caritatem peccat, sed solum tunc quando intendit contra caritatem agere, ut contingit in his qui ex malitia peccant.

12. Ad duodecimum dicendum, quod ad praeceptum de honore parentum reducuntur praecepta de beneficiis impendendis quibuscumque proximis: ponitur autem expresse de honore parentum, quia hoc cadit statim in ratione cuiuslibet, non autem sic de aliis beneficiis.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod sermo admonitorius non est sufficiens secundum Philosophum, quantum ad eos qui sunt duri et servilis animi; et hi sunt qui ex admonitione fiunt deteriores; qui sunt compescendi per correctionem coactivam praelatorum, quae etiam correctio non sufficit sine divino auxilio.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod peccata in Deum non sunt nostri arbitrii ad dimittendum; sunt autem nostri arbitrii ad arguendum.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod homo propter peccatum suum non absolvitur a debito correctionis sed redditur indignus ad alium oorrigendum qui seipsum non corrigit. Nec tamen est perplexus; quia debet peccata dimittere, et sic corrigere, secundum illud Matt. VII: «Eiice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis eiicere festucam de oculo fratris tui».

---

[20] Cf. nota 4.

16. Siempre que se corrige un pecado ajeno siendo uno también pecador, en cierto modo uno se condena a sí mismo o pronuncia su propia condena. Pero no siempre acumula sobre sí mismo la condena, por ejemplo, cuando su propio pecado es menor y amonesta de uno mayor, o cuando su pecado está oculto y amonesta de uno público, o cuando se reprende a sí mismo al tiempo que amonesta y no menosprecia al otro. Dice, en efecto, S. Gregorio[21] que, puesto que debemos amar al prójimo como a nosotros mismos, también debemos corregir y rebelarnos contra los pecados ajenos como contra los propios. En cambio, si la amonestación procede de soberbia, sin reconocer los pecados propios, entonces sí ratifica su propia condenación. Por eso se dice: *¿Cómo ves la mota en el ojo ajeno y no reparas en la viga en el ojo propio?* (Mt 7,3). Pero, ni siquiera cuando de la corrección se sigue el escándalo por la publicidad de su pecado, la corrección es un acto virtuoso.

17. La corrección coactiva es un deber de los superiores, mientras que la fraterna es deber de todos.

18. Debemos corregir a los superiores, pues son nuestro prójimo, pero debemos hacerlo humilde y reverencialmente y no orgullosamente para que no se exasperen. Por eso dice el Apóstol: *Amonesta al anciano como a un padre.* Por esto fue castigado el monje Demófilo con castigos y excomunión, porque corrigió a un sacerdote pecador con palabras y obras injuriosas.

19. Si la corrección se cumple guardando las debidas circunstancias, no producirá turbación sino más bien contribuirá a la paz y a remover las causas de discordias.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod semper ille qui corripit alium in peccato existens, quodammodo condemnat seipsum, id est damnationem suam pronuntiat; non tamen semper sibi damnationem accumulat, puta, cum est in minori peccato, et arguit de maiori, vel cum est in occulto, et arguit de publico, et se simul et illum arguit, non contemnendo, sed se simul reprehendendo: dicit enim Gregorius in V Moral., quod cum homo debeat diligere proximum sicut seipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere, et contra ea irasci, sicut sua. Si vero cum superbia arguat, quasi sua peccata non recognoscens, tunc sibi damnationem acquirit; unde dicitur Matth., VII: «Quia vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?». Sed etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam correctio non erit actus virtuosus.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod correctio coativa est officium superiorum, sed correctio caritativa est officium omnium.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod cum superiores sint proximi, eos corrigere debemus, sed humiliter et reverenter, non proterve, ne exasperentur; et ideo ibidem dicit Apostolus: «Seniorem obsecra ut patrem». Et propter hoc reprehenditur Demophilus monachus, qui sacerdotem peccantem iniuriosis verbis et factis correxit, eum verberans, et de ecclesia eiiciens.

19. Ad decimumnovenum dicendum, quod si correctio secundum debitas circumstantias fiat, non sequetur inde turbatio, sed potius pacis stabilimentum, remotis discordiarum causis.

[21] Cf. *Moral.* V c.33 n.82: ML 75,726C.

## Artículo 2

### ¿Incluye el precepto de Mateo XVIII también el orden de la corrección fraterna?[22]

Parece que el orden de la corrección fraterna no es de precepto por lo siguiente.

Argumentos. 1. Se dice en 1 Tim: *Reprende públicamente al pecador* (6,20). Al contrario, en Mateo se dice: *Repréndelo a solas entre tú y él* (18,15), que es lo mismo que reprender en secreto.

2. Se responderá que el Apóstol se refiere a los pecados públicos, que deben ser reprendidos públicamente, mientras que las enseñanzas del Señor se refieren a los pecados ocultos.—Mas en contra está que nadie puede publicar los pecados ocultos, pues quien lo hace es más un delator que un corrector del hermano. Y en Mateo 18,16s manda el Señor que, si no oye a quien le reprende en secreto, recurra a uno o dos testigos y, finalmente, lo diga a la Iglesia, lo cual significa publicar el pecado. Luego parece que el precepto del Señor no hay que entenderlo de los pecados ocultos.

3. Dice S. Agustín en *De Trinitate*[23] que todas las reglas de la verdad derivan de la ley de la verdad eterna. Ahora bien, es ley de verdad eterna que Dios no sólo castiga el pecado oculto del hombre, sino también que a veces castiga sin mediar reprensión. Luego parece que el hombre, que debe comportarse como imitador de la verdad divina, puede denunciar públicamente a alguien sin que medie amonestación secreta.

4. Como dice S. Agustín en *Contra mendacium*[24], las conductas de los santos muestran cómo deben entenderse los preceptos de la Sagrada

Articulus 2

Secundo quaeritur utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto qui ponitur Matth. VIII. Et videtur quod non. Dicitur enim I ad Timoth. VI: «Peccantem coram omnibus argue». Sed Matth. c. XVIII, dicitur: «Argue eum inter te et ipsum solum», quod est secrete admonere. Cum ergo dictum Apostoli non contrarietur praecepto Christi, videtur quod non cadat sub praecepto ut frater sit prius secreto admonendus, et postea publice denuntiandus Ecclesiae

2. Sed dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quae publice arguenda sunt; verbum autem Domini de peccatis occultis.—Sed contra, peccata occulta nullus debet publicare, sic enim esset magis proditor criminis quam corrector fratris. Sed Dominus mandat, Matth. XVIII, quod si frater monentem in secreto non audiat, adducat unum vel duos testes, et tandem dicat Ecclesiae; quod est peccatum publicare. Ergo videtur quod praeceptum Domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, VIII de Trinitate, omnes regulae veritatis derivantur a lege veritatis aeternae. Sed lex veritatis aeternae hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etiam punit interdum nulla secreta admonitione praecedente. Ergo videtur quod etiam homo, qui divinae veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denuntiare, secreta etiam monitione non praecedente.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium, ex gestis Sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda. Sed in gestis

---

[22] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.19 q.2 a.3 qla.1; *Summa* 2-2 q.33 a.7; *Quodl.* 1 q.7 a.2; 11 q.10 a.1.2; *In Mt.* c.10.

[23] *De Trinitate* 8 c.1 y 3: ML 42,947 y 949.

[24] Cf. *De mendacio* c.15 n.26: ML 40,506; BAC XII 579.

Escritura. Y en las conductas de los santos se ve que alguna vez se denunció públicamente un pecado oculto sin que precediera la amonestación secreta. Así se lee en los Hechos (5,1ss) que S. Pedro denunció públicamente a Ananías y Safira por defraudar en oculto el precio de un campo, sin que precediera amonestación secreta. Luego no estamos obligados por precepto divino a que la amonestación secreta preceda a la denuncia pública.

5. Toda acción de Cristo es una instrucción para nosotros, pues se nos dice: *Os di un ejemplo para que como yo hice, hagáis también vosotros* (Jn 13,15). Pero no sabemos que Cristo amonestara en secreto a Judas antes de denunciarlo. Luego parece que también nosotros podemos denunciar en público el pecado del hermano antes de amonestarle en secreto.

6. La denuncia se hace en público, como también la acusación. Pero se puede proceder a una acusación sin que preceda la amonestación, pues aquélla sólo requiere la presentación por escrito, como dice en las *Decretales*[25]. Luego parece que también puede denunciar alguien públicamente sin que preceda la amonestación secreta.

7. No cae bajo precepto lo que es lícito omitir en todos los casos. Ahora bien, en todos los casos puede omitirse la amonestación secreta, pues contra cualquier pecado se puede buscar el bien común de la justicia y, en consecuencia, pasar a la acusación sin pasar por la amonestación secreta. Luego parece que por precepto la amonestación secreta no deba preceder siempre.

8. No parece creíble que las costumbres habituales de los religiosos sean contrarias a los preceptos divinos. Y en las religiones hay costumbre que en sus capítulos se proclamen los pecados de algunos sin que medie amonestación secreta. Luego parece que la amonestación

Sanctorum invenitur, quod facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta admonitione praecedente; ut legitur Act. V, quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit nulla secreta admonitione praemissa. Ergo non obligamur ex praecepto Christi ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

5. Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio: ipse enim dicit, Ioan. XIII: «Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis». Sed Christus non legitur admonuisse Iudam secreto antequam eum denuntiaret. Ergo videtur quod etiam nos possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

6. Praeterea, sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam et accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta: quia ad accusationem praeexigitur sola inscriptio, ut Decretalis dicit. Ergo videtur, quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta praecedente.

7. Praeterea, illud quod in omni casu praeterire licet, nullo modo cadit sub praecepto. Sed in quolibet casu videtur quod liceat praeterire admonitionem secretam; quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum iustitiae, et sic ad accusationem procedere, admonitione secreta non praemissa. Ergo videtur quod secreta admonitio non debeat praemitti ex necessite praecepti.

8. Praeterea, non videtur esse probabiie, quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra praecepta Christi. Sed in religionibus hoc est consuetum, quod in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla secreta

[25] *Decretal.* l.5 t.1 c.24 (Friedberg II 745).

secreta no debe necesariamente preceder a la pública por necesidad del mismo precepto.

9. S. Agustín[26] dice que, al igual que es la misma la redondez de un disco grande que la de uno pequeño, así también la razón de justicia se cumple lo mismo en lo pequeño y en lo grande. En consecuencia, si en los pequeños pecados no se exige que preceda la amonestación secreta a la pública, como hemos dicho, parece que tampoco deba exigirse en los grandes.

10. Si la amonestación secreta debe preceder a la pública, será necesario que transcurra algún lapso de tiempo entre ambas. Pero puede ocurrir que en ese tiempo se vuelva dañosa y ya no se le pueda prestar el remedio debido. Por ejemplo, si alguien estuviera intrigando para entregar la ciudad a los enemigos o si un hereje estuviera apartando a la grey de su fe. Luego no parece que deba preceder la amonestación secreta.

11. Hay tres clases de agentes: el natural, el artificial y el que obra por gracia o caridad, como es el caso de quien corrige por caridad. El agente natural hace cada cosa lo mejor que puede y lo mismo el artificial. Luego también el que corrige al hermano por caridad debe hacerlo lo mejor que pueda. Ahora bien, es mejor que lo haga en público, pues así se aprovechará más la multitud, pues el bien de muchos es superior al bien de uno solo. Luego parece que es mejor que inmediatamente se proceda a la amonestación pública, sin pasar por la secreta.

12. El pecador en la Iglesia es a modo de un órgano podrido en el cuerpo natural. Y no importa que el médico extirpe el miembro podrido con tal de que evite la corrupción de todo el cuerpo. Luego tampoco importa cómo se corrija al hermano pecador, si es en público o en secreto.

monitione praemissa. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti secretam admonitionem praemittere publicae denuntiationi.

9. Praeterea, Augustinus dicit in IV de Doctrina christ., quod sicut eadem rotunditas est in magno disco et parvo, ita eadem ratio iustitiae est in magnis rebus et parvis. Si igitur in parvis peccatis non exigitur secreta admonitio publicae denuntiationis, ut dicebatur, videretur quod nec in magnis.

10. Praeterea, si secreta admonitio debet praecedere publicam denuntiationem, necesse est aliquam moram intervenire inter reprehensionem peccati, et publicam eiusdem denuntiationem Sed quandoque talis mora est in tantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi; puta, si aliquis tractaverit de proditione civitatis cum hostibus, vel si sit haereticus in grege seducens homines a fide. Non videtur ergo quod debeat praecedere secreta admonitio.

11. Praeterea, triplex est agens, scilicet naturale, artificiale, et agens per gratiam sive per caritatem, scilicet caritative corripiens fratrem. Sed agens naturale unumquodque facit quanto melius potest; et similiter agens artificiale. Ergo etiam corripiens fratrem ex caritate debet hoc facere quanto melius potest. Sed melius est quod hoc faciat publice: sic enim magis prodest multitudini, bonum autem multorum est melius quam bonum unius. Ergo videtur quod melius sit quod statim publice frater arguatur, nulla secreta admonitione praecedente.

12. Praeterea, ita se habet peccator in Ecclesia, sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, ut vitetur totius corporis corruptio. Ergo videtur quod non referat qualiter frater peccans corripiatur, sive publice, sive secreto.

---

[26] Cf. *De doctrina christiana* 4 c.18 n.35: ML 34,105; BAC XV 306.

13. Los súbditos deben obedecer a sus prelados. Y a veces los prelados mandan que sus súbditos les cuenten todo lo que saben de los pecados ajenos. Luego los súbditos están obligados a revelar los pecados aunque sean ocultos sin que preceda la amonestación secreta.

14. Sobre lo de «si pecó contra ti el hermano» (Mt 18,15) dice la *Glosa*[27] que *el hermano ha de ser amonestado por celo de la justicia.* Parece, pues, que la corrección fraterna es un acto de justicia. Pero la justicia debe cumplirse en público, pues, como dice el Filósofo[28], la justicia es una virtud que brilla más que el Lucífero y el Héspero. Luego la corrección fraterna debe hacerse en público y no en secreto.

15. Propio de la justicia es retribuir conforme a los méritos. Pero quien peca, por su pecado desmerece ante Dios. Luego parece que merece que se le prive de la fama en público con una corrección pública.

16. Ningún precepto de Dios es contrario a un consejo o precepto. Y Dios dice: *No reclames a quien te desposee de lo tuyo* (Lc 6,30). Y esto es así en virtud de un consejo o de un precepto. Luego parece que no exista un precepto de amonestar en secreto, pues la amonestación no puede hacerse sin reclamar lo suyo, sobre todo en el caso en que alguien se llevó lo de otro.

17. Devolver bien por mal es legítimo en todo tiempo y de cualquier modo. Pero S. Agustín[29] dice que cuando se corrige al malvado se le devuelve bien por mal. Luego parece que en todo tiempo es legítimo corregir en público antes de la amonestación secreta.

18. Las leyes buscan remediar lo que sucede frecuentemente, no lo que raras veces sucede. Pero es infrecuente que alguien se vuelva peor porque se le infama en público y, en cambio, son muchos los que sí se

13. Praeterea, subditi tenentur obedire suis praelatis. Sed quandoque praelati praecipiunt ut eis dicatur a subditis quidquid de alienis peccatis sciunt. Ergo etiam si peccata sunt occulta, tenentur subditi revelare, nulla monitione secreta praemissa.

14. Praeterea, Matth. XVIII, super illud: «Si peccaverit in te frater tuus», dicit Glossa, quod frater arguendus est ex zelo iustitiae; ex quo videtur quod correctio fraterna sit actus iustitiae. Sed iustitia debet in publico fieri, dicit enim Philosophus in V Ethic., quod iustitia est virtus praeclara magis quam lucifer aut hesperus. Ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

15. Praeterea, ad iustitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccavit, ex ipso factus est inglorius apud Deum. Ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem.

16. Praeterea, nullum praeceptum Dei contrariatur consilio vel praecepto. Sed Dominus dicit Luc VI: «Qui aufert quae tua sunt, ne repetas»; quod necesse est ut sit vel per consilium vel praeceptum. Ergo videtur, cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, praecipue in casu in quo aliquis asportavit alicui sua, quod non sit in praecepto, secreto admonere.

17. Praeterea, licet omni tempore et omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in lib. III de libero Arbitr., quod cum corripiuntur inquieti, redditur eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretam admonitionem.

18. Praeterea, leges feruntur ad ea quae saepe fiunt, non ad ea quae raro accidunt. Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur, peior efficiatur; plures autem propter detectionem a peccato homines corripiuntur. Ergo videtur quod

[27] *Glossa ordinaria* h.l.: ML 114,147A.
[28] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 (Bk 1129b29).
[29] Las ediciones hacen referencia a *De libero arbitrio* l.3: ML 32,1269ss; BAC III 402ss.

corrigen al hacerse público su pecado. Luego parece que no hay precepto divino de que uno sea corregido en secreto antes de hacerlo en público.

19. El orden de la corrección fraterna exige que el pecado no se denuncie a la Iglesia ni a los prelados nada más que cuando el hermano se niegue a escuchar al que corrige. Ahora bien, si alguien comete un pecado que otro conoce y ese tal promete la corrección, parece que se porta como si escuchara al corrector. Sin embargo, en este caso hay que denunciar el pecado al prelado religioso para que no se corrompa la disciplina de justicia. Luego parece que el orden de corrección fraterna que manda Dios no cae bajo precepto.

20. Sobre lo de «si pecó contra ti el hermano» (Mt 18,15) dice S. Jerónimo: *Si en cambio pecó contra Dios, no está en nuestra voluntad.* Luego parece que este modo no se extiende a todos los pecados.

21. Dice el Señor: *Si te escucha, has ganado a tu hermano* (Mt 18,16). Pero no puede decirse que hayamos ganado al hermano si sólo escucha a quien le amonesta por el pecado después de haber cometido pecados mortales, sino que se requieren otras muchas cosas para salvarse, que es lo que se llama ganar al hermano. Luego parece que este orden en la corrección fraterna no se extiende a los pecados mortales.

22. Se dice: *¿Oíste una palabra contra tu prójimo? Guárdala dentro de ti, que no te disturbará* (Eclo 19,10). Luego no conviene que la llevemos a otros si nos llega noticia de su pecado.

23. En el pecado de herejía hay que hacer por el prójimo más que en los demás pecados. Ahora bien, en el pecado de herejía se debe amonestar dos o tres veces, según lo que se dice: *Aléjate del hereje después de llamarlo al orden la primera y segunda vez* (Tit 3,10). Luego no basta corregir una sola vez antes de la amonestación pública, como parece deducirse de las palabras del Señor.

non sit praeceptum legis divinae de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuntietur.

19. Praeterea, in ordine fraternae correctionis continetur quod peccatum non denuntietur Ecclesiae sive praelato, nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente, et correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse; et tamen videtur nihilominus peccatum eius esse denuntiandum praelato, ne pereat iustitiae disciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraternae quem Dominus ponit, non cadat sub praecepto.

20. Praeterea, super illud Matth. XVIII: «Si peccaverit in te frater tuus», dicit Hieronymus: «Si autem in Deum peccaverit, non est nostri arbitrii». Ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

21. Praeterea, Dominus dicit, Matth. XVIII: «Si te audierit, lucratus es fratem tuum». Sed non propterea aliquis fratrem suum est lucratus, si solum audiat arguentem a peccato desistens post gravia peccata commissa; sed multa alia requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternae non se extendat ad peccata gravia.

22. Praeterea, Eccli. XIX, dicitur: «Audisti verbum adversus proximum tuum? commoriatur in te, fidens quoniam non te disrumpet». Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus si eius peccatum deprehendimus.

23. Praeterea, minus est agendum circa fratrem in aliis peccatis quam in peccato haereticae pravitatis. Sed in haeretica pravitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundum illud ad Titum III: «Haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita». Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut in verbis Domini videtur innui, ante denuntiationem.

24. Este orden de la corrección fraterna se refiere a los pecados ocultos, como dice S. Agustín[30]. Pero en tales casos parece que no pueden presentarse testigos. Luego es una incongruencia que en el orden de la corrección fraterna se exijan testigos.

25. Se debe amar al prójimo como a sí mismo. Como nadie está obligado a presentar testigos cuando hace público su delito, luego tampoco cuando se da publicidad al delito del hermano.

26. S. Agustín dice en la *Regla*[31] que antes hay que denunciarlo al prepósito religioso que a los testigos. Pero denunciarlo al prepósito o prelado es lo mismo que denunciarlo a la Iglesia. Luego no hay obligación de presentar testigos antes de denunciarlo y, por lo mismo, parece que el orden propuesto por el Señor no cae bajo precepto.

EN CONTRA está: 1. S. Agustín[32] dice, al exponer lo de «corrígelo a solas entre tú y él» (Mt 18,15), que debe hacerse *procurando la corrección y evitando la vergüenza. Porque quizá por vergüenza empiece a defender su pecado y, entonces, harás peor a quien deseas mejorar.* Así, pues, la razón del orden que debe guardarse en la corrección fraterna es respetar la vergüenza del hermano para que no se haga peor. Y esto obliga en virtud del precepto de caridad. Luego el orden de la corrección fraterna cae bajo el precepto.

2. Acerca de «si pecó contra ti, etc.» (Mt 18,15) dice la *Glosa: Guardando este orden debemos evitar los escándalos.* Como evitar escándalos cae bajo precepto, como consta en Rom 14,13, se sigue que el orden de la corrección fraterna cae bajo precepto.

24. Praeterea, iste ordo correctionis, secundum Augustinum in lib. de verbis Domini, attenditur in peccatis occultis. Sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes. Ergo inconvenienter continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur.

25. Praeterea, homo debet diligere proximum suum sicut seipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere. Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

26. Praeterea, Augustinus dicit in Regula, quod prius praeposito debet ostendi, quam testibus. Sed ostendere praeposito, sive praelato, est ostendere Ecclesiae. Ergo non prius debent testes adduci quam dicatur; et sic videtur quod ordo quem Dominus ponit, non sit in praecepto.

SED CONTRA, est quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini, exponens illud: 'Corripe inter te et ipsum solum': «Studens correctionem, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipiet defendere peccatum suum; et quem vis facere meliorem, facis peiorem». Haec est igitur ratio huiusmodi ordinis servandi in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

2. Praeterea, Matth. XVIII, super illud: «Si peccaverit in te etc.», dicit Glossa: «Hoc ordine scandala vitare debemus». Sed vitare scandala cadit sub praecepto, ut patet Rom. XIV. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

---

[30] Cf. *Sermones ad populum* sermo 82 n.10: ML 38,510; BAC X 475.
[31] *Regula* n.7: ML 32,1381.
[32] Cf. *Sermones ad populum* sermo 82 n.7: ML 38,509; BAC X 472.

RESPUESTA. Hay que decir que, como dijimos en el artículo primero, la corrección fraterna cae bajo precepto en la medida en que es un acto virtuoso. Y es acto virtuoso cuando se cumple en las debidas circunstancias, entre las cuales la principal es el orden al fin, que por lo demás es la norma común en todas las acciones libres. En el caso de la corrección fraterna, el fin es la enmienda del hermano, según lo dicho. Por ello, Dios mandó hacer la corrección del hermano en cuanto es congruente con la enmienda del hermano a quien queremos librar del pecado.

Ahora bien, el hombre está amenazado en su pecado por un doble peligro: el peligro de la conciencia y el peligro de la fama. Y entre estos dos peligros debe anteponerse el de la conciencia al de la fama, pues el testimonio de la conciencia mira a Dios, mientras que el de la fama pertenece a los deberes humanos. También difieren ambos en que la conciencia es necesaria al hombre en su misma persona, mientras que la fama lo es en sí misma y por el prójimo. Por tanto, Dios quiso que la corrección fraterna se hiciera en un orden, de modo que lo primero es que se provea a la conciencia sin lesionar la fama, si es posible. Y esto se cumple en la amonestación privada. Posteriormente, si el hermano no se enmienda más que con la pérdida de la fama y porque la conciencia debe anteponerse a la fama, Dios ordenó que se denuncie públicamente a fin de que le sirva de remedio saludable la reprensión pública. En cambio, si directamente se procediera a la reprensión pública, el hermano sufriría la pérdida de su fama. Y esto debe evitarse tanto en razón de él mismo como en razón de los demás, pues la fama en necesaria a ambos. En razón de él mismo es necesaria por una doble razón. La primera es que la fama es lo principal entre los bienes exteriores, conforme a lo de *vale más un buen nombre que muchas riquezas* (Prov 22,1). Esto es así porque el bien de la fama nos

RESPONDEO. Dicendum, quod, sicut supra, art. praec., dictum est, correctio fraterna cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis. Est autem actus virtutis, secundum quod debitis circumstantiis vestitur; inter quas praecipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternae est emendatio fratris, sicut dictum est: et ideo hoc ordine Dominus voluit fieri correctionem fraternam, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare.

Duplex autem periculum imminet homini ex peccato; scilicet periculum conscientiae et famae.

Haec autem duo, scilicet conscientia et fama, hoc modo se habent ad invicem, quod conscientia est praeferenda famae; quia testimonium conscientiae est in conspectu Dei, sed testimonium famae pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter seipsum; fama autem propter se, et propter proximum.

Hoc igitur ordine Dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem, si possibile sit, ita provideatur conscientiae, quod in nullo fama laedatur; et hoc per secretam admonitionem. Deinde, quia conscientia est famae praeferenda; si aliter frater emendari non potest quam cum dispendio famae, finaliter ordinavit Dominus ut publice denuntietur, ut obiurgatio quae fit a pluribus, ei sit remedium salutare.

Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater, dispendiun famae suae; quod quidem vitandum est et propter ipsum, et propter alios, propter quos (?) est sibi necessaria fama.

Propter ipsum quidem, duplici ratione.

Primo quidem, quia bona fama est praecipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov. XXII: «Melius est nomen bonum quam divitiae multae». Et hoc ideo, quia

hace idóneos para cumplir los deberes humanos en el trato de los hombres, por lo cual se dice: *Cuida el buen nombre, que durará para ti más que muchos grandes y preciosos tesoros* (Eclo 41,12). Y, al igual que pecaría quien sin necesidad causara a alguien la pérdida de sus riquezas, también y más todavía peca quien sin razón necesaria causa a alguien la pérdida de su fama haciendo público su pecado. Por eso, cuando alguien siente que ya ha perdido la fama, ya nada le frena en su pecado, conforme a lo de Jeremías: *Tomaste el rostro de una meretriz y ya no sabes avergonzarte* (3,3). Y también S. Jerónimo[33] dice: *Hay que corregir a solas al hermano para que no pierda la vergüenza y continúe en su pecado.* Pero también es dañoso en razón de los demás. Ante todo y en primer lugar, porque los hombres se escandalizan oyendo el pecado de alguien y a veces acaban inculpando no sólo al pecador sino también a muchos otros inocentes. Por eso dice S. Agustín[34] a sus fieles: *Cuando se propaga un delito de los fieles, ya sea falso o abiertamente cierto, inmediatamente quieren y pretenden que todos son iguales.* Y, en segundo lugar, porque los pecados públicos provocan a muchos a pecar, conforme a lo de 1 Cor: *¿No sabéis que un pequeño fermento corrompe toda la masa?* (5,6). Por esta razón cae bajo precepto que nadie proceda a la denuncia pública antes de corregir en secreto. Sin embargo, como pasar de un extremo a otro extremo se hace por un punto medio, Dios propuso un medio obligatorio de corrección, a saber, que después de la admonición secreta no se pase a la pública sin pasar por hacerlo ante uno o dos testigos, para que la corrección secreta no sea conocida a los demás, como dice la *Regla* de

bonitas famae reddit hominem idoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana, et ideo dicitur Eccli. XLI: «Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam multi thesauri magni et pretiosi». Sicut igitur peccaret qui absque necessitate ingereret alicui divitiarum dispendium; ita, et multo amplius, peccat si aliquis absque necessitate proximo ingereret dispendium famae, absque neccesitate eius peccatum publicando.

Secundo, quia propter conservationem famae homo multoties abstinet a peccatis. Et ideo, quando aliquis videt se iam famam amisisse, pro nihilo ducit peccare secundum illud Ieremiae III: «Facies meretricis facta est tibi, erubescere nescisti»; unde et Hieronymus dicit super Matth.: «Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato».

Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupliciter.

Primo quidem, quia homines peccatum alicuius audientes scandalizantur, et contemnunt quandoque non solum peccantem, sed et multos alios innocentes. Unde Augustinus dicit in epistola ad plebem Hipponensem: «Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sortuerit, vel veri patuerit, instanter satagunt, ambiunt, ut de omibus hoc credatur».

Secundo, quia ex peccato nimis publico multi provocantur ad peccandum; secundum illud I ad Cor.: «Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?» Et ideo sub praecepto cadit ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat quam secreto correxerit.

Sed quia de extremo ad extremum perveniur per medium, interposuit Dominus quemdam medium gradum; ut post secretam admonitionem nunquam publice omnibus denuncietur nisi unus vel duo testes adhibeantur ut possit secretius correctus non innotescere ceteris, ut Augustinus dicit in Regula.

---

[33] S. Jerónimo, *Super Matt.* l.3 n.44: ML 26,136A; BAC II 248.
[34] S. Agustín, *Epist.* 78 n.6: ML 33,271; BAC VIII 474.

S. Agustín[35]. En consecuencia, el orden de la corrección fraterna cae bajo precepto, al igual que la misma corrección, pero con la debida discreción en ambos casos, de modo que, guardando las debidas circunstancias de lugar y de tiempo, todo contribuya a conseguir la enmienda del hermano, que es el fin y la regla de la corrección fraterna.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como responde S. Agustín en *De verbis Domini,* las palabras del Apóstol hay que entenderlas de los pecados públicos, mientras que las palabras de Dios se refieren a los pecados ocultos, como consta en la misma expresión. En efecto, dice el Señor «si tu hermano peca contra ti» (Mt 18,31). Pues si peca públicamente, no sólo peca contra ti, cuando te inflige una difamación o injuria, sino también contra todos los que lo presencian, como consta por la parábola del siervo infiel que, al dañar a su compañero, *al ver lo que se hacía a sus compañeros se contristaron mucho.* Y en 2 Pe se dice que *el alma del justo se duele por las malas obras* (2,8).

2. Algunos entendieron que el orden de la corrección fraterna debía guardarse de modo que, en primer lugar, el hermano se corrija en secreto y, si lo acepta, se acabó bien; pero si no lo acepta, decían que había que distinguir: o el pecado es totalmente oculto y entonces no debe pasarse a más, o, en otro caso, empieza a ser difundido entre muchos y entonces debe pasarse a más, como manda el Señor. Pero esto no parece acertado. Dice, en efecto, S. Agustín en la *Regla*[36]: *Si tu hermano sufre una herida corporal que oculta por temor a que haya que cortarla, ¿no será cruel que tú se lo ocultaras y sí misericordioso que se lo señalaras? ¡Cuánto más no debe ocultarse si es en el corazón para que no vaya a más y se corrompa!* Por tanto, hay que hacer otra distinción: si podemos juzgar que, procediendo a más, probablemente obtendremos la enmienda, hay que pasar

Sic igitur ordo fraternae correctionis sub praecepto cadit, sicut et ipsa fraterna corretio; hac tamen discretione servata in utroque, ut debito loco, tempore, et aliis debitis circumstantiis observatis, omnia fiant secundum quod quis utile esse prospexerit ad emendationem fratris, quae est finis et regula correctionis fraternae.

1. Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in lib. de verbis Domini, verbum Apostoli est intelligendum in publicis peccatis; sed verbum Domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus: «Si peccaverit in fe frater tuus». Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contumeliam vel iniuriam infert, sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam Dominus ponit, Matth. XVIII, de servo nequam, qui cum alium conservum affligeret, «videntes conservi eius quae fiebant contristati sunt valde». Et II Petri II, dicitur, quod «animam iusti iniquis operibus cruciabant».

2. Ad secundum dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternae esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, dicebant esse distinguendum: quia aut est omnino occultum, et tunc non est procedendum ulterius; aut incipit iam ad plerorumque notitiam pervenire, et tunc debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum; dicit enim Augustinus in Regula: «Si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet secari, nonne a te crudeliter sileretur, et misericorditer indicaretur? Quanto ergo magis non debet occultari, ne deterius putrescat in corde?»

Et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus existimare quod ulterius procedendo ad eius emendationem proficiamus, debemus ulterius procedere

[35] *Regula* n.7: ML 32,1381.
[36] *Regula* n.7: ML 32,1381.

a corroborarlo con testigos y denunciarlo; si, en cambio, podemos prever que al darle publicidad se volverá peor, entonces no debe procederse a más y entonces por esta causa hay que desistir de toda corrección fraterna, como dijimos antes.

3. Toda verdad de justicia humana está regulada por la verdad divina. Pero las acciones humanas no guardan la misma relación referidas al juicio divino y al juicio humano, pues para el juicio humano hay pecados ocultos que no hay que publicar. Al contrario, para el juicio divino no es lo mismo, porque *a los ojos de Dios todo está desnudo y nada es oculto* (Heb 4,13). Por esto, ante el juicio divino no se requiere que preceda la amonestación secreta, aunque muchas veces los pecadores son amonestados por Dios en secreto a través del remordimiento secreto de su conciencia y la interna inspiración, sea en vigilia sea en sueño. Así dice Job: *Cuando los hombres están dormidos, por medio de sueños o visiones nocturnas, habla a los oídos de los hombres y los instruye en la disciplina para apartarlos de lo que hicieron* (33,15-17).

4. El pecado de Ananías y Safira fue conocido por S. Pedro por revelación divina y no de modo humano y, en consecuencia, procedió no en la forma de un juicio humano sino en la forma de un juicio divino, como si él fuera el ejecutor del juicio de Dios.

5. El Señor conocía todo por virtud divina, como conocedor de todo lo recóndito, incluso el pecado de Judas, y como tal pudo proceder inmediatamente a hacer público el pecado. A pesar de lo cual, no le dio publicidad sino que con palabras misteriosas le amonestó de su pecado.

6. Es distinta la condición de la acusación y de la denuncia. En la denuncia se intenta la corrección del hermano y esto exige proceder del modo más conveniente para la enmienda del hermano, mientras que en la

adhibendo testes, et denuntiando. Si vero probabiliter existimemus quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum, sed propter hanc causam a tota correctione fraterna est desistendum, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum, quod omnis veritas humanae iustitiae regulatur a veritate divina. Sed hominum facta non eodem modo comparantur ad iudicium divinum et ad iudicium humanum, quia secundum iudicium humanum quaedam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum. Et hoc modo non comparantur omnia peccata ad iudicium divinum, quia «omnia nuda et aperta sunt oculis eius», ut dicitur ad Hebr. IV. Et ideo quantum ad iudicium divinum non requiritur quod secreta admonitio praecedat et tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interiorem remorsum conscientiae et interiorem inspirationem, vel in vigilando, vel in dormiendo. Dicitur enim Iob XXXIII: «Per somnum in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc operit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit».

4. Ad quartum dicendum, quod peccatum Ananiae et Saphirae non devenerat ad notitiam Petri modo humano, sed per revelationem divinam; et ideo in peccato illo processit non secundum formam humani iudicii, sed secundum formam divini iudicii, tamquam in hoc executor Dei existens.

5. Ad quintum dicendum, quod etiam Dominus peccatum Iudae scivit virtute divina in quantum erat cognitor absconditorum; et ideo, in quantum Deus, procedere poterat statim ad publicandum peccatum. Et tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato admonuit.

6. Ad sextum dicendum, quod alia ratio est in accusatione et in denuntiatione, quia in denuntiatione intenditur correctio fratris: et ideo tali ordine debet denuntiatio fieri qui sit conveniens ad emendationem fratris; sed in accusatione intenditur bonum

acusación se intenta el bien de la Iglesia, de modo que se preserve a la comunidad del veneno del pecado y por eso no se exige que preceda la denuncia.

7. No se exige que en todo pecado se proceda a la acusación, sino sólo en aquellos pecados en los que se percibe claramente un peligro grave para la multitud, tanto espiritual como corporal. Sólo está justificado proceder a la acusación, sin que preceda la amonestación, cuando lo exige la común utilidad, pues el bien común debe anteponerse al bien privado.

8. Las proclamaciones que se estilan en los capítulos de los religiosos se parecen más a unas exhortaciones que a una acusación o denuncia. Se reducen, en efecto, a recordar al hermano la culpa que debe purgar y esto no menoscaba su buena fama, pues estas proclamaciones se refieren a culpas leves. Si se proclamara a alguien por una culpa grave y sin preceder amonestación, de la que se seguiría infamia, sería algo ilícito y contrario al precepto divino.

9. De pecados leves no se sigue infamia y sí de los graves. Por tanto, no vale la comparación entre ambos.

10. En los casos en que la tardanza de la denuncia es peligrosa no hay que esperar a la amonestación sino proceder inmediatamente a la denuncia. Y esto no es contrario al precepto divino por doble razón. Primero, porque el pecado que redunda en peligro para los demás no es sólo un pecado contra ti sino contra muchos, ya que el Señor dice «si tu hermano pecare contra ti». Segundo, porque el Señor no habla de prever una culpa futura sino de una culpa ya cometida anteriormente.

11. Si es posible que alguien se enmiende en secreto, es mucho mejor para quien se enmienda y para la muchedumbre hacerlo así, como

Ecclesiae, ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione peccati, et ideo in accusatione non oportet quod praecedat denuntiatio.

7. Ad septimum dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem; sed solum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut proveniat periculum multitudini, vel spirituale, vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere, monitione non praecedente, si hoc exigat utilitas communis; quia bonum commune praeferendum est bono privato.

8. Ad octavum dicendum, quod proclamationes quae fiunt in capitulis religiosorum, magis sunt quaedam commonitiones quam accusationes vel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa de qua purgare se debet, quod famae eius detrimentum non facit; fiunt enim huiusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa, ex qua infamari posset, monitione non praecedente, hoc esset illicitum et contra praeceptum Christi.

9. Ad nonum dicendum, quod ex levibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex gravibus; ideo non est eadem ratio de utriusque.

10. Ad decimum dicendum, quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem; nec hoc est contra praeceptum Christi, propter duo. Primo quidem, quia peccatum istud, quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos; Dominus autem dicit: «Si peccaverit in te frater tuus». Secundo, quia Dominus non loquitur de culpa futura cavenda, sed de culpa praeterita iam praecommissa.

11. Ad undecimum dicendum, quod multo melius est et quantum ad fratrem, cuius emendationi intenditur, et quantum ad multitudinem, si fieri potest, ut secretius

hemos dicho. Por tanto, en la corrección hecha por caridad se debe proceder de este modo.

12. Si un médico procediera inmediatamente a extirpar el miembro dañado, obraría imprudentemente, pues muchas veces extirparía lo que pudiera sanarse. Por eso, el médico discreto empieza por aplicar los remedios menores y sólo procede a la extirpación de un miembro cuando se convence de que no cabe otra cura. Y del mismo modo hay que proceder en la corrección fraterna.

13. A un prelado no hay que obedecerle en contra del precepto divino, conforme a que *debe obedecerse a Dios antes que a los hombres* (Hch 5,29). Y el prelado que manda algo contrario a los mandamientos divinos incurre en pecado. Por tanto, si el prelado manda que alguien revele lo que conoce que debe corregirse o lo que sabe de pecados ajenos, su precepto debe entenderse correctamente de los casos en que él puede preceptuar esto y en el orden mandado por Cristo. Pero si mandara algo contrario expresamente a ese orden, no hay que obedecerle. No obstante, en algunos casos el juez eclesiástico o civil pueden exigirlo bajo juramento, sea bajo razón de denuncia, de inquisición o de acusación. En estos casos también el prelado en las religiones podría obligar a sus súbditos bajo precepto de obediencia.

14. Se llama a la justicia virtud muy preclara por el brillo de sus modos de proceder, entre los que está callar lo que deba callarse.

15. Quien peca ocultamente merece perder la buena fama, pero a ese mérito sólo le puede aplicar la pena debida quien es juez de lo oculto, Dios, de quien se dice que *iluminará lo escondido en las tinieblas y manifestará lo recóndito de los corazones* (1 Cor 4,5).

emendetur, ut patet ex dictis. Et ideo ille qui corrigit secundum caritatem, isto modo debet procedere.

12. Ad duodecimum dicendum, quod si medicus procederet statim ad praecisionem membri corrupti, incaute ageret, et multoties praecideret membra quae sanari possunt; sed si sit sapiens, a levioribus remediis incipiet. Tunc demum praecidit membrum, quando experitur illud esse insanabile; et ita quidem est faciendum in correctione fraterna.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod praelato non est obediendum contra praeceptum Christi, secundum illud Act. V: «Obedire oportet Deo magis quam hominibus». Sed et ille praelatus qui praecipit contra mandatum Christi a peccato non excusatur. Et ideo, si praelatus praecipiat quod aliquis dicat quod sciverit corrigendum, vel quod sciverit de peccatis alterius, intelligendum est praeceptum eius sane, in casu in quo ipse hoc potest praecipere, secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem praeceperit, non est ei obediendum.

In quibusdam tamen casibus saecularis vel ecclesiasticus iudex potest iuramentum exigere, sive in via denuntiationis, sive in via inquisitionis, sive in via accusationis; in istis etiam casibus potest praelatus in religionibus pel praeceptum obedientiae suos subditos obligare.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod iustitia dicitur esse praeclarissima virtutum, propter decorem sui ordinis; ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod ille qui occulte peccat meretur amittere famam suam; sed pro isto merito non potest ei poena recompensari, nisi ab illo qui est iudex occultorum, scilicet Deus, de quo dicitur I ad Cor. IV: «Qui illuminabit abscondita tenebrarurm, et manifestabit consilia cordium».

16. No reclamar lo que es suyo puede ser un precepto pero entendido en la disposición del ánimo, como explica S. Agustín. En efecto, el hombre debe tener buena disposición para no reclamar lo suyo en el caso que lo exigiera el bien de la fe o de la caridad, en cuyo caso incluso debería dar de lo propio. Pero, fuera de ese caso, reclamar lo suyo puede ser de consejo guardando las debidas circunstancias, al igual que es de consejo el dar a los demás de lo propio. Pues bien, la amonestación fraterna no es contraria a los dichos precepto y consejo. En efecto, cabe amonestar a quien recibió lo ajeno para que se arrepienta de su pecado y tenga preparación de ánimo para hacerlo cuando convenga, aunque el acreedor decida perdonar lo que se le debe.

17. Quien corrige a un delincuente de la manera y el orden debidos, le devuelve un bien por un mal. En cambio, quien viola el modo y el orden debidos y corrige públicamente los pecados ocultos, no devuelve un bien sino un mal.

18. No es frecuente que los pecados ocultos se hagan públicos y, por eso, el peligro es más bien remoto. En cambio, si fuera habitual publicar los pecados ocultos, la experiencia avalaría los peligros que se seguirían.

19. En el caso que el pecado fuera oculto y no hubiera razón suficiente para darle publicidad y quien pecó prometiera enmendarse, en ese caso violaría el precepto del Señor quien denunciara al pecador al prelado o a otro.

20. No depende de nosotros perdonar por la penitencia los pecados cometidos contra Dios, pero sí depende de nosotros respetar el orden mandado por Cristo al corregirlos.

21. Se interpreta que uno escucha a quien le corrige cuando se cesa en el mal y se hace lo que se debe para la salvación confesando y

16. Ad decimumsextum dicendum, quod non repetere sua est praeceptum, secundum quod intelligitur in praeparatione animi ut Augustinus exponit. Tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret necessitas fidei vel caritatis; in quo etiam casu dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis servatis, sicut et consilium est quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraterna non contrariatur nec consilio nec praecepto praedicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui alienum accepit, ut de peccato poeniteat, et sit satisfacere paratus, etiam si ipse velit ei remittere quod debet, cum hoc viderit expedire.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo et ordine debito, reddit bonum pro malo, sed ille qui debitum modum et ordinem praetermittit corripiendo in publico quae sunt occulta, non reddit bonum, sed malum.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur; et ideo ex hoc, periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta, experimento perpenderetur quod pericula ex hoc sequerentur.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod ex quo peccatum est occultum, et non apparet quare in promptu debeat publicari, et ille qui peccavit emendationem promittit, contra praeceptum Dei ageret qui socium peccantem vel ad praelatum vel ad alium deferret.

20. Ad vicesimum dicendum, quod peccata quae in Deum committuntur, non est nostri arbitrii ea dimittere in poenitentia, est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando et cessat ab opere et facit alia quae sunt facienda pro salute,

satisfaciendo por el pecado. En tal caso, por muy grave que sea el pecado, uno ha ganado al hermano que le escucha.

22. Las palabras que oímos contra un hermano deben quedar dentro de nosotros y no contribuir a la infamia del hermano, pero no está prohibido que queden en nosotros y sirvan para proceder a la enmienda del hermano.

23. Cuando el Señor dice «corrígele a solas entre tú y él» no hay que entenderlo que se le corrija una sola vez, sino dos, tres o más veces, siempre que exista esperanza probable de corregirse en secreto. Si, en cambio, se supone que probablemente así no se corregirá, se entiende entonces que no oye.

24. Se aducen unos testigos o para mostrar que es un pecado del que se impugna a uno, como dice S. Jerónimo[37], o para convencerle de su pecado cuando se repite, como dice S. Agustín[38], o para dar testimonio de que quien corrige hace lo que está de su parte, como dice S. Crisóstomo[39].

25. No necesitamos de testigos para enmendarnos de nuestros pecados, pero sí se necesitan testigos para que otro se enmiende por alguna de las tres razones anteriormente dichas. Por tanto, no vale la comparación entre el propio pecado y el pecado ajeno.

26. S. Agustín entiende que se diga antes al prelado que a los testigos refiriéndose al prelado como persona privada que puede ser útil al caso más que los demás. En esta situación, decirlo al prelado no equivale a decirlo a la Iglesia; en cambio, sí lo sería decirlo en público como al juez competente en el lugar.

confitendo et satisfaciendo. Et tunc, quantumcumque sit grave peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem.

22. Ad vicesimumsecundum dicendumm, quod verbum quod adversus fratrem audimus, sic debet in nobis commorari, ut a nobis non procedat ad fratris infamiam; non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem.

23. Ad vicesimumtertium dicendum, quod cum Dominus dicit, «Corripe inter te et ipsum solum», non intelligendum est quod semel corripiatur sed bis et ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat quod secretius corripi possit Cum vero probabiliter praesumitur quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire.

24. Ad vicesimumquartum dicendum, quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; vel ad convincendum de actu, si actus iteretur, ut Augustinus dicit; vel ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit.

25. Ad vicesimumquintum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati, potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos praedictos. Et ideo non est similis ratio de peccato proprio, et de peccato fratris.

26. Ad vicesimumsextum dicendum, quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus, secundum quod prelatus est quaedam singularis persona quae potest prodesse etiam magis quam alii. Sic autem dicere praelato, non est dicere Ecclesiae, sed quando dicitur in publico, quasi in loco iudicii residenti.

---

[37] Cf. *Super Matthaeum* l.3 c.18: ML 26,136B.
[38] Cf. *Regula* n.7: ML 32,1381.
[39] Cf. S. Juan Crisóstomo, *In Matthaeum Homiliae,* hom. 60 (61) n.2: MG 58,586.

# *TRATADOS SOBRE LA VIDA RELIGIOSA*

*Contra los detractores de la vida religiosa*

*Sobre la perfección de la vida espiritual*

*Cuestión sobre el ingreso de niños en la vida religiosa y sobre la ordenación de los consejos a los preceptos*

*Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa*


INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ALBERTO ESCALLADA TIJERO, OP

TRADUCCIÓN Y NOTAS TÉCNICAS DE

ARMANDO BANDERA GONZÁLEZ, OP (†)

# *INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS TRATADOS SOBRE LA VIDA RELIGIOSA*

El carácter de estos opúsculos sobre la vida religiosa, que ahora presentamos en versión española, tiene implicaciones personales muy peculiares y de diversa índole para su autor. Como se verá, las áreas contempladas por aquéllos, comprometen seriamente a éste y, por supuesto, a aquellos con quienes tuvo que pleitear. Esas áreas van desde situaciones personales muy concretas hasta cuestiones doctrinales de gran calado; desde minucias anecdóticas y ruines miserias humanas hasta concepciones eclesiológicas intolerables. Por más que Santo Tomás intenta en su exposición un máximo de objetividad y de objetivación, y aun lográndola, al que lee los opúsculos le es imprescindible poseer un cierto bagaje para hacerse cargo en forma precisa del compromiso aludido. Es lo que intentamos presentar aquí, en primer lugar, además de otros datos, comunes a toda obra. En buena medida, por lo demás, lo que digamos del primero de estos opúsculos se puede decir proporcionalmente de los demás de este tomo, sin que esto signifique, como diremos, negar algunas diferencias.

Los contendientes son: de una parte, miembros del clero diocesano —Maestros Seculares de la Universidad de París y obispos franceses— y de la otra, frailes mendicantes —dominicos y franciscanos—. La causa de las discrepancias: a primera vista, concepciones distintas sobre la vida religiosa y los estados de perfección; en el fondo, modos muy diversos de entender el ser y la misión de la Iglesia.

## 1. Tomás teólogo, y estos opúsculos

Tomás de Aquino no fue dominico por casualidad. La serie de peripecias por las que tuvo que pasar y de obstáculos que hubo de vencer para realizar su vocación, sólo se pueden entender en la hipótesis de una decisión muy firme. A partir de los cinco años de edad «vivió» la vida monástica en Montecassino y nunca renegó de la educación y formación allí recibidas. Una vez determinado a entrar en religión, las esperanzas que por su situación personal y familiar podía abrigar, caso de permanecer en el monacato, diseñaban para él un halagüeño futuro. Pero la forma de vida de los predicadores, recientemente aprobada por la Iglesia, tenía para él un irresistible atractivo[1].

[1] Cuando repensamos esta afirmación desde la vida de Santo Tomás ya acontecida, no podemos dejar de reconocer que se da en ella casi literalmente la descripción repetida por el Magisterio de «carisma de los fundadores». Esa «experiencia legada a sus seguidores para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada...»: *Mutuae Relationes* 11b.

Santo Domingo, como consecuencia de su experiencia ante una necesidad detectada entre sus contemporáneos (la de introducir un poco de orden y discernimiento —o sea, de «verdad»— en una mezcolanza anárquica de certeras intuiciones cristianas con elementos doctrinales inaceptables, o de ortodoxia doctrinal con prácticas más que dudosamente evangélicas), pretendía poner en marcha en su tiempo una evangelización iluminativa y esclarecedora, que asumiese y acompañase muy de cerca a todo creyente en su racionalidad, o, lo que es lo mismo, a todo pensante en su fe. Y eso, desde la sencillez de una vida pobre. La teología es *sabiduría*, y, en el lenguaje de los antiguos eso significaba a un mismo tiempo la eminencia de una disciplina y su capacidad para estructurar la mente. La convicción de que para esa función reguladora había posibilidad, era, por lo menos, tan fuerte como podía serlo el rechazo provocado por el imperialismo que de ese plan, en caso de ser mal concebido, entendido o ejecutado, podría seguirse. Mientras que la filosofía no puede realizar estos oficios, una teología puede hacer la tarea de esa tal sabiduría, porque sólo ella trasciende el orden racional del espíritu para presidirlo, sin mezclarse con él ni destruirlo. Por otra parte, la libertad espiritual requerida no se veía posible al margen de la pureza y la audacia de la contemplación[2], y no en una tarea únicamente especulativa, por rigurosa que ésta fuera.

Esto es lo que Domingo quiso para los Predicadores, y lo que Tomás intuyó, lo que conoció y a lo que se adhirió. Más adelante veremos cómo Santo Tomás llega a ver justificada la existencia de una orden religiosa sencillamente por el hecho de poner en práctica una obra de misericordia. Y ¡vaya si Domingo ejerció con su fundación, y si Tomás captó, la obra de misericordia que representaba la Orden de Predicadores! Desde el primer momento estuvieron presentes en la Orden la verdad y el esfuerzo por hacerse con ella, y desde ella presentar el Evangelio[3], tanto en su vertiente especulativa e iluminadora para la inteligencia como en el lado práctico, de sencillez y sinceridad transparente[4]. Consecuentes con esta orientación, Domingo por su parte, envía a sus frailes a las Universidades; y los dominicos por la suya se afanan en el estudio,

---

[2] Cf. *Summa* 2-2 q.188 a.6.

[3] Domingo establece una regla que aparecerá en las primeras constituciones: «No se funde convento... sin prior y sin lector (profesor)»: *Constituciones antiguas*, dist.II, c.23, ed. L. Galmés-V. Gómez (Madrid 1987) 759. Dice F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, II (París 1930) 480: «L'ordre dominicain était particulièrement désigné pour exercer une influence dans ce sens [c'est dans leur sein que l'Église allait trouver ses plus illustres théologiens]. Ses constitutions prescrivaient l'étude et, dès la première heure, il était "constitué comme une vaste institution scolaire" [P. MANDONNET, "Frères Prêcheurs", dans *Dict. Théol.*, col. 865]». Escribiría Humberto de Romans: el «estudio no es el objetivo de la Orden, pero es absolutamente necesario para los fines mencionados, a saber: predicar y trabajar por la salvación de las almas»: *De vita regulari*, prol., n.12, en *Opera*, ed. J. J. Berthier, I (Roma 1889) 41.

[4] Lo cual comportaba también la pobreza. Ya hemos dicho cuánto impresionó a Domingo el modo de vida de los herejes que encontró... y, por contraste, la de los 'evangelizadores' que encontraría. También este aspecto merece la pena resaltarse en Tomás. El P. Chenu acuñó una expresión notable al parangonar con la acción de San Francisco de Asís despojándose de sus ropas ante su padre algo semejante en el Aquinate: «El desdén por Montecassino es en Tomás de Aquino la réplica exacta del gesto de San Francisco de Asís»: M.-D. CHENU, *St Thomas d'Aquin et la théologie* (París [17]1959) 11. Ver más adelante, texto y nota 16.

obteniendo la primera cátedra en París en 1229 (Rolando de Cremona [1229-1230]), y la segunda en 1231 (Juan de Saint-Gilles [1231-1233]). Roma, a la que interesaba esta presencia, siempre les apoyó en esta decisión de entrar en la Universidad.

Uno de los primeros historiadores de Santo Tomás hizo el catálogo de sus escritos y los encuadró en diversos grupos. Un buen número fue colocado bajo el epígrafe «opúsculos», los cuales, salvo alguna excepción, no han tenido muy buena suerte, ya que se les ha prestado poca atención. Es verdad que, cuando es en opúsculo, Santo Tomás abrevia cosas más ampliamente expuestas en otras grandes obras, aunque la doctrina queda a salvo en su casi totalidad. Pero hay un cierto efecto psicológico inevitable. Si alguien es autor de tratados, algunos de ellos tenidos como obras maestras, y junto a ellos encontramos otras obras denominadas «opúsculos» es lógico que de forma inmediata demos por supuesto que éstos no serán de gran importancia para captar el pensamiento del autor. Craso error, como diremos enseguida. Sólo a algunos de estos opúsculos nos vamos a referir aquí.

Ocurre que de entre este tipo de escritos hay tres acerca de lo que hoy llamamos «vida religiosa» (y que Santo Tomás denomina ordinariamente *religio),* que constituyen una unidad temática sin igual en ninguna otra parte de su obra. Son *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (sept.-oct. 1256), *De perfectione spiritualis vitae* (principio de 1270), y *Contra doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (verano 1271). Vamos a ver que representan el más vigoroso esfuerzo de Santo Tomás por defender su propia Orden en unas circunstancias verdaderamente singulares, vividas por él en primera persona y en las que se vio envuelto de lleno. Por homogeneidad y coherencia temática yuxtapondremos una cuestión *De Quolibet* (mar.-abr. 1271), que trataremos específicamente.

Pero digamos cuanto antes que lo afirmado hace poco acerca de la estimación que suele hacerse de los opúsculos debe ser revisado de arriba a abajo. El que lo tratado en esos opúsculos toque muy de cerca a la vida religiosa no obsta, sino todo lo contrario, para que lo más medular de los mismos se juegue a niveles más profundos. El epifenómeno es la vida religiosa; la sustancia de los temas atañe a la eclesiología de Santo Tomás. Y, sobre todo, a la clave para entenderla. Sin estos opúsculos se ignoraría del todo la situación de Santo Tomás cuando los escribe, el tipo de presión a que estaba sometido, lo dramático de su debate en el que se ventilaba el ser o no ser del género de vida por el que había luchado tan denodadamente, y por el que había optado, y, sobre todo, toda una nueva concepción de Iglesia que venía a corregir en profundidad ideas y prácticas vigentes. Aunque tanto las conclusiones como los argumentos de la *Suma* proceden de la controversia real, nos atrevemos a decir que la exacta comprensión de las últimas cuestiones de la 2-2 de la *Suma de Teología*, exposición serena y apacible de los temas debatidos en los opúsculos, pre-requiere el conocimiento de éstos.

## 2. Vicisitudes históricas previas

Unas rápidas pinceladas de historia son imprescindibles para situar el ambiente inmediato en que estas obras de Tomás nacieron. Ellas proporcionan el fundamento fáctico del proyecto de Domingo y de estos escritos de Santo Tomás[5].

En la Edad Media proliferan los movimientos pauperísticos, heréticos unos y doctrinalmente irreprochables otros. Cátaros, valdenses, albigenses, hermanitos, humillados..., se extendían por Europa. En ellos, junto a gran pobreza y austeridad de costumbres, se encontraban a veces errores de bulto; y siempre contrastaba fuertemente con el desprendimiento de sus miembros, el fasto de muchos clérigos con el consiguiente descrédito para su actividad ministerial, tanto en la administración de sacramentos como en la predicación de la palabra de Dios. Se precisaban, por tanto, hombres apostólicos que presentasen a la consideración de los fieles y que testimoniasen con su vida la transparencia doctrinal y la sencillez del evangelio. Ésta es la idea que lleva a la creación de las Órdenes mendicantes, y entre ellas la de Frailes Predicadores[6]. Carentes de tierras y viviendo de limosna, entregados a la predicación y a la confesión de los fieles, son óptimos auxiliares para el clero secular, y pronto iluminan la Iglesia con sus enseñanzas y sus escritos. Consiguen enseguida el reconocimiento de la gente que ve sus virtudes y su trabajo apostólico[7], con lo que se ganan la protección del poder civil y numerosos favores de los papas. Esta fama popular, entre seres humanos, suele dar lugar al recelo y a la envidia. Y así ocurrió con algunos clérigos Maestros seculares, que traman contra los regulares una persecución en toda regla[8].

---

[5] Puede verse detallada la historia del conflicto en P. GLORIEUX, «Le "contra impugnantes" de s. Thomas. Ses sources-Son plan»: *Bibliothèque Thomiste* XIII, *Mélanges Mandonnet* I (París 1930) 55-63, 75-78; J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino, Vida, obras y doctrina* (Pamplona 1994) 109-127, 305-314; J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (París 1993) 109-139.

[6] Domingo de Guzmán, siendo Canónigo regular de Osma, el año 1203 tuvo que acompañar a su obispo, Diego de Acevedo, en una embajada por el norte de Europa. El año 1206, y cuando regresaban del viaje —después de haberse desviado para visitar el Vaticano—, se encontraron en Montpellier con los legados del papa Inocencio III (ene. 1198-jul. 1216), Pedro de Castelnau y Raúl de Fontfreda, desanimados por no haber podido detener el avance de la herejía. Domingo les intentó convencer de que debían adoptar formas más directas de vivir la predicación contra los herejes, más como hombres de Evangelio que como representantes del poder, aunque éste fuese espiritual, y precisamente por serlo. Insiste en que aquéllos «se presentan humildemente, con los pies descalzos, sin oro y sin plata... En cierta manera, imitan en todo el modelo de los apóstoles...». El 22-12-1216 obtuvo de Honorio III (jul. 1216-mar. 1227) la confirmación de la fundación de la Orden de los Hermanos Predicadores, mediante una carta de tres líneas que debía servirle como de pasaporte para todo el mundo: «Nos attendentes Fratres Ordinis tui, futuros Pugiles Fidei et vera mundi lumina, confirmamus Ordinem tuum»: *Bull. OP*, I, 4. Desde ese momento y hasta su muerte, se dedicará en cuerpo y alma a la predicación y a la organización de su Orden por Francia y España. M.-H. Vicaire resume la intención de Domingo al fundar su Orden en proporcionar a la Iglesia: *a)* Un órgano de colaboración para la predicación ordinaria; *b)* Un instrumento de evangelización universal; *c)* Una comunidad cuya vida colaborase directamente a la proclamación del Evangelio; *d)* Un modo propio de predicación, desde la humildad evangélica.

[7] Santo Tomás mismo es quien, para defender este nuevo ministerio, alega el fruto producido en el pueblo cristiano por aquellos predicadores que reactualizaban la *apostolica vivendi forma*.

[8] El propio Tomás explica el objetivo de esa persecución en términos muy claros. Según los citados Maestros: «Entre los discípulos del Señor conocemos solamente dos órdenes,

Desde 1250, sobre todo, en forma de bromas, epigramas, canciones injuriosas, libelos difamatorios, etc., la tensión iba creciendo por momentos. So capa de oposición a los mendicantes en general, los ataques se dirigían contra Menores y Predicadores. Y estos últimos sobre todo eran designados y nombrados con toda claridad. Por lo que se refiere a los dominicos, y en concreto a Santo Tomás, a poco de su entrada en la Universidad de París como profesor (1252), atrajo enseguida a lo mejor de aquel ateneo, y este éxito no contribuyó precisamente a apaciguar el conflicto existente entre los Maestros seculares y los Maestros religiosos, que ya padecían el acoso enunciado antes. Según Tomás de Cantimpré, OP, los seculares se habían visto postergados en el aprecio de los estudiantes por la mayor dedicación de los mendicantes, cuya actividad doctrinal era un reproche continuo a la inercia de los seculares, y especialmente por la gran calidad de su enseñanza[9]. Tomás se vio envuelto en una terrible y larguísima polémica lanzada por Maestros seculares de dicha Universidad contra la Orden y sobre todo contra el mismo Tomás, en quien aquéllos veían, con razón, al más serio y temible adversario[10].

En lo más candente de la oposición, la Universidad entera estaba contra los religiosos. Antes que admitir a los religiosos hubiera preferido clausurar sus cursos, cerrar sus puertas y disolverse para escapar a las amenazas del papa contra los obstinados. Una polémica que estalló por asuntos a primera vista intrascendentes, con origen en la vida académica, fue poco a poco ahondando su fondo hasta discrepancias sustanciales.

## 3. Trasfondo doctrinal de una situación

Comprender el contenido de estos opúsculos y aquellas posturas con las que están en abierta contradicción hacen imprescindible conocer el subsuelo de la situación en la que la doctrina acerca de la Iglesia se sustentaba, es decir, ir un poco más allá de lo primario y más inmediato. Es frecuente narrar las sucesivas controversias presentando a sus protagonistas en grupos ideológicos arracimados en torno a un determinado tema, que es, a lo más, la causa inmediata de la polémica y que, sin despreciar su valor circunstancial, es la ganga. Pero siempre es posible, y sería necesario, ahondar un poco más para descubrir la veta auténtica, la mena. Ésta consiste en que la concepción de Iglesia de una y otra parte contendientes quedaba implicada, y que esta implicación afectaba a la Iglesia en todas las realidades que la constituyen.

---

a saber, el de los doce apóstoles y el de los setenta y dos discípulos. Por lo tanto hay que extirpar este tercer orden que nos es desconocido y que carece de fundamento... (y concluirán:) Por tanto, la Orden de unos religiosos que predican sin ser obispos, sucesores de los apóstoles, ni ser tampoco párrocos, sucesores de los setenta y dos discípulos, debe ser extirpada»: *Cont. impugn. relig.* c.4 p.A69 lín.69-78.

[9] Cf. *Bonum universale de apibus,* ed. G. Colvénère (Duaci 1627) II c.10 n.21ss.

[10] Cuando más tarde Guillermo de Saint-Amour aluda a Tomás, reservará para denominarle los apelativos más hirientes que se le ocurren. Le llamará «Pseudopraedicator», «vir regularis primarum cathedrarum amator», «cathedra magistralis amator». Le hizo todo el daño que pudo, por lo que fueron precisas repetidas órdenes de Alejandro IV (dic. 1254-mayo 1261) para que Santo Tomás pudiera acceder a la licencia, y otras más para ser admitido al grupo de los Maestros.

De forma muy resumida, casi esquemática, proponemos algunos puntos que van a converger en la situación, y cada uno de los cuales terminará convirtiéndose en punto de fricción y, andando el tiempo, de choque total:

El *ordo monasticus* previo a los mendicantes tenía una estructura interna que se compaginaba con la de una Iglesia universal entendida como comunión de Iglesias particulares. La noción de orden religiosa como la conocemos hoy, en cambio, va ligada históricamente a la afirmación del poder papal como autoridad coextensiva a la Iglesia universal en tanto que ésta es sociedad original, autónoma respecto a toda comunidad nacional o local. Esto se ha de decir sobre todo de las órdenes mendicantes del s. XIII, instituidas expresamente por la Santa Sede [11]. La Santa Sede encontró, en los mendicantes, una fuerza de carácter supra-local, supra-nacional, diríamos que en cierto modo supra-episcopal (como es lógico, todo esto con sus luces y sus sombras) [12].

Por otra parte, desde todos los puntos de vista (económico, político, social...), en el tiempo a que nos referimos va dándose una transformación desde el particularismo, el localismo, etc., hacia el asociacionismo y el centralismo organizativo. Todo lo cual iba dejando su impronta en el modo de ser y de sentirse Iglesia. Es bien sabido que antes de la reforma gregoriana los vínculos verdaderamente influyentes en la vida cristiana tenían que ver, sobre todo, con determinados santuarios, señores o superiores eclesiásticos. A partir de ella va creciendo el sentimiento de Iglesia como centro de comunión universal, en dependencia de un centro —la Iglesia romana— madre de todas las demás. Al decir esto no estamos ni siquiera insinuando que los seculares negasen el primado del papa; pero sí que su contenido y alcance no estaban determinados con precisión, y que había por consiguiente diversas ideas sobre tales cosas. El mismo Guillermo de Saint-Amour, por ejemplo, sin afirmar explícitamente la superioridad del concilio sobre el papa sí parecía contemplarlo como instancia normal para dirimir conflictos [13].

La traducción canónica de todo esto la encontramos en que, mientras en la legislación pre-gregoriana se comenzaba por cánones sobre «la

---

[11] Efectivamente, ni cluniacenses, cistercienses, premonstratenses o cartujos —que ya habían introducido la noción de organismo *(ordo cluniacensis...)* distinto del genérico *ordo monasticus* para significar globalmente a todos los profesos— presentaban esta característica.

[12] Se ha llegado a escribir que «lo que caracterizó a estas dos Órdenes [Menores y Predicadores] fue su sumisión absoluta al papado, del que vinieron a ser como una especie de cuerpo de guardia. Le ayudaron a dominar a los obispos y a los reyes y a perseguir la herejía. Como recompensa los papas les llenaron de privilegios, de los que estaban siempre ávidos, y les defendieron contra los seculares, que habían padecido la usurpación de sus derechos, pues los frailes oían confesiones y absolvían. Igualmente los protegieron contra la Universidad, indignada por su insumisión y arrogancia». El más cualificado y rotundo mentís a esta «sumisión absoluta», por lo que a los Predicadores se refiere, estaría en el hecho que provocó el reconocimiento, por parte de Luis II de Baviera, de los dominicos como «la Orden de la verdad».

[13] Dice Saint-Amour: «Posuimus res nostras et sociorum nostrorum nobis adhaerentium in protectione Romanae Ecclesiae ad concilium appelando». Y también: «Paratus essem super hiis subire definitionem ecclesiastici judicii, aut concilii provincialis, aut concilii generalis» *(Responsiones* n.42 y 37). Estas *Responsiones* son explicaciones que tiene que dar el de Saint-Amour ante una comisión cardenalicia a los *Articuli errorum* (textos y declaraciones de Guillermo) recogidos y denunciados por los Predicadores, primero al rey y luego al papa.

Iglesia o los obispos», en la posterior a la reforma se comenzará por una serie que trata «De potestate et primatu Apostolicae Sedis». La Iglesia romana es presentada como «caput et origo», «fons», «cardo», «fundamentum et basis», «mater et magistra», etc., de modo que la Iglesia deriva, en su organización social, del Papa.

Desde estos pasos previos, el de acceso a la teología está ya a las puertas. Dos conceptos decisivos para la eclesiología aportará el s. XIII, que son: el del papa como «Vicarius Christi» y el de «Plenitudo potestatis». Son nociones características de Inocencio III que inaugura el siglo. En sentido sacramental lo de «vicarii Christi» se aplicó a sacerdotes, reyes, etc.; jurídicamente, sólo al papa, y consiguientemente a la teología de la Iglesia, cuerpo de Cristo-cabeza.

La oposición de los seculares, tal como se manifiesta sobre todo al comienzo de tan larga disputa, y principalmente con Guillermo de Saint-Amour, es oposición a la novedad y a la movilidad, en aras y en nombre de un orden establecido que se consideraba firme, estable y fijado de una vez para siempre. Guillermo rechaza absolutamente toda forma nueva de lo que llamaríamos hoy pastoral o evangelización en la Iglesia, sencillamente por ser cosa distinta de las formas antiguas, instituidas firme y —cree él— divinamente, en los doce apóstoles (obispos) y los setenta y dos discípulos (sacerdotes con cura de almas)[14]. No admiten más orden eclesiástico que el que conlleva la *cura animarum*. [Los teólogos mendicantes parecen haber admitido la asimilación de los párrocos a los setenta y dos discípulos, con la condición de que esto no significase la subordinación de los apóstoles a los sacerdotes]. Los frailes eran, por tanto, intrusos que pretendían indebidamente trabajar en campo ajeno[15]. Es en esta tarea de servicio y adoctrinamiento de los fieles así como en el cuidado pastoral, donde la nueva forma de vida de los mendicantes se asimilaba a la función episcopal[16].

---

[14] Dice Saint-Amour en *De periculis:* «[... *Ab ecclesia recte eliguntur*] episcopi qui apostolis successerunt, et parochiales presbyteri, qui discipulis septuaginta duobus successerunt, et eorum loca tenent» (c.2). Ya en San Beda el Venerable († 735) se encuentra esta idea de «sucesión», en un texto que sería asumido por la *Glosa:* «Sicut duodecim apostolos formam episcoporum exhibere simul et praemonstrare nemo est qui dubitet, sic et hos septuagintaduos figuram praesbyterorum, id est secundi ordinis sacerdotum sciendum est»: *In Luc.* lib. III c.10: ML 92,461. Se puede ver la fórmula de la *Glosa Ordinaria* en ML 114,284. Es, por tanto, en nombre de esa «tradición» como Guillermo juzga «inverosímil que el papa cambie la jerarquía santísima instituida por Dios»: *De periculis* c.2.

[15] Escribirá Guillermo de Saint-Amour: «Qui non vadunt ad convertendos, sed potius ad conversos habentes proprios apostolos et proprios episcopos et sacerdotes, et ita gloriantur in plebibus alienis»: *De periculis*, c.14. En el mismo sentido, en una conferencia entre Maestros seculares y mendicantes: «Ecclesiasticus ordo penitus est confusus, quia multi mittunt falcem in messem alienam, ita ut iam monstrum dici possit. Sicut enim in corpore naturali contingit, quod monstrum dicitur cum membrum unum alterius officium habet, sic et in corpore spirituali, scilicet ecclesia, cum utique litterati fratres, videlicet Maiores et Minores, officium nobis generaliter commissum occupant, sed iniuste...»: *Chart. Univ. Paris.*, nº 539, p.539, t.II, p.8.

[16] Santo Domingo quería que sus predicadores hiciesen vida apostólica. Por ello asumen los consejos evangélicos y viven en comunidad, reactualizando así la comunidad formada en torno a Jesús; en pobreza, elegida también por razones ambientales (ver *supra* nota 6) de respuesta a los herejes; celosos de su razón de ser que es el ministerio de la predicación que requiere estudio y contemplación. Quiso predicadores para una predicación que, por derecho divino, corresponde entonces a los obispos: la predicación de un presbítero encomendada *(commissa)* por el episcopado. La historia borrascosa de la relación con los

Con estos datos, podemos suponer que la concepción de la Iglesia de los Maestros de París descansa en estos cinco principios: 1) Además de los fieles laicos, por institución divina en la Iglesia hay sólo dos órdenes, el de los obispos y el de los sacerdotes con cura de almas. 2) Instituidos y enviados estos dos últimos directamente por Cristo, han recibido inmediatamente de él y no del papa su jurisdicción pastoral. 3) Hay unos estatutos establecidos por los Santos Padres que ni siquiera el papa puede cambiar[17]. 4) El papa, cuya plenitud de potestad se reconoce, debe respetar este orden, sin interferir en él, por ejemplo, confiando misión, poder o privilegio alguno a los mendicantes[18]. 5) Desbordando la que sería su forma de expresión, podríamos decir que pensaban que la Iglesia universal era una comunión de iglesias locales, ordenadas a modo de corporaciones cada vez más amplias.

Una Iglesia, sin embargo, totalmente esclerosada en estratos jerárquicos. En la que aparecía en la zona superior, el papa, con plena potestad en su ámbito, pero, al mismo tiempo, confinado en él. Lo mismo ocurría con los obispos, que no deberían ejercer su autoridad más que en lo directamente diocesano. E igualmente la autoridad parroquial, también sería autónoma en su demarcación, con autonomía que toda otra autoridad tenía que respetar. Cuando el obispo instituía un párroco y le encomendaba el ministerio sacerdotal en la parroquia, se desentendía de todo lo parroquial y lo dejaba bajo la omnímoda autoridad del párroco. De donde, como consecuencia, este nivel que era el jerárquicamente ínfimo, venía a resultar ser el prácticamente más importante; ya que, siendo la manifestación religiosa concreta la que se conecta con la parroquia, resultaba que sin contar con el párroco nada podían, en aquella situación, ni el obispo ni el mismo papa[19].

Esta visión de las cosas contradecía totalmente la visión de Tomás. Toda la teología de la predicación y del ministerio pastoral está basada, para Santo Tomás, en la idea de misión, que a su vez, ha de entenderse en la síntesis tomista de la *Sacra Doctrina,* como comunicación de la verdad de Dios, desde Dios mismo, a través de la actividad humana. Urgía una pastoral eficaz a la altura del fervor popular que la propuesta del evangelio lograba. Se trataba de la posibilidad de que los religio-

---

Maestros de París, y el protagonismo de Tomás en ella, no puede ser más clara y clarificadora. El resultado es un presbiterado liberado, itinerante, totalmente al servicio de la Iglesia.

[17] Cf. *Cont. impugn. relig.* c.4 p.A73 lín.365ss. Una expresión cumbre. «Algunos [...] llegan a decir: Los obispos no pueden comisionar a los religiosos [...] no sólo por motivo de la condición de los mismos, sino también porque los obispos carecen de poder para comisionar a los religiosos sin la aceptación del párroco. Y algo más pernicioso aún: niegan que esto mismo pueda serles otorgado por privilegio de la sede apostólica»: ibíd., lín.377-385.

[18] L. Halphen fundamenta la animosidad de la Universidad de París —pese a ser institución pontificia desde 1215— y de un gran número de obispos franceses contra los mendicantes en el hecho de ser considerados agentes de la política papal en asuntos tanto universitarios como de renovación eclesial: «Les universités du XIII[e] siècle»: *Revue historique* 1 (1930) 217-238; 2 (1930) 1-15.

[19] En esta concepción compartimentada de la Iglesia se hace presente una cierta interpretación de los textos del Pseudo-Dionisio. Aceptado como autoridad, en principio por todos, se hacen interpretaciones diversas. No nos detenemos ahora en estas explicaciones que nos retendrían en exceso. Digámoslo, sin embargo, para no desproveer a las posturas seculares de algún fundamento teológico.

sos recibieran, porque se les encomendase *(commissio),* una tarea, una potestad *(potestas).* Posibilidad absolutamente negada por los Maestros seculares, para quienes la noción misma de Órdenes apostólicas era contradictoria.

Para los Maestros de París, por tanto, el principio eclesiológico era la autoridad pastoral de un sacerdote sobre un territorio determinado; cada grupo orgánico había de tener su propio pastor. Sobre este escenario, con enormes resistencias, terminaría imponiéndose el hecho del ministerio de los mendicantes. Para éstos es la evangelización la que requiere estructuras nuevas[20]. La Iglesia ha de ser misionera, proclamar y llevar la salvación, no sólo en lugares lejanos, entre los paganos, sino también entre cristianos, mediante una actividad —más intensa y nueva— de predicación, llamada a la conversión y a la celebración del sacramento de la penitencia. Nada que ver con una actividad apostólica fundada en un principio de circunscripción a un lugar, sino en uno de poder pastoral supraterritorial.

Sería ingenuo no ver, además, el aspecto de pugna de poderes que se hacía presente en el asunto. Escamotear este punto de vista de las querellas a que nos estamos refiriendo podría mantenerlas en una esfera un tanto exclusivamente «espiritual» o «angelical», pero poco realista. La cuestión de fondo es estrictamente eclesiológica, y precisamente en el terreno del poder. Los mendicantes eran conscientes de que era por mandato papal como podían ejercer el derecho a predicar y oír confesiones independientemente del ordinario del lugar. En ello, por lo que se refiere al tormentoso asunto de las disputas universitarias, la jerarquía francesa rebasaba la cuestión meramente académica de la enseñanza y acusaba lo que entendía como una cierta interferencia de la Sede Apostólica. Guillermo de Saint-Amour venía a ser, pues, de un golpe y a un mismo tiempo, no sólo gestor de la Universidad y sus derechos, y representante del *consortium Magistrorum,* es verdad, sino también exponente de la concepción de Iglesia y portavoz de los obispos, que se pudieran sentir lesionados. Es preciso captar que, de no haber sido toda una concepción eclesiológica lo que constituía el núcleo del debate, jamás se habría llegado en éste a tales extremos, incomprensibles en cualquier otra hipótesis. La batalla y la victoria de Santo Tomás no fueron, pues, sólo suyas o de su Orden, sino de la Iglesia.

## 4. Más allá de la polémica: Carácter general de estos opúsculos

En Santo Tomás está ausente toda visión capillista o parcial, de modo que su defensa es general, para todo modo de vida consagrada, y en pers-

[20] La tesis recurrente de Michel-Marie Dufeil es el fixismo teológico de Guillermo de Saint-Amour y de los seculares en general, frente al sentido de la historia de Tomás. Defenderá, en efecto, Santo Tomás que «no hay obra de misericordia para cuya realización no pueda ser instituida una orden religiosa, *aunque de hecho aún no haya sido instituida*»: *Contra impugnantes* c.1 p.A54 lín.66-68. Ver M.-M. DUFEIL, «Évolution ou fixité des institutions ecclésiales: une controverse universitaire. L'édition critique de trois oeuvres polémiques de saint Thomas d'Aquin»: *Revue des sc. philos. et théol.* 55 (1971) 464-479; ID., *Saint Thomas et l'histoire* (Aix-en-Provence 1991); J. D. DAWSON, «William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition»: *Mediaeval Studies* 49 (1978) 223-238.

pectiva sencillamente cristiana y eclesial. Si en algún momento podemos detectar su circunscripción a la vida de los Predicadores, es por identificación con las tareas de éstos: ministerio de predicar, oír confesiones, cultivar el estudio para una predicación itinerante, y a las demás tareas pertenecientes a la salvación de las almas[21]. El hablar *semper formaliter* de Tomás le lleva, en este campo, a no citar nunca de forma exclusiva a su Orden[22], y a no citar a Santo Domingo[23]. Como dueño de sí mismo, no citará por sus nombres a lo largo de las controversias ni a sus adversarios ni sus obras. Es esta misma grandeza espiritual e intelectual la que hará que siempre sus refutaciones vayan mucho más allá del estricto campo en que se mueven sus contradictores, porque efectivamente rebasa sus puntos de vista, y por lo que su doctrina, motivada y provocada es verdad, como vemos, por determinados ingredientes históricos muy circunstanciales, retenga algo de supra-temporal y de válido para siempre.

Analizar la obra de Santo Tomás como polemista hace ver que nunca procede a partir de posturas de escuela o de mero afán corporativo, sino de cuestiones de principio y de convicciones vividas. Por muy lejos que queden Guillermo de Saint-Amour, Gerardo d'Abbeville y todos los gerardinos, las respuestas a sus ataques dadas por Santo Tomás, insistamos en ello, tienen siempre un alcance enormemente más amplio.

## 5. ... pero no al margen de la polémica. Un Tomás de Aquino insólito

Sin contradecir lo que acabamos de apuntar, se nos impone reconocer que encontramos en el Tomás de los escritos de controversia y en las cuestiones quodlibetales un personaje inusual para quien no le «conozca» más que en las exposiciones sistemáticas de los grandes tratados o de las *Sumas*. En buena medida se pueden descubrir las reacciones, profundamente humanas, de quien había sido tocado en algo tan querido como el tema de la vocación, por la que tanto luchó desde su juventud. Además, por encima de lo estrictamente personal, se muestra especialmente sensible y «sentido» ante todo procedimiento artero, torcido, innoble, en la polémica.

---

[21] Cf. *Summa* 2-2 q.188 a.4ss; reconozcamos que en el momento en que nació la Orden de Predicadores se comprende que el estudio constituyera un asunto básico, dadas las carencias que trataba de remediar. Al escribir en 2-2 q.188 a.5 sobre «si es necesario fundar una Orden dedicada al estudio», podemos estar seguros de que, aunque emplee el plural o el indeterminado, cuando él escribía, Orden fundada para el estudio era sólo la suya. Ver, para la pobreza, q.187, a.3. Cf. Ulrich HORST, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts* Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 1 (Berlín 1992) 35-46; M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323* (Londres 1961).

[22] En otros terrenos, poquísimas excepciones: *Summa* 2-2 q.186 a.9 ad 1m; *Quodl. I*, q.9 a.1 c. Equivalentemente, en *Cont. impugn. relig.* c.4 p.A79 lín.944.

[23] Nunca en textos especulativos. Única excepción, sermón *Homo quidam erat dives, qui habebat villicum:* «Hay intermediarios entre los hombres y los ángeles, que están por encima de los hombres, y que los presiden... Del mismo modo, suscitó gloriosos ministros, como los bienaventurados Domingo y Francisco, que administraron la salvación de los hombres, y cuyo esfuerzo espiritual se ordenó a esto precisamente: a llevar a los hombres a la salvación»: J.-B. RAULX (ed.), *Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici Sermones et Opuscula Concionatoria,* II (Barri-Ducis, París-Friburgo SU 1880) 364.

Declararse sorprendido, manifestarse impaciente, indignado, expresarse con ironías, calificativos duros, juicios de intenciones para con los adversarios, propuestas retadoras a los mismos...: de todo esto puede el lector encontrar algunas muestras en estas obras de Santo Tomás. Veamos algunos ejemplos: «Coordinando todos estos datos, llegan a la conclusión siguiente: Queda claro que los mensajeros del Anticristo *(nuntii Antichristi)* han de ser cristianos buenos en apariencia, dedicados al estudio, famosos por los consejos que dan, religiosos obligados a la práctica de los consejos»[24]. «Surgen otra vez en Francia nuevos Vigilancios *(novi Vigilantii)* que, astutamente y de varios modos *(multipliciter et astute),* apartan a los hombres de la observancia de los consejos»[25]. «Si se dicen cosas en contrario que carecen de peso *[quae aliquod pondus non habent],* despréciense, porque no conviene estar siempre respondiendo lo mismo. Pero si alguien quisiera decir lo contrario, que escriba lo que dice, para que los demás capaces de entenderlo puedan juzgar si enseña la verdad»[26]. «Si alguien quiere contradecir (lo que me ha parecido oportuno escribir contra la errónea y pestilente doctrina *[contra erroneam et pestiferam doctrinam]* de quienes apartan a los hombres de entrar en religión), que no chismorree ante niños *(non coram pueris garriat),* sino que escriba y publique su escrito para que pueda ser juzgado por personas inteligentes, capaces de discernir qué hay de verdadero y para que lo falso sea refutado *[quod erroneum est... confutetur]* por la autoridad de la verdad»[27] . «Algunos, amigos de contiendas *(contentioni studentes),* se empeñan en oscurecer la verdad *(veritatem obnubilare conantur)»*[28]. «Pero en esto mienten de lleno *(plane mentiuntur)»*[29]. «Piensan que pueden eludir todo esto con la ridícula tergiversación *(derisibile quadam tergiversatione)* que hacen»[30]. «Si alguien quiere escribir contra esto, será cosa para mí muy agradable *(mihi acceptissimum).* Pues de ningún otro modo se expone la verdad y se rechaza la falsedad *(falsitas confutatur)* mejor que resistiendo a quienes contradicen»[31]. «Ahora, después que... han sido rechazadas las difamaciones de hombres perversos *(malignorum detractationibus repressis)...* Habría lugar a decir otras muchas cosas, replicando a los susodichos calumniadores *(praedictos detractores).* Sea Dios quien los juzgue, puesto que su perversidad *(eorum nequitia)* se pone de manifiesto con las cosas que, salidas de su corazón, han propalado perversísimamente *(nequissime protulerunt)...»*[32]. «Esto tiene una evidentísima muestra en los frutos. En efecto, gracias al establecimiento de dichas órdenes vemos que en muchas partes ha sido extirpada la deformidad herética; grupos de infieles han sido atraídos a la fe; a través del mundo entero muchos han

[24] *Cont. impugn. relig.* c.25 p.A164 lín.167-171.
[25] *Cont. retrahent.* c.1 p.C40 lín.74-76.
[26] *Quodl. IV* q.12 a.1[23], Leon. XXV/2 p.348 lín.271-276. En el texto de San Agustín citado en este lugar, se encuentran expresiones como «insensatos extravíos», «ceguera», «terquísima obstinación», «andan a tientas y a ciegas», «infatigablemente vacíos»..., asumidas, en cierto modo, por Santo Tomás para caracterizar también a sus contradictores.
[27] Final de *Cont. retrahent.* p.C74 lín.167-171.
[28] Comienzo de *responsio,* de *De ing. puer. (Quodl. IV* q.12 a.1 [23]), Leon. XXV/2 p.348 lín.149-150.
[29] *Cont. impugn. relig.* c.24 p.A162 lín.238: «Como séptima señal...».
[30] *Cont. retrahent.* c.9 p.C55 lín.94s.
[31] *De perfec. spirit. vitae* c.30 p.B111 lín.99-102: final.
[32] *Cont. impugn. relig.* epil. p.A166, lín.6-10: epílogo.

sido instruidos en la ley de Dios; un incontable número ha abrazado el estado de penitencia. Ante esto, si alguien faltando a la verdad *(si quis... mentiatur)* considera inútil la institución de una tal orden, queda convicto de pecar contra el Espíritu Santo *(manifeste convinci possit... in Spiritum Sanctum peccare)* por la envidia *(invidus)* que tiene de la gracia que así fructifica»[33]. Es suficiente todo esto, aunque podría ampliarse mucho, para ver y convencerse de que en Tomás había algo más que el plácido intelectual, pícnico y bonachón, que se ha solido representar.

Bien es verdad que de la refriega tampoco la radical ortodoxia de fray Tomás salió muy bien parada. Fue tachado, entre otras muchas cosas, de hereje, precursor del Anticristo, seguidor de Pelagio, de Joviniano, de Berengario, e incluso de los veterotestamentarios Coré, Datán y Abirón (cf. Núm 16).

Digamos una palabra de auto-interpretación o auto-exculpación sobre Tomás polemista. Tenemos la suerte de contar con su propio punto de vista acerca de lo que entendía como postura a adoptar por un religioso[34], porque alguien tuvo la buena idea de preguntar exactamente eso en la sesión de Adviento de 1271: «¿deben los religiosos tolerar pacientemente las injurias que se les hacen?», se pregunta en la introducción de la cuestión. Al abordarla, enuncia: «Parece que los religiosos no deben tolerar a sus impugnadores»[35]. Interesante asunto, pues nos permite conocer los principios que le guían en su actitud e intervenciones a lo largo de estos años tan agitados. En pocas palabras, Santo Tomás distinguirá, para el religioso, entre los ataques estrictamente personales, y aquellos en los que queden comprometidos su estado, su concepción de la vida cristiana y la enseñanza de la Iglesia sobre la doctrina. Santo Tomás propone para ambos casos el ejemplo tomado de Cristo[36]. En el primero de ellos, se debe estar preparado para sufrir con toda paciencia. En el segundo, cuando es, en último término, Dios el calumniado y atacado, no se ha de tolerar nada, sino resistir tanto como sea posible.

Añadamos, por fin, que de lo más lacerante para la privilegiada inteligencia de Santo Tomás es descubrir en sus oponentes, a lo largo de las controversias, la perversa intención de difamar, y la frivolidad y vacuidad de los argumentos[37].

## 6. Valoración comparativa: singularidad de los tratados de controversia

No obstante lo dicho con carácter general acerca de estos escritos, hay que afirmar también lo que tienen de peculiar en consonancia con

---

[33] *Cont. impugn. relig.* c.4 p.A79 lín.930-939.

[34] Ya abordado más abstractamente en un capítulo de *Cont. impugn. relig.* al rebatir que los religiosos no deben resistir a sus detractores: c.14 p.A140-142.

[35] *Quodl. V* q.13 a.1: Leon. XXV/2 p.392. Podrá verse, al comparar los textos, que ni la doctrina ni la actitud cambió de la primera a la segunda época de su estancia en París.

[36] Tanto en este concreto caso como en todo lo referente a la vida religiosa, el evangelismo de Santo Tomás no tiene nada de teórico, sino que está radicado en Cristo. Es tema recurrente, a cada paso, el de su ejemplaridad. En la *Suma*, en contexto, por tanto no polémico, propone un principio fielmente seguido: «Omnis Christi actio est nobis instructio» *(Summa* 3 q.40 a.1 ad 1m).

[37] «Ea quae ad religiosorum infamiam proferunt nequiter proponunt»; «ea quibus religiosos opprimere nituntur frivola et nulla esse»: *Cont. impugn. relig.* prol. p.A53 lín.152-155.

el momento, las circunstancias y el objetivo que Santo Tomás se propone en cada uno de ellos. Globalmente, su propósito es contribuir a disipar los errores que en aquel momento ofuscan los espíritus acerca de las órdenes religiosas, su razón de ser, su legitimidad y su valor. Y, consiguientemente, defender su derecho a existir, a desarrollarse y a ejercer su ministerio. Pero el método en cada tratado es muy definido, y diverso de los otros.

En *Contra impugnantes,* ante la abrumadora cantidad de ataques que caen incesantemente sobre las órdenes religiosas, Santo Tomás hace acopio de todas las críticas, sin omisión alguna, y de todos los argumentos, fuesen o no válidos o de peso[38]. Lo que pretende es proyectar luz entre tanta niebla o tiniebla. El solo intento parece algo próximo a lo sobrehumano por el cúmulo, y lo enmarañado y confuso, de los «razonamientos». Sólo el hecho de haber logrado poner orden en aquel panorama acredita a Tomás como sabio. Entra en el campo del adversario, toma sus mismas armas y responde en el mismo terreno.

En *De perfectione,* procede (siempre refutando objeciones y haciendo tarea de defensa, es claro) haciendo, ante todo, una exposición muy objetiva, sencilla e irrefutable. También, que se desprendan conclusiones luminosas y convincentes de la genuina noción de perfección. Se orienta, sobre todo, a recordar la inmutable doctrina sobre la perfección cristiana, a exponerla con claridad, de modo lógico, y a conducir a sus lectores desde los principios indiscutibles hasta las conclusiones prácticas. Muy importante lo que dirá sobre la perfección episcopal, a cuyo propósito traerá fundamentos eclesiológicos decisivos.

En *Contra retrahentes,* por fin, imprime en la refutación de los argumentos opuestos una orientación peculiar hacia el desenmascaramiento de los motivos y las verdaderas intenciones que se esconden tras la aparente defensa de los derechos de Dios y de la Iglesia. Que no son otros, por cierto, que arruinar la vida de los mendicantes, desprestigiar sus tareas y poner en duda su ministerio, para aniquilar la convocatoria de nuevas vocaciones y evitar una temida afluencia de ellas. Las respuestas son claras y desenfadadas: los mendicantes tienen derecho a reclutar nuevos miembros, y éstos a emitir votos, y a llevar una vida pobre, a ejemplo de Cristo y siguiendo sus consejos.

Otro ámbito de comparación lo proporciona la que se puede hacer entre estos opúsculos y la *Suma de Teología.* Aun cuando casi todos los contenidos teológicos vengan a incidir en esta magna obra, el tratamiento de los diversos temas es muy distinto, y no debemos olvidar el carácter polémico de aquéllos, cuyo contenido y objeciones se llevan a la *Suma.* En el equilibrio dominicano de Santo Tomás, la contemplación y presentación de la verdad no podían anular, y no anularon, la persona. Oportunamente hemos hecho notar, poco ha, algunas expresiones de Santo Tomás, francamente insólitas.

---

[38] La enorme cantidad de argumentos de c.4 de *Cont. impugn.* puede ser un buen ejemplo.

## 7. Cronología de principales hechos y escritos

Es la siguiente, que proponemos en un breve cuadro. Hemos de comenzar reconociendo que es muy difícil hacer la reconstrucción detallada de la secuencia de acontecimientos relativos a esta época[39] que ahora nos interesa a partir de la documentación conservada, ante todo porque hay algunos vacíos, como la mayor parte de los sermones universitarios de este período, a los que sin duda se alude[40]. Pero para ayudar a su lectura y para evitar falsas interpretaciones es preciso conocer el punto de vista y el objetivo con los que Santo Tomás concibió, en cada caso, estos opúsculos, qué quiso incluir y qué quiso omitir. Para precisar tales perspectivas se requiere conocer cuáles fueron el momento y las circunstancias del nacimiento de cada uno.

Nos ceñimos sobre todo a la presencia de los dominicos en la Universidad de París y a lo que interesa en orden a situar los opúsculos de Santo Tomás[41]. Advertimos de que en el cuadro adjunto, *a)* hacemos preceder de asterisco *los hechos;* y *b)* respecto a los *escritos* hacemos referencia a cuatro datos, a saber, la fecha, autor de cada uno de los escritos, título de éstos y (puesto que son de controversia) nombre del personaje u obra adversarios:

| *Fecha* | *Autor y obra*[42] | *Contra* |
|---|---|---|
| **1231** | *Dos dominicos con cátedra en la Universidad de París. | |
| 1244 *abr* | *Tomás recibe el hábito de Fraile Predicador. | |
| 1245-48 | *Tomás, en París: novicio y estudios privados. | |
| 1250 *feb* | Guillermo de Saint-Amour, Maestro regente en la Universidad. | |
| 1252-56 | *Tomás, Bachiller sentenciario en París. | |
| | **1.ª fase (1252-1255): Conflicto sobre presencia de los Mendicantes en la Universidad** | |
| 1252 *feb, 2* | *Nuevos estatutos de la Universidad contra los regulares (sólo una cátedra cada Orden). | |
| 1253 *enero* | *Consulta sobre poderes de los regulares, por el canciller Aymeric. | |
| *marzo* | *Pelea estudiantes-policía. Se decreta la huelga por la Univ. Los 3 regulares siguen sus cursos. | |
| *abril* | *Nuevos estatutos, más duros, contra los mendicantes. | |
| | *Los dominicos apelan al regente y al papa Inocencio IV. | |

[39] Ver lo que diremos más adelante a este propósito: p.853, § Aunque ya...

[40] Un buen e interesante ejemplo de investigación para establecer esa reconstrucción en hechos que aquí nos atañen puede verse en A. SANCHÍS, OP, «Escritos espirituales de santo Tomás. 1269-1272»: *Teología Espiritual* 6 (1962) 277-315.

[41] Seguimos las cronologías que proponen acerca de estos opúsculos Glorieux, Mandonnet, Sanchís, Congar, Weisheipl y la Edición Leonina, tratando de armonizarlas y optando por la que, en las discrepancias, nos parece mejor fundada.

[42] Indicamos en negrita sólo las obras de Santo Tomás incluidas en esta sección del presente tomo.

| *Fecha* | *Autor y obra* | *Contra* |
|---|---|---|
| | *Se reanudan las clases, después de siete semanas de huelga. | |
| *mayo* | *Edicto de separación (excomunión) de los seculares contra los regulares. | |
| *agosto, 26* | *El papa convoca una reunión de la Universidad en Roma. | |
| *sept-oct* | *Rebelión de los dominicos contra la Universidad. | |

**2.ª fase (1254-1266): Conflicto sobre legitimidad del ministerio de los religiosos**

| | | |
|---|---|---|
| 1254 *inicio* | Gerardo de Borgo San Domnino, *Introductorius*[43]. Guillermo de Saint-Amour, *Liber de Antichristo*[44] *Introductorius.* | |
| *mar-jun* | *Seculares a Roma, contra regulares. Cambia la actitud de Inocencio IV. | |
| *nov, 21* | *Bula *Etsi animarum*, contra los mendicantes, de Inocencio IV. | |
| *dic, 7* | *Muerte de Inocencio IV. | |
| *dic, 15* | *Elección de Alejandro IV (Reinaldo de' Conti di Segni, cardenal protector de OFM). | |
| *dic, 22* | *Bula *Nec insolitum*; casa *Etsi animarum*; privilegios para actividades de los mendicantes. | |
| 1255-56 | *Los mendicantes han de dar clase protegidos por arqueros reales. | |
| 1256 *marzo* | Guillermo de Saint-Amour, *De periculis.* | Mendicantes |
| *abr-may* | *Tomás, *principium*, o sea, *licentia docendi* y doctorado. | |
| *verano* | Buenaventura, *De perfectione evangelica.* | Guillermo de S.-Amour |
| *jul-sept* | Tomás d'York, *Manus quae...*[45] | Guillermo de S.-Amour |
| *sept-jul 59* | *Tomás, Maestro regente de teología en París. | |
| *sept-nov* | Tomás de Aquino, ***Contra impugnantes.*** | *De periculis* |
| *oct, 5* | *Condenación del *De periculis*; prohibición a Guillermo de volver a cátedra y a París. | |
| 1259-68 *nov* | *Tomás, residencia en Italia: Nápoles 59-61; Orvieto 61-65; Roma 65-67; Viterbo 67-68 | |

[43] El *Introductorius in evangelium aeternum* es entusiasta de Joaquín de Fiore y su doctrina de las tres edades del mundo. La tercera, según él, comenzaría hacia 1260. Durante algún tiempo, la acusación hecha a los dominicos de abandonar el evangelio de Jesucristo, determinó el que fuese tenido por autor algún dominico. Identificado, por fin, se trataba del franciscano Gerardo di Borgo San Domnino.

[44] *Liber de Antichristo et eius ministris,* directamente contra Fiore, con referencia a pseudopredicadores y pseudoprofetas, o sea, los mendicantes.

[45] *Manus quae contra Omnipotentem tenditur,* tratado en que se afirma: «Status... nihil omnino retinentium sit perfectior omni statu qui aliquod temporale retinuit».

| *Fecha* | *Autor y obra* | *Contra* |
|---|---|---|
| **1266** | Guillermo de Saint-Amour, *Collationes catholicae*[46]. | Mendicantes |
| | *Guillermo envía su *Collationes* al papa. | |
| | *Comienza Tomás la *Summa Theologiae*. | |
| **1267** *feb, 28* | *Clemente IV renueva los privilegios de los mendicantes. | |
| **1268** *nov* | *Tomás, de Viterbo a París. | |
| *nov, 29* | *Muere Clemente IV. | |

**3.ª fase (1268-1271): Conflicto sobre la perfección de pastores y religiosos, y sobre la entrada de niños en la vida religiosa**

| | | |
|---|---|---|
| *diciembre* | Gerardo d'Abbeville, *Quodlibet* de Navidad. | *Manus quae...* (d'York) |
| *diciembre, 31* | Gerardo d'Abbeville, *Sermón* 'postquam consummati'. | *Manus quae...* (d'York) |
| **1269-72** *abr* | *Tomás, segunda regencia en París. | |
| **1269** *marzo* (inicio) | Gerardo d'Abbeville, *Quodl. III*, 5-6[47]. | *Manus quae...* (d'York) |
| | Tomás de Aquino, *Quodl. I*, 14[48]. | |
| *verano* | Gerardo d'Abbeville, *Contra adversarium*[49]. | *Manus quae...* |
| *nov-dic* | Tomás de Aquino, ***De perfectione* (c.23).** | *Contra adversarium* |
| *Navidad* | Gerardo d'Abbeville, *Quodl. XIV*, 1[50]. | *De perfectione* |
| **1270** *enero* | Tomás de Aquino, ***De perfectione* (c.24-30).** | *Quodl. XIV* |
| | Juan Peckham, *De pueris oblatis*. | |
| *abril* | Tomás de Aquino, *Quodl. III*, 11,12,17[51]. | |
| *abr-jun* | Nicolás de Lisieux, *De perfect. et excellentia...*[52]. | *De perfectione* |
| *julio* | Gerardo d'Abbeville, *Liber apologeticus*. | |

[46] *Collationes catholicae et canonicae Scripturae ad defensionem Ecclesiasticae Hierarchiae et ad instructionem et praeparationem simplicium fidelium Christi contra pericula inminentia Ecclesiae generalis per Hypocritas, Pseudopraedicatores et Penetrantes domos et Otiosos et Curiosos et Gyrovagos.*

[47] 5: «Si la administración de bienes comunes de la Iglesia mengua en los prelados la excelencia de la perfección»; 6: «Si tener y administrar los bienes comunes de la Iglesia facilita a los prelados la perfección de su estado y la gestión del oficio».

[48] «Si el que se dedica a la salvación de las almas peca ocupando su tiempo con el estudio», en cuyo ad 2m habla de la pobreza y de la castidad como «quaedam perfectionis instrumenta».

[49] *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum*, auténtico intento de destrozar el tratado de Thomas d'York, en el que Gerardo d'Abbeville se propone rebatir el valor de la pobreza en la perfección cristiana. Escrito doce años antes, aprovecha la sede vacante, tras la condenación del *De periculis*.

[50] Del que la q.1 es: «Quaestio est qui sunt prelati qui sunt in statu perfectiori religiosis».

[51] c.11: ¿Es lícito inducir a los jóvenes a la religión bajo voto o juramento?; c.12: ¿Tienen que entrar en religión los que se han obligado con voto o juramento?; c.17: ¿Los párrocos están en mayor perfección que los religiosos? Es, pues, claro que cuando vuelva a tratar el tema del ingreso en la vida religiosa en el *Quodlibeto IV*, el tema ya había sido expuesto por él.

[52] *De perfectione et excellentia status clericorum*, con referencias continuas a los capítulos de Santo Tomás.

| *Fecha* | *Autor y obra* | *Contra* |
|---|---|---|
| 1271 *enero* | Nicolás de Lisieux, *De ordine praeceptorum...*[53]. | |
| *febrero* | Nicolás de Lisieux, *Responsiones*[54]. | Juan Peckham y Tomás |
| *fin de febr* | Tomás de Aquino, **Quodl. IV:** ***De ingressu*** ***(Q.IV,* 23-24).** | Gerardo y Nicolás |
| *entre Cuar. y Nav.* | Tomás de Aquino, ***Contra retrahentes.*** | Gerardo y gerardinos |
| *diciembre* | Tomás de Aquino, *Quodl. V.* | |

## 8. El *De periculis,* de Guillermo de Saint-Amour

El intento de dichos Maestros era muy claro y radical: La Orden de Frailes Predicadores debía desaparecer. Desde febrero de 1252 la Universidad estaba decidida a arrebatar a los dominicos una de las dos cátedras que ocupaban. En abril de 1253, los seculares decretan, con ocasión de una huelga, impedir el magisterio a quien no jurase fidelidad al reglamento corporativo. Los mendicantes se opusieron. Los dominicos recurren ante todo a la ayuda de Dios, haciéndose oraciones públicas en las iglesias de la Orden; después, viendo en peligro sus cátedras y entorpecido su ministerio, apelan al papa. El que lo era en aquel momento, Inocencio IV (jun. 1243-dic. 1254), al que tanto unos como otros invocaban, hace acudir a Roma para informarle a cuatro Maestros seculares, entre los que se encuentra Guillermo de Saint-Amour, canónigo de Beauvais y doctor en París, que odiaba a los religiosos. Valiéndose de intrigas en la curia, logra, de mayo a noviembre de 1254, que el papa tome una serie de medidas desfavorables a los mendicantes, hasta llegar a la supresión total de los privilegios de los religiosos (bula *Etsi animarum).* Inocencio IV muere el 7 de diciembre de ese mismo año, y el día 22 del mismo mes su sucesor Alejandro IV, en su bula *Nec insolitum,* anula la de su antecesor, y poco después exige la reintegración de los Maestros dominicos. Irritado por el fracaso de sus manejos, Guillermo publica, en marzo-abril de 1256, su célebre panfleto *De periculis*, al que nos referiremos enseguida.

La penetración universitaria de los Predicadores chocó bien pronto, como hemos visto, con la dura oposición de los Maestros seculares, empujados por algunos de los motivos que hemos expuesto a exigir la ejecución integral de sus reglamentos, que podían suponer comprometidos. Para defenderlos con mayor seguridad, Guillermo de Saint-Amour pretendía la supresión de los mendicantes, cuyo género de vida era, en su opinión, contrario a la moral y a la religión. Denunciaba en ellos que bajo una apariencia de ciencia, de piedad y de renuncia al mundo, una pléyade de falsos profetas amenazaba a la Iglesia. Se añadían las predi-

[53] *De ordine praeceptorum ad consilia.*

[54] *Responsio ad quaestionem fratris Johannes de Pescant de Ordine Fratrum Minorum et Responsio ad quaestionem fratris Thomae de Aquino de Ordine Fratrum Praedicatorum,* según los manuscritos. De Tomás, intenta refutar el *Contra retrahentes.*

caciones del propio Guillermo, no menos virulentas y en este mismo sentido. Hay que reconocer que los objetivos de los ataques de Guillermo estaban bien elegidos. Si los Predicadores tenían como misión proponer a todos las verdades evangélicas que contemplaban y de las que vivían, se trataba de impedírselo fuese como fuese; es decir, aniquilar su razón de ser, haciendo a la Orden inútil. Así, apartarlos del estudio, haciendo su enseñanza imposible, restringir al máximo sus derechos, conceder lo más una cátedra en la Universidad, negándoles los privilegios de otros Maestros, rechazando su participación en el grupo de los seculares. Se intentaba igualmente expulsarlos de cualquiera otra de sus actividades: la predicación, la confesión, etc., hacerles materialmente inasequible la docencia o el apostolado obligándolos a trabajar manualmente, emprenderla contra la renuncia a poseer en que se fundaba tal forma de vida, declararla contraria a la ley de Dios, ilícita y sin derecho a vivir de las limosnas de los demás.

Un primer éxito de todas estas medidas se pretendía que fuese el decrecimiento del número de vocaciones que surgían, y para ello colapsar el ingreso en la vida religiosa por cuantos medios se pudieran instrumentar. Por otra parte, todo procedimiento sería válido con tal de que provocase este rechazo: la denuncia de las faltas de los Predicadores, señalar las torcidas intenciones que se ocultaban bajo apariencia de virtud, humildad y celo apostólico, acusar sus excesos de vanagloria, dureza, etc.

Si nos hemos detenido un poco en esta descripción ha sido porque ella contiene tanto la línea argumental de Saint-Amour en su escrito como la del opúsculo de Santo Tomás en su contraataque, sobre todo a partir del capítulo octavo. La desaparición de los mendicantes era, en efecto, la tesis del panfleto *De periculis novissimorum temporum*[55], que el papa Alejandro IV condenó (5 oct. 1256: bula *Romanus Pontifex*[56]). Tras la condenación, Guillermo sería depuesto de su cátedra.

---

[55] Citado y conocido corrientemente como *De periculis*, el título completo, según la bula de condenación, sería *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*.

[56] Dz-Sch (1963) n. 840 a 844. Cf. *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1963) n. 458-459. Es ilustrativa y muy elocuente la lectura de la fórmula de condenación: «*[El Libelo de Guillermo]* cuidadosamente leído y madura y rigurosamente examinado, se nos ha hecho relación de su contenido. En él hallamos manifiestamente que se contienen cosas perversas y reprobables, contra la potestad y autoridad del Romano Pontífice y sus hermanos en el episcopado y algunas contra aquellos que mendigan por Dios bajo estrechísima pobreza, venciendo con su voluntaria indigencia al mundo con sus riquezas; otras contra los que, animados de ardiente celo por la salvación de las almas y procurándola por los sagrados estudios, logran en la Iglesia de Dios muchos provechos espirituales y hacen allí mucho fruto; algunas también contra el saludable estado de los religiosos, pobres o mendicantes, como son nuestros amados hijos los frailes Predicadores y los Menores, los cuales con vigor de espíritu, abandonado el siglo con sus riquezas, suspiran con toda su intención por la sola Patria celeste; y por el estilo otras muchas cosas inconvenientes dignas de eterna confutación y confusión.

Porque también dicho libelo era semillero de gran escándalo y materia de mucha turbación, y hacía daño a las almas, pues retraía de la devoción acostumbrada y de la ordinaria largueza en las limosnas y de la conversión e ingreso de los fieles en religión: Nos hemos juzgado con autoridad apostólica, con el consejo de nuestros hermanos, que dicho libro que comienza así: "He aquí que quienes vean gritarán afuera" y por su título se llama "Breve tratado sobre los peligros de los últimos tiempos", ha de ser reprobado y para siempre condenado por inicuo, criminal y execrable; y las instituciones y enseñanzas en él dadas, tenidas por perversas, falsas e ilícitas...».

El tratado se presenta como una advertencia que hace el maestro Guillermo a los prelados que gobiernan la Iglesia, acerca de los *peligros* de los últimos tiempos, previos al Anticristo y que ya parece que se inician. Quiere alertar a los obispos sobre el daño que hacen a la Iglesia los *pseudopraedicatores,* ya anunciados por San Pablo, y proponer las medidas que urge tomar para remediar tal situación, y sobre todas las demás, la de recluir a los mendicantes en los monasterios y obligarles a trabajar. Las acusaciones fundamentales contra los mendicantes[57] se referían a la pobreza de los hábitos, los viajes que emprendían por la necesidad de su ministerio, los asuntos en que por caridad a veces se implicaban, la modalidad de sus observancias claustrales y sus penitencias, la resistencia que oponían a sus adversarios, las visitas que hacían a las cortes de los príncipes, etc. Se les presentaba, en una palabra, como lobos rapaces, falsos profetas, hipócritas, enviados o precursores del Anticristo.

Es una obra absolutamente carente de argumentos, que no contiene más que una larga serie de textos de la Escritura, los Padres y la Glosa, con los que Guillermo trata de describir los peligros enumerados y a sus propagadores, sobre todo los Predicadores.

## 9. Características de la presente edición

Todo el esfuerzo de la misma se dirige a poner en manos de un lector actual unos textos de Santo Tomás que se publican, en su conjunto, por primera vez traducidos al español, con el deseo de hacérselos comprensibles y con las ayudas que parecen imprescindibles para lograrlo. El alcance y los límites del trabajo están presididos por ese proyecto, al que se ha procurado mantener la fidelidad. Somos conscientes de que hay multitud de referencias, hechos, motivaciones, documentos, etc., que inciden en el texto y que se omiten o se citan de pasada a lo largo de este tomo, que, bien para completar y detallar la narración, o para satisfacer legítimas curiosidades que surgen, así como para justificar opciones tomadas, se desearían encontrar en él. Hemos procurado remitir, en nota a pie de página, a las obras en que se podría encontrar y completar todo eso.

Al P. Armando Bandera OP (1920-2002), largo tiempo dedicado a exponer y analizar dentro de la teología tanto el campo de la Eclesiología como el de la Vida Religiosa, se debe la traducción, que dejó concluida poco antes de su repentina muerte. Los textos usados han sido: para los opúsculos, *Opuscula Omnia,* ed. P. Mandonnet OP, IV (París 1927), *Opuscula Theologica,* ed. Marietti, II (Turín-Roma 1954), y de Ed. Leonina, el t. XLI (Roma 1970); para el quodlibeto IV, *Opuscula Philosophica et Theologica,* ed. A. Michaele de Maria SJ (Roma 1913), y de Ed. Leonina, los tt. XXV/1 y 2 (Roma 1996).

---

[57] Los argumentos para combatir a los religiosos se dirigen contra las dedicaciones dominicanas, según final del prólogo y final del cap. 1 de *Cont. impugn.* Ellos son, pues, los defendidos por Santo Tomás.

# *CONTRA LOS DETRACTORES DE LA VIDA RELIGIOSA*

# *INTRODUCCIÓN*

Por encargo de Humberto de Romans, Santo Tomás tomó sobre sí la defensa de los dominicos y, en sólo unos días, prepara un esbozo que lee en Anagni, y que una vez desarrollado vería la luz en septiembre-octubre de ese mismo año. Es el tratado *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* en el que respondió de modo contundente, usando un lenguaje en el que abundan expresiones de una dureza inusitada en él.

Por lo dicho, queda palmariamente claro que este opúsculo de Santo Tomás es de controversia. Más aún, hemos de decir que ésta se hallaba en el momento más virulento. Se trata de establecer, a favor de los Predicadores, la defensa contra las acusaciones que se les dirigieron desde el *De periculis.* Pero como era de esperar de la soberana visión y perspectiva teológica del Angélico, el resultado es mucho más amplio. Como afirmó Fleury en su *Histoire Ecclésiastique,* se le ha juzgado siempre como la más perfecta apología de las Órdenes religiosas.

La primera idea sobre la gravedad del conflicto y el alcance de las acusaciones lanzadas contra los Predicadores se puede tener con sólo un vistazo a los lugares donde Santo Tomás expone los puntos a tratar según el plan de la obra (o sea, en el Prólogo y caps. 1, 8, 13, 20 y 22).

En el opúsculo pueden distinguirse *tres grandes partes. La primera* la constituiría el capítulo primero, donde expone la amplitud del concepto *religión.* Ante todo se servirá de ello Santo Tomás para dar a la vocación de los religiosos un enfoque y un acento teologal. Toda vinculación con Dios comienza por la fe, que es la que instruye acerca del deber de adorar a Dios por ser Él quien es, o culto de latría. Ese culto equival a una profesión de fe, que implica también la esperanza y la caridad. A esta fundamental religación con Dios pueden añadirse otras, basadas en algo que se practica y se asume como norma de vida para servir a Dios con exclusividad, y por tanto implica la muerte a lo secular, y la consagración, total, exclusiva e irrevocable, a Dios.

*La segunda,* son los seis capítulos, de segundo a séptimo, en los que Santo Tomás va a defender la licitud de otras tantas actividades, de las que los seculares excluían a los Dominicos. Contienen lo que responde al ámbito de expresión de la vocación específicamente dominicana, en lo que ella tiene de más peculiar y original. Son los capítulos más largos y cuidados, de modo que, de los 26 de que consta el opúsculo, estos seis solos ocupan más espacio que todo el resto. También dan pie para mostrar hasta qué punto era aborrecida la Orden por los Maestros promotores de la polémica, y cuál era su punto clave. Entre los Maestros seculares del s. XIII, la idea de la institución divina de los sacerdotes con cura de almas desproveía de justificación a los religiosos que se apoyarían en las bulas *Nec insolitum* y *Ad fructus uberes* de Alejandro IV y Martín IV (feb. 1281 - mar. 1285) respectivamente, para poder predicar y confesar con aprobación de sus superiores, sin ser autorizados ni reque-

ridos por los obispos o los párrocos. Santo Tomás no cesa de condicionar el ministerio de los Mendicantes únicamente por la misión canónica recibida no de los párrocos, a quienes él niega la jurisdicción ordinaria y de derecho divino, sino de los obispos o prelados ordinarios, y más aún de la Sede Apostólica.

*La tercera parte,* desde el capítulo octavo al vigésimo sexto, es una refutación ordenada y completa de todas las acusaciones injuriosas lanzadas contra los Predicadores. Verdaderamente, no hubiera podido Tomás encontrar en ningún otro lugar una colección de objeciones, calumnias ni insinuaciones perversas tan completa. Ninguna meramente teórica, sino todas y cada una de ellas con un respaldo referible a algún momento determinado.

## Una coincidencia: cap. 5 de *Contra impugnantes* y cuest. 7 de *Quodlibeto VII*

Parece oportuno recoger aquí la coincidencia de contenido del capítulo 5 de *Contra impugnantes* con el contenido de los dos artículos de la cuestión 7.ª del *Quodlibeto VII*, en el tema del trabajo manual. El que esta cuestión no se inserte en el plan del Quodlibeto, ni comience con el clásico *Deinde...*, sino con un brusco *Quaestio est de opere manuali*, es lo que ha llevado a pensar que se trata en realidad de una cuestión independiente. Fue sin duda la gran difusión alcanzada por el *De periculis* lo que lleva a Santo Tomás a refundir esa cuestión para dar lugar al capítulo 5 del *Contra impugnantes*.

Ya desde el otoño de 1255, San Buenaventura y Guillermo andaban enzarzados discutiendo sobre la pobreza, sus aspectos de renuncia, mendicidad y modalidad al margen del trabajo manual. Durante la Pascua de 1256, poco después de aparecida la primera redacción del *De periculis* de Guillermo de Saint-Amour donde todos esos temas, como hemos dicho, daban al secular tanto pie para desacreditar a los regulares, el que tuviera lugar la primera disputa *de quolibet* de un dominico con la fama que acompañaba a Tomás, recién autorizado a ejercer como Maestro y en un mundo donde el tema de la pobreza estaba resultando apasionante, tenía todos los ingredientes para ofrecer inusitado interés.

Para un lector actual, un aspecto sin duda interesante lo proporciona el que Santo Tomás hace suya la postura de San Buenaventura en la disputa con Guillermo. Lo cual va a dar ocasión para comparar a ambos autores en aspectos ajenos al contenido de sus exposiciones. Es decir, de cotejar sus respectivos estilos. Y ahí sí aparece inmediatamente la profunda diferencia. Donde Buenaventura es fronda y maraña, Tomás es simplicidad, claridad y tersura de pensamiento[1].

---

[1] Una vez más viene a la mente el elogio, emitido a un determinado propósito pero con características genéricas por lo que se refiere a Santo Tomás, de H. de Lubac: «Grâce à ses ordinaires qualités de simplicité, de justesse et de précision, saint Thomas résume l'enseignement commun avec bonheur»: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* IV/2 (París 1964) 302. O el de Lottin: «Soucieux de comprendre saint Thomas et d'en apprécier l'importance, l'historien voudra en outre le situer dans le mouvement intellectuel du XIII[e] siècle... Dans cette perspective... il constatera que saint Thomas, à la fin de sa

Choca al lector comprobar la total ausencia de tono polémico en estos artículos, en los que, aun conociendo el autor al virulento oponente en el tema, sabiendo lo duramente zarandeado que había sido por él, y siendo herida su vocación de fraile predicador, que tan querida le era, por los argumentos del secular, sin embargo todo es expuesto en tono apacible, como si se tratase de una cuestión especulativa abordada en un tratado sereno. Pensamos que bien pudiera ser una concesión al hecho de ser su primera disputa *de quolibet,* o el no haber comprobado todavía el funesto influjo del *De periculis*. Fue, sin duda, la difusión de esta obra lo que, como hemos dicho, obliga a Tomás a encargarse de la defensa de la Orden. Este mismo tema del *Quodlibeto,* reelaborado, lo trata en el cap. 5 de *Contra impugnantes,* aunque de forma mucho más viva y violenta contra Guillermo de Saint-Amour.

El siguiente cuadro, por fin, puede ofrecer en un solo golpe de vista el panorama total del opúsculo:

carrière surtout, domine de très haut l'intellectualité de son temps»: *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Louvain-Gembloux 1949) III/2, 601. También a este mismo propósito, lo que se leía en la antigua liturgia dominicana, *In festo s. Thomae Aquinatis*, II noct., IV Resp.: «Stilus brevis, grata facundia: celsa, clara, firma sententia». Cf. J. PIEPER, *Einführung zu Thomas von Aquin* (München 1958) 116.

## Contra impugnantes Dei cultum et religionem

| *Partes* | *Contenido de los capítulos* |
|---|---|
| **Prólogo** | Intención del autor |
| **1.ª p.** mostrar | Qué es y en qué consiste la perfección de la religión (cap. 1) |
| **2.ª p.** preguntas sobre lo que se pretende prohibir a religiosos | 1. ¿Está permitido a los religiosos enseñar? (cap. 2)<br>2. ¿Pueden entrar en un colegio de doctores seculares? (cap. 3)<br>3. ¿Pueden predicar y confesar sin tener cura de almas? (cap. 4)<br>4. ¿Están obligados a trabajar manualmente? (cap. 5) [2]<br>5. ¿Les está permitido dejar todos sus bienes, sin reservarse nada personal o comunitariamente? (cap. 6)<br>6. ¿Pueden vivir de las limosnas de los fieles? (cap. 7) |
| **3.ª p.** propone maliciosamente lo que presentan para infamia de los religiosos | Juzgando mal de cosas, como... — ... que es depravado lo bueno. Así...:<br>... por el hábito que llevan (cap. 8)<br>... por ocuparse de los asuntos de los demás al ejercer la caridad (cap. 9)<br>... por la itinerancia (cap. 10)<br>... por dedicarse al estudio (cap. 11)<br>... por predicar de forma atrayente (cap. 12)<br>Juzgando mal de cosas, como... — ... que es ilícito lo que puede hacerse bien o mal, como...:<br>... elogiarse a sí mismos o a su orden (cap. 13)<br>... defenderse de sus detractores (cap. 14)<br>... pleitear (cap. 15)<br>... intentar que sean castigados quienes los persiguen (cap. 16)<br>... desear ser gratos a los demás (cap. 17)<br>... alegrarse del bien que Dios hace por medio de ellos (cap. 18)<br>... frecuentar la corte de reyes y poderosos (cap. 19)<br>Juzgando mal de personas:<br>... exagerando lo que pudieran haber hecho mal (cap. 20)<br>... dando por cierto lo que sólo es dudoso (cap. 21)<br>... suponiendo que fingen:<br>Pues son falsos apóstoles (cap. 22)<br>Pues son ladrones, salteadores, desvalijadores de casas (cap. 23)<br>Pues son precursores del tiempo del Anticristo, ya inminente (cap. 24)<br>Pues son precursores del Anticristo mismo (cap. 25)<br>... deformando y haciendo sospechosas las obras buenas (cap. 26) [3] |
| **Epílogo** | |

[2] Este mismo tema es tratado por Santo Tomás en *Quodl. VII,* a.17: ¿Está preceptuado trabajar manualmente?, y a.18: ¿Están excusados de trabajo manual los que se dedican a obras espirituales?: Leon. XXV/1 p.33-39 y 39-47, respectivamente.

[3] De las 10.106 líneas del total del tratado, los c.1-7 (ambos inclusive) ocupan 6.382. La cuarta parte del opúsculo ocupa, aproximadamente, el 63% del texto.

# *CONTRA LOS DETRACTORES DE LA VIDA RELIGIOSA*

## PRÓLOGO

### Intención del autor

**1.** *Tus enemigos hicieron estrépito y quienes te aborrecen alzan la cabeza; maquinaron proyectos perversos contra tu pueblo y tomaron consejo contra tus escogidos. Se dijeron: Hagámoslos desaparecer de entre la gente, para que en el futuro, nunca más se haga mención del nombre de Israel*[1].

Dios omnipotente, amador de los hombres, quiere por amor servirse de nosotros con vistas a su bondad y a nuestra propia utilidad, como dice Agustín[2]. A su bondad, ciertamente, para que los hombres den gloria a Dios, pues *a quien invoca mi nombre lo he creado para gloria mía* (Is 43,7). Pero también para utilidad nuestra o a fin de que él otorgue a los hombres la salvación, puesto que Dios *quiere que todos los hombres se salven* (1 Tim 2,4). Al nacer el Señor, esta concordia entre los hombres y Dios fue anunciada por el ángel con aquellas palabras *gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad* (Lc 2,14).

Dios, siendo omnipotente, podría procurarse por sí mismo la gloria que recibe de los hombres y otorgar a los hombres la salvación. Dispuso, sin embargo, para mantener el orden en las cosas, escoger ministros, mediante cuyo ministerio ambas cosas fuesen llevadas a cabo; y así estos mi-

## *CONTRA IMPUGNANTES DEI CULTUM ET RELIGIONEM*

## PROLOGUS

### Quae sit auctoris intentio

«Ecce inimici tui sonuerunt et qui te oderunt extulerunt caput; super populum tuum malignaverunt consilium et cogitaverunt adversus sanctos tuos, dixerunt: Venite, disperdamus eos de gente et non memoretur nomen Israel ultra».

Omnipotens Deus amator hominum suo amore nobis utitur ad eius bonitatem et nostram utilitatem, ut Augustinus docet I libro De doctrina christiana: ad suam quidem bonitatem ut homines Deo dent gloriam, Is. XLIII: «Omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum», sed ad nostram utilitatem ut ipse hominibus det salutem, I Tim. II: «Qui vult omnes homines salvos fieri». Et hanc concordiam inter homines et Deum, nascente Domino, Angelus annuntiavit, Luc. II: «Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis».

Quamvis autem ipse cum sit omnipotens per se ipsum posset gloriam suam ab hominibus et salutem hominum procurare, disposuit tamen ut ordo servaretur in rebus ministros eligere quorurn ministerio perficeretur utrumque, unde recte tales Dei adiu-

---

[1] Sal 83,2.4. Santo Tomás remite a Salmo 82, porque él usa la numeración de la Vulgata, que desde hace tiempo está abandonada.

[2] *De doctrina christiana* l.1 c.31 y 32: ML 34,32.

nistros con razón son llamados *auxiliares de Dios* (1 Cor 3,9). Pero el diablo, envidioso de la gloria divina y de la salvación de los hombres, pone empeño en impedir ambas cosas. Por lo cual quienes en esto prestan servicio al diablo muestran ser enemigos de Dios cuya gloria impiden, y también de todo el género humano, pues se oponen a su salvación; pero enemigos especialmente de los ministros de Dios a quienes persiguen: *A nosotros nos persiguieron, a Dios no le agradan y se oponen a todos los hombres* (1 Tes 2,15). En consonancia con esto, el Salmo, mediante las palabras transcritas, cumple tres finalidades.

Primera: Muestra la enemistad que esos hombres tienen para con Dios diciendo: *Tus enemigos hicieron estrépito,* o sea, aquellos que primero hablaban contra ti ocultamente, ahora no tienen miedo de hablar en público. A este respecto dice la Glosa: *Son palabras que se refieren a los tiempos últimos, los del anticristo, cuando lo que ahora queda retenido bajo silencio, saltará con voz libre, la cual voz por ser irracional, más bien debe ser considerada sonido que palabra*[3]. Hacen efectiva su enemistad no sólo con la voz, sino también con obras. Por eso se dice a continuación: *Quienes te odian alzaron la cabeza,* es decir, *alzaron al Anticristo,* según la Glosa, y a sus miembros, los que están bajo él como cabeza, de manera que, gobernados por una sola cabeza, persigan más eficazmente a los santos de Dios.

Segunda: Muestra cómo se oponen a todo el género humano, cuando añade: *Maquinaron perversamente contra tu pueblo* —o de acuerdo con otra explicación, hicieron planes con astucia[4]— para engañarlos, según la Glosa[5]. Respecto de Is (3,12): *Pueblo mío, los que te proclaman dichoso te engañan*, la Glosa aclara que esto lo hacen *con palabras cariñosas*[6].

tores dicuntur I Cor. III. Sed diabolus invidus divinae gloriae et humanae salutis per ministros suos, quos ad persecutionem praedicatorum ministrorum incitat, utrumque nititur impedire; unde tales ministri diaboli in hoc et inimici Dei ostenduntur cuius gloriam impediunt, et totius humani generis cuius saluti adversantur, et specialiter ministrorum Dei quos persequuntur. I Thess. II «Nos persecuti sunt et Deo non placent et omnibus hominibus adversantur». Et propter hoc Psalmus in verbis propositis tria facit.

Primo ostendit eorum inimicitiam ad Deum, ibi *Ecce inimici tui sonuerunt,* id est qui prius occulte contra te loquebantur nunc in publicum loqui non formidant; ut enim dicit Glosa, «novissima tempora Antichristi designat quando haec quae modo premuntur metu in liberam vocem erumpent, quae vox quia irrationabilis erit magis soni tus quam vox dicitur». Nec solum voce inimicitias suas exercent sed etiam factis; unde sequitur: «Et qui te oderunt extulerunt caput», 'scilicet Antichristum' secundum Glosam, et membra eius quae sub illo capite sunt, ut ab uno capite gubernati efficacius sanctos Dei persequantur.

Secundo ostendit quomodo toti humano generi adversantur, subiungens: «Super populum tuum, malignaverunt consilium» —vel astute cogitaverunt secundum aliam litteram—, ad eos decipiendum secundum Glosam, secundum illud Is. III: «Populo meus, qui beatum te dicunt ipsi te decipiunt», Glosa 'blandis verbis'.

---

[3] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,781B.
[4] Cf. ibíd. en: ML 191,781C tomada de S. Agustín, *Enarr. In Ps.* 82 n.4: ML 36-7,1052.
[5] *Glossa Petri Lombardi* en este lugar.
[6] *Glossa interlinearis.*

Tercera: Muestra que persiguen a los ministros de Dios, cuando añade: *Tomaron consejo contra tus escogidos.* La Glosa comenta: *Hacen esto no sólo contra gente de condición media, sino también contra varones celestiales*[7]. Por lo cual Gregorio[8], exponiendo lo que dice Job (16,11) *abrieron su boca en acusaciones contra mí,* dice: *En la Iglesia los perversos persiguen principalmente a aquellos que dan muestras de que aprovecharán a muchos* y añade poco después *los perversos piensan haber hecho cosa importante, cuando matan la vida de los predicadores*[9].

Dos cosas planean contra los santos. Primera, aniquilarlos por completo. Se lee en Ester (13,12): *Nuestros enemigos quieren eliminarnos y hacer desaparecer tu heredad.* Segunda: Si no consiguen lo anterior, buscan quitarles la fama ante los hombres, para que no puedan dar fruto entre ellos. Se lee en Sant 2,6-7: *¿No son los ricos quienes con su poder os oprimen? ¿No son ellos quienes blasfeman ese buen nombre que ha sido invocado sobre vosotros?* En cuanto a la primera de estas dos cosas, el Salmo añade: *Dijeron: Venid* —hablando así, según la Glosa, para dar a entender que buscan socios— *y hagámoslos desparecer de entre la gente,* —o de entre las gentes—, como se dice también en la Glosa[10]: *Que no se cuenten entre la gente, es decir, hagamos que desparezcan del mundo.* Y ésta es, según la Glosa, la persecución del Anticristo[11]. En cuanto a lo segundo, añade: *En el futuro nunca más se haga mención del nombre de Israel,* para que el nombre de ellos no tenga quien lo recuerde, es decir, según la Glosa, *el nombre de aquellos que se dicen ser el verdadero Israel*[12].

La primera de estas dos cosas, o sea, eliminar de este mundo a los santos, antiguamente los tiranos intentaron realizarla usando la violencia. Por lo cual el Apóstol en Rom 8,36, dice que en su tiempo se cumplieron las palabras del Sal 43,22: *Por causa de ti nos dan muerte cada día,*

Tertio ostendit quomodo mininistros Dei persequuntur cum subdit: «Et cogitaverunt adversus sanctos tuos», Glosa «Non solum contra mediocres sed etiam contra caelestes viros»; unde Gregorius libro XIII Moralium exponens illud Iob XVI: «Aperuerunt super me ora sua exprobrantes»; «Illos praecipue reprobi in sancta Ecclesia persequuntur quos multis conspiciunt esse profuturos», et infra «Reprobi grande se aliquid fecisse aestimant cum vitam praedicatorum necant».

Duo autem contra sanctos cogitant. Primo ut eos omnino annihilent, Hester XIII: «Volunt nos inimici nostri perdere et hereditatem tuam delere». Secundo ut si hoc non possint saltem eorum famam destruant apud homines, ut in eis fructificare non possint, Iac. II: «Nonne divites per potentiam opprimunt vos? Nonne et ipsi blasphemant bonum nomen quod invocatum est super vos?». Et ideo quantum ad primum horum duorum Psalmus subiungit «Dixerunt: Venite —Glosa— quaerentes sibi socios, disperdamus eos de gente» —vel gentibus—, Glosa «scilicet ne sint inter gentes, id est tollamus eos de mundo: ecce persecutio Antichristi». Quantum ad secundum subdit «Et non memoretur nomen Israel ultra», ut scilicet nomen eorum in fama non habeatur, «eorum scilicet qui se dicunt vere esse Israel», ut Glosa dicit.

Horum primum, scilicet sanctorum expulsionem de mundo, tyranni antiquitus per violentiam implere conati sunt; unde Apostolus ad Romanos VIII suo tempore illud Psalmi compleri dicit: «Propter te mortificamur tota die, aestimati sumus sicut oves

---

[7] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,781D.
[8] *Moral.* l.13 c.11 n.14: ML 75,1024B.
[9] *Moral.* l.13 c.12 n.15: ML 75,1024D.
[10] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,782A.
[11] Ibíd., tomada del citado libro de San Agustín: ML 37,1052.
[12] *Glossa Petri Lombardi,* l.c.

*somos contados como ovejas de matanza*[13]. Pero ahora, hombres perversos tratan de hacer esto mismo en relación con los religiosos, especialmente contra aquellos que, profesando perfección, pueden, con la palabra y el ejemplo, producir mayor fruto. Para lograr lo que pretenden, centran el interés en asentar tales cosas capaces de hacer que su estado desaparezca por completo o resulte del todo insoportable. Buscan, en efecto, privarlos de los consuelos del espíritu y al mismo tiempo les imponen cargas de orden corporal.

En primer lugar, hacen todo lo posible por quitarles el estudio y la enseñanza, para que así ni puedan resistir a los adversarios, ni encontrar en las Escrituras el consuelo del espíritu. Ésta es la astucia de los Filisteos, de quienes se dice en 1 Re [1 Sam] 13,19: *Los Filisteos habían tomado medidas para que los Hebreos no pudieran fabricar ni espadas ni lanzas.* La Glosa expone estas palabras aplicándolas al estudio de las letras[14]. Juliano el Apóstata lo había iniciado ya, como consta por el testimonio de la historia de la Iglesia[15].

En segundo lugar, hacen todo lo posible para apartarlos del «gremio» de los estudiantes, para que de este modo el camino de la santidad se haga despreciable. A este respecto, se acomoda lo de Ap 13,17: *De modo que nadie pueda ni comprar ni vender, sino el que lleva la marca o el nombre de la bestia:* lo cual consiste en dar crédito a su maldad.

En tercer lugar, se esfuerzan por impedir su predicación y su ministerio de oír confesiones, con que cultivan fructuosamente la vida del pueblo. Es semejante lo que se lee en 1 Tes 2,16: *Nos impiden hablar a la gente para que se salven.*

Lo cuarto es que los someten al trabajo manual, para que, bajo esta carga, sientan tedio de su propio estado y así queden sin ánimo para sus trabajos. Con esto guarda semejanza el plan del Faraón cuando, según

occisionis». Sed nunc hoc idem perversi homines astutis consiliis attentant quantum ad religiosos specialiter qui verbo et exemplo aptius fructificare possunt perfectionem profitentes, volentes quaedam astruere per quae eorum status vel totaliter destruitur vel redditur importabilis supra modum, dum eis subtrahere nituntur spiritualia solatia, corporalia onera imponentes.

Primo enim eis pro posse studium et doctrinam auferre conantur, ut sic adversariis resistere non possint nec in Scripturis consolationem spiritus invenire. Et haec est astutia Philistinorum, I Reg. XIII: «Caverant Philistiim ne facerent Hebraei gladium aut lanceam», quod Glosa exponit de prohibitione studii litterarum; quod primitus Iulianus Apostata inchoavit, ut Ecclesiastica testatur historia.

Secundo, a consortio studentium eos pro posse excludunt, ut per hoc sanctorum vita veniat in contemptum, Apoc. XIII: «Ne quis possit emere aut vendere nisi qui habet caracterem aut nomen bestiae», eorum scilicet malitiae consentiendo.

Tertio, eorum praedicationem et confessionum audientiam quibus in populo fructificant impedire nituntur, I Thess. II: «Prohibentes nos gentibus loqui ne salvae fiant».

Quarto, eos ad laborem manuum compellunt, ut sic gravati sui status taedium habeant et in praedictis impediantur, secundum consilium Pharaonis dicentis Ex. I: «Ecce populus filiorum Israel multus et fortior nobis est; venite, sapienter opprimamus

[13] Según la numeración actualmente corriente, se trata del Salmo 44. Santo Tomás usa la numeración de la Vulgata.

[14] *Glossa interlin.*

[15] Cf. EUSEBIO, *Hist. ecclesiast.* En la traducción de Rufino l.10 c.32: ML 21,501C; CASIODORO, *Hist. tripart.* VI c.17: ML 69,1040D.

Éx 1,9-10, decía: *He aquí que el pueblo de Israel se hace más numeroso y fuerte que nosotros. Así, pues, seamos astutos en oprimirlo.* Y un poco más adelante añade: *Puso* [el faraón] *sobre ellos jefes de obras.* La Glosa lo explica diciendo: *Faraón significa diablo el cual impone el pesadísimo yugo del barro y los ladrillos, esto es, la esclavitud del obrar terreno, al nivel del barro*[16].

En quinto lugar, censuran y ultrajan su perfección, a saber, la pobreza mendicante. A este respecto, se lee en 2 Pe 2,2: *Muchos seguirán las liviandades de aquellos a causa de los cuales es blasfemado el camino de la verdad,* que, como dice la Glosa, son las buenas obras[17].

Lo sexto es que, en cuanto pueden, les quitan limosnas. Viene a cumplirse lo que se dice en 3 Jn [v.10]: *No recibe a los hermanos y a quienes los acogen, se lo prohíbe.* La Glosa lo explica así: *Disuade la hospitalidad para con los hermanos pobres y a quienes están dispuestos a acogerlos les impide tener este gesto de consideración*[18].

Los susodichos ministros del diablo ponen empeño en difamar a los santos. Quieren difamar a los santos no sólo de palabra ante los presentes, sino también, con sus escritos, ante el mundo entero. Es algo parecido a lo que se lee en Jer 23,15: *De los profetas de Jerusalén salió la contaminación sobre toda la tierra.* A propósito de lo cual, dice la glosa de Jerónimo: *Alegamos este testimonio contra aquellos que difunden por el mundo cartas llenas de mentira, de engaño y de perjurio, con lo cual contaminan los oídos de quienes escuchan. No les basta ser víctimas de la propia perversidad y herir a los demás; su proyecto los lleva a difamar en el mundo entero a aquellos contra quienes una vez dieron entrada al odio; y por todas partes siembran ultrajes contra ellos*[19].

**2.** Con la intención de aplastar la perversidad de hombres malintencionados, seguiremos este orden:

eum»; et infra «Praeposuit itaque eis magistros operum», Glosa: «Pharao significat zabulum qui luti et lateris imponit gravissimum iugum, servitutem scilicet terreni et lutulenti operis».

Quinto, eorum perfectionem vituperant et blasphemant, scilicet paupertatem mendicam, II Petri II: «Multi sequuntur eorum luxurias, per quos via veritatis blasphematur», id est bona opera secundum Glosam.

Sexto, eis eleemosynas unde vivant subtrahunt ut possunt, III can. Ioh: «Et quasi ista non ei sufficiant —Glosa 'quod hospitalitatem dissuadet'—, neque ipse suscipit fratres —Glosa 'indigentes'— et eos qui suscipiunt prohibet», Glosa «ne impendant curam humanitatis».

Sed famam sanctorum nituntur corrumpere praedicti ministri diaboli, ut non solum apud praesentes sanctos Dei infament verbo sed etiam litteris per universum orbem: Ier. XXIII: «A prophetis Ierusalem egressa est pollutio super omnem terram», glosa Ieronymi: «Utimur hoc testimonio adversus eos qui epistolas plenas mendacio et fraudulentia et periurio in orbem dirigunt et aures audientium polluunt; non enim sufficit eis iniquitatem propriam devorare vel proximos laedere, sed quos semel oderunt per totum orbem conantur infamare et ubique blasphemias seminare».

Praedictorum ergo malignantium nequitiam comprimere intendentes, hoc ordine procedemus:

---

[16] *Glossa ordin.*
[17] *Glossa interlin.*
[18] Ibíd.
[19] *Glossa ordin.*, tomada de S. Jerónimo, *In Ierem.* h.l.: ML 24,823C.

Primero, mostraremos qué cosa sea la religión y en qué consista la perfección de la vida religiosa, porque todo su intento se dirige contra los religiosos;

Segundo, mostraremos que todo aquello con que pretenden oprimir a los religiosos es pura frivolidad sin base;

Tercero, mostraremos que en todo cuanto propalan para difamar a los religiosos, rebosan perversidad.

## Capítulo 1

### Qué es religión y en qué consiste la perfección de la vida religiosa[20]

**1.** Para conocer la naturaleza de la religión, veamos el origen del vocablo. El vocablo religión, como Agustín parece insinuar en el libro *De vera religione*[21], se toma de religar. Propiamente se dice que está ligado aquello que está unido a un extremo por tales vínculos de sujeción que ya no permiten volver atrás. Ahora bien, religión implica que el 'ligamen' se adquiere por vía de reiterado empeño: muestra que alguien quiere restablecer el ligamen con alguien a quien anteriormente había estado vinculado y de quien, en un cierto momento, empezó a estar distante. Puesto que toda criatura existe primero en Dios que en sí misma y que procedió o salió de Dios, en cierto sentido empezó siendo de Dios en razón de su esencia por virtud de la creación. Por lo cual la criatura racional debe establecer 'religación' con Dios, con quien estaba unida incluso antes de existir, a fin de que *los ríos retornen al punto de*

Primo enim ostendemus quid sit religio et in quo perfectio religionis consistat, quia eorum tota intentio contra religiosos esse videtur;

Secundo ostendemus ea quibus religiosos opprimere nituntur frivola et nulla esse;

Tertio monstrabimus quod ea quae ad religiosorum infamiam proferunt nequiter proponunt.

## Capitulum primum

### Quid sit religio et in quo perfectio religionis consistat

**1.** Ut autem religionis naturam cognoscere valeamus, huius nominis originem inquiramus. Nomen igitur religionis, ut Augustinus in libro De vera religione innuere videtur, a religando sumptum est. Illud autem proprie ligari dicitur quod ita uni astringitur quod ei ad alia divertendi libertas tollatur; sed religatio iteratam ligationem importans ostendit ad illud aliquem ligari cui primo coniunctus fuerat et ab eo distare incepit. Et quia omnis creatura prius in Deo extitit quam in se ipsa et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem, ideo rationalis creatura ad ipsum Deum religari debet cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic «ad locum unde exeunt flumina revertantur», Eccl. I. Et ideo Augustinus

[20] Lugares paralelos: *In Boet. De Trin.* q.3 a.2; *Cont. Gent.* 3 c.130; *De perf. vitae spirit.* c.12 y 18; *Summa* 2-2 q.81 a.1; q.186 a.3-7; q.188 passim. Comienza aquí lo que podemos considerar primera parte de las dos en que, aunque Santo Tomás no lo diga, está dividido el opúsculo. De las 10.106 líneas del total del tratado, los capítulos 1-7 (ambos inclusive) ocupan 6.382. O sea, la cuarta parte del opúsculo ocupa, aproximadamente, el 63% del texto. Son los capítulos que contienen lo fundamental de la vocación dominicana.

[21] Cap.55, n.111: ML 34,171.

*donde nacen* (Eclo 1,7). Por eso Agustín dice: *Que la religión nos religue con el único Dios omnipotente.* El pasaje está en la Glosa sobre Rom 11,36, a propósito de *a partir de y por medio de él, etc.*[22].

El primer ligamen con Dios se establece mediante la fe, como se dice en Heb 11,6: *Quien se acerca a Dios debe creer que existe.* Esta profesión de fe se llama latría, la cual tributa culto a Dios reconociendo que él es el principio. Por lo tanto religión significa, en primer lugar y principalmente, latría que da culto a Dios para hacer profesión de la fe verdadera. Es lo que dice Agustín en el libro X *De civitate Dei*[23]. Dice, en efecto: *Religión significa no un culto cualquiera, sino el de Dios.* Tulio, por su parte, define la religión, en la Retórica antigua, diciendo: *La religión es la que ofrece culto y reverencia a una cierta naturaleza superior que llaman divina*[24]. Se ve, por tanto, que a la verdadera religión pertenece, en primer término y de manera principal, todo aquello que forma parte de la fe íntegra y el cumplimiento del deber de adoración. Pero, en segundo lugar, a la religión pertenecen todas aquellas cosas mediante las cuales podemos servir a Dios, porque, como dice Agustín en el *Enchiridion*, a Dios se le da culto no sólo mediante la fe, sino también con la esperanza y con la caridad; y desde esta perspectiva todas las obras de caridad son llamadas obras de religión[25]. Por lo cual en Sant 1,27 se lee: *Ante Dios Padre la religión pura y sin mancha consiste en atender a los huérfanos y a las viudas en sus penas,* etc.

De todo lo dicho se sigue que hay dos acepciones de religión: una ajustada a su primer empleo, para significar que alguien, por la fe, se liga con Dios para tributarle el culto debido. De acuerdo con esta acepción, la persona se hace partícipe de la religión cristiana mediante el bautismo,

De vera religione dicit: «Religet nos religio uni omnipotenti Deo», et habetur in Glosa Rom. XI super illud: «Ex ipso et per ipsum etc.».

Prima autem ligatio qua homo Deo ligatur est per fidem, ut dicitur Hebr. XI: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est». Huius quidem fidei protestatio latria est quae cultum Deo exhibet quasi recognoscens eum esse principium; unde religio primo et principaliter latriam significat quae Deo cultum exhibet in verae fidei protestationem. Et hoc est quod Augustinus dicit X De civitate Dei quod «religio non quemlibet sed Dei cultum significare videtur»; et hoc modo Tullius religionem diffinit in veteri Rhetorica dicens: «Religio est quae superiori cuidam naturae quam divinam vocant curam cerimoniamque affert». Et sic primo et principaliter ad veram religionem pertinere noscuntur quaecumque ad fidem integram pertinent et ad debitam latriae servitutem; sed secundo ad religionem pertinere noscuntur omnia illa in quibus possumus Deo servitium exhibere, quia, ut Augustinus dicit in Enchiridion, Deus colitur non solum fide sed spe et caritate, ut sic omnia caritatis opera religionis esse dicantur. Unde Iac. I: «Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum etc.».

Ex his ergo patet quod duplex est religionis acceptio: una secundum sui nominis primam institutionem, secundum quod aliquis se Deo ligat per fidem ad debitum cultum; et sic quilibet christianae religionis fit particeps in baptismo abrenuntians

---

[22] *Glosa Petri Lombardi*: ML 191,1494A. El pasaje de Agustín en *De vera religione*, cap.55, n.113: ML 34,172.

[23] *De civ. Dei* l.10 c.1 n.3: ML 41,278.

[24] Los editores de la Edición Leonina aclaran que el libro aquí citado como Retórica antigua es *De inventione* II c.53.

[25] Cap.3: ML 40,232.

con la renuncia a Satanás y a sus pompas. La segunda significa que alguien se obliga a un especial servicio de Dios, mediante determinadas obras de caridad, renunciando a la vida secular[26]. Al presente [en este libro] usamos el vocablo religión en su segundo sentido. Ahora bien, la caridad presta servicio a Dios con actos de la vida activa y de la contemplativa. En la vida activa hay no pocas diversidades, de acuerdo con los diversos servicios de caridad que sean prestados al prójimo. De acuerdo con esto, hay religiones instituidas para entregarse a Dios en la contemplación, como las de índole monástica y eremítica. Otras, en cambio, sirven a Dios en sus miembros por medio de la acción, como las de aquellos que se entregan a Dios para atender enfermos, redimir cautivos, o que practican otras obras de misericordia. No hay obra de misericordia para cuya realización no pueda ser instituida una religión, aunque de hecho aún no haya sido instituida.

A la manera como en el bautismo el hombre, ligándose con Dios por la religión de la fe, muere al pecado, así también por el compromiso de vida religiosa muere a lo secular[27], a fin de vivir para solo Dios mediante la práctica de aquella obra en la cual prometió prestar servicio a Dios. Pues así como el pecado quita la vida [propia] de la fe, así también las ocupaciones seculares hacen imposible [la dedicación al] servicio de Cristo. Como se dice en 2 Tim 2,4, *nadie que milita para Dios se enreda en asuntos seculares*. Mediante el voto de religión se renuncia a todos esos asuntos, que son los que, dada la condición humana, atraen la dedicación de la inmensa mayoría y les ponen dificultad para servir a solo Dios. El primer y principal asunto que atrae la dedicación de las personas es el matrimonio. A este propósito, se lee en 1 Cor 7,32-33: *Quiero que viváis sin preocupación. El célibe tiene cuidado de las cosas del Señor, de cómo*

satanae et omnibus pompis eius. Secunda, prout aliquis ad aliqua opera caritatis se obligat, quibus specialiter Deo servitur vitae abrenuntians saeculari, et hoc modo religionis nomine ad praesens utimur. Caritas autem Deo debitum obsequium reddit secundum actus vitae activae et contemplativae, et in actibus vitae activae diversimode secundum diversa officia caritatis quae proximis impenduntur; et ideo sunt aliquae religiones institutae ad vacandum Deo per contemplationem, sicut religio monastica et eremitica; aliquae autem ad serviendum Deo in membris suis, per actionem, sicut illorum qui ad hoc se Deo dedicant ut infirmos suscipiant, captivos redimant et alia misericordiae opera exequantur. Nec est aliquod opus misericordiae ad cuius exsecutionem religio institui non possit, et si non sit hactenus instituta.

Sicut autem in baptismo quo homo per fidei religionem Deo ligatur peccato moritur, ita per votum religionis non solum peccato sed saeculo moritur, ut soli Deo vivat in illlo opere in quo se Deo ministraturum devovit; quia sicut per peccatum vita fidei tollitur, ita per occupationes saeculi Christi ministerium impeditur, II Tim. II: «Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis». Et ideo per religionis votum illis abrenuntiatur quibus humanus animus maxime occupari consuevit et a divinis obsequiis praepediri, quorum primum et principale est coniugium, I Cor. VII: «Volo vos sine sollicitudine esse. Qui sine uxore est sollicitus est quae Domini sunt, quomodo

[26] Las ideas de: *1)* enfoque y acento teologal de la vocación religiosa; *2)* consagración como opción y renuncia; *3)* posibilidad de consagración ulterior *añadida* a la consagración bautismal; *4)* valor sacrificial, de holocausto, de la consagración; *5)* oposición a la vida religiosa como oposición a Dios y al culto que le es debido; *6)* relación de la vida religiosa, como realidad integrante de la Iglesia, con una eclesiología teologal, se pergeñan y se fundamentan a partir de este capítulo.

[27] Cf. *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.25 (Friedberg I 767).

*agradar a Dios. En cambio el que vive casado, se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y anda dividido.* El segundo asunto es la posesión de riquezas terrenas. Respecto de esto se dice en Mt 13,22: *El afán por las cosas de este siglo y el engaño de las riquezas ahogan la palabra y se hace infructuosa.* Por lo cual una cierta Glosa acerca de Lc 8,14, comentando lo de *la parte que cayó entre espinas etc.*, dice lo siguiente: *Las riquezas, aunque parezcan deleitar, sin embargo para sus dueños son espinas; con los pinchos de las* preocupaciones *clavan sus mentes, porque crean la ansiedad de buscar y la inquietud para conservar*[28].

Lo tercero es la propia voluntad, porque quien es dueño de su voluntad vive en la inquietud de cómo organizar su vida. Por eso se nos da el consejo de dejar la disposición acerca de nuestro estado al designio de la divina providencia. A este respecto, se lee en 1 Pe 5,7: *Echad en él [en Dios] todas vuestras* preocupaciones, *porque él se cuida de vosotros.* Y en Prov 3,5: *Con todo el corazón pon la confianza en el Señor y no te apoyes en tu prudencia.* De donde se sigue que la religión perfecta está consagrada por tres votos, que son: el voto de castidad, por el que se hace renuncia al matrimonio; el voto de pobreza, por el cual se renuncia a las riquezas; el voto de obediencia, por el que se renuncia a la propia voluntad. Mediante estos tres votos el hombre ofrece a Dios el sacrificio de todos sus bienes. Por el voto de castidad ofrece su cuerpo en sacrificio. Viene a ser lo que se dice en Rom 12,1: *Ofreciendo vuestros miembros.* El voto de pobreza ofrece en sacrificio los bienes exteriores. A esta oblación se aplica lo de Rom 15,31: *Sea acepta la ofrenda de mi obsequio a los santos en Jerusalén.* Por el voto de obediencia se ofrece a Dios el sacrificio del espíritu, acerca del cual se dice en el Salmo: *El espíritu quebrantado es para Dios un sacrificio*[29]. Mediante estas tres cosas es ofrecido a Dios no un sacrificio cualquiera, sino un holocausto, que le

placeat Deo; qui autem cum uxore est sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est». Secundum est possessio terrenarum divitiarum, Matth. XIII: «Sollicitudo huius saeculi et fallacia divitiarum suffocat verbum et sine fructu efficitur»; unde dicit quaedam glosa Luc. VIII super illud, «quod autem in spinis cecidit etc.», «Divitiae etsi delectare videntur, tamen suis possessoribus sunt spinae, cum aculeis curarum mentes eorum confodiunt, quae avide quaeruntur et sollicite servantur».

Tertium est propria voluntas, quia qui suae voluntatis est arbiter sollicitudinem habet de suae vitae gubernatione; et ideo nobis consulitur ut nostri status dispositionem divinae providentiae committamus, I Petri V: «Omnem sollicitudinem vestram proicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis», Prov. III: «Habe fiduciam in Domino ex toto corde tuo et ne innitaris prudentiae tuae». Et inde est quod perfecta religio triplici voto consecratur, scilicet voto castitatis per quod abrenuntiatur coniugio, voto paupertatis per quod abrenuntiatur divitiis, voto obedientiae per quod abrenuntiatur propriae voluntati.

Per haec autem tria vota homo sacrificium Deo offert de omnibus bonis suis: per votum quidem castitatis in sacrificium Deo offerens proprium corpus, de quo Rom. XII: «Exhibeatis membra vestra hostiam viventem»; per votum autem paupertatis oblationem Deo faciens de exterioribus bonis, de qua Rom. XV: «Obsequii mei oblatio accepta fiat in Ierosolymis sanctis»; per votum vero obedientiae sacrificium spiritus Deo offerens, de quo in Psalmo: «Sacrificium Deo spiritus contribulatus». Nec solum sacrificium per haec tria Deo offertur sed holocaustum, quod erat in Lege acceptissimum;

[28] *Glossa margin.*

[29] Santo Tomás cita el Salmo, sin referencia concreta. Es el salmo 51 [V. 50] 17.

era el más grato de todos. Por lo cual dice Gregorio: *Cuando alguien, de lo suyo, algo ofrece a Dios y algo no ofrece, se tiene el sacrificio; en cambio, cuando todo lo que tiene, todo lo que vive, todo lo que gusta, lo ha ofrecido a Dios, se tiene el holocausto*[30]. De este modo, la religión, en su segundo sentido y en cuanto ofrenda de sacrificio, se acerca a la religión en su primer sentido.

Existen, además, otros modos de vivir en los cuales se prescinde de algunas de las cosas indicadas; son formas que no realizan la noción exacta de vida religiosa. Todas las demás cosas que se practican en las religiones [institutos religiosos] son como ayudas, sea para tomar precauciones frente a las cosas a que se renuncia por los votos religiosos, sea para cumplir aquello en lo cual la persona prometió a Dios, con voto, que le serviría.

Por lo dicho, se puede ver claramente cuál sea el criterio para juzgar en qué una religión es más perfecta que otra. La perfección última de una cosa consiste en la consecución del fin. Por lo cual, la perfección debe ser juzgada principalmente desde dos puntos de vista. Primero, en función de aquello a lo cual la religión se ordena, y así será más excelente la dedicada a actos de calidad más alta. Un caso concreto: la comparación entre vida activa y contemplativa, sea en cuanto a utilidad sea en cuanto a calidad, precontiene la comparación entre las religiones dedicadas a la vida activa y a la contemplativa.

El segundo criterio se toma de la comparación entre religión y realización de aquello para lo cual fue instituida. No basta que una religión esté instituida para un fin elevado; se requiere también que las observancias y modos de vida estén dispuestos de manera que alcancen su fin sin impedimento. En el caso de dos religiones instituidas para dedicación contemplativa, debe ser juzgada más perfecta aquella que hace a la persona más libre para dedicarse a la contemplación.

unde Gregorius in VIII homelia secundae partis super Ezechielem: «Cum quis suum aliquid Deo vovet et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est». Et sic religio secundo modo accepta in hoc quod sacrificium Deo offert, primum modum religionis imitatur.

Sunt tamen quidam modi vivendi in quibus aliqua horum praetermittuntur, sed in eis perfecta religionis ratio non invenitur. Alia autem omnia quae in religionibus reperiuntur sunt adminicula quaedam vel ad cavendum ea quibus per votum religionis abrenuntiatur, vel ad observandum illud in quo homo per religionis votum Deo se serviturum promisit.

Ex dictis igitur patere potest secundum quid una religio possit perfectior altera iudicari. Ultima enim rei perfectio in finis consecutione consistit; unde debet principaliter ex duobus religionis perfectio iudicari. Primo, ex hoc ad quod religio ordinatur, ut dicatur illa esse religio eminentior, quae digniori actui dedicatur, ut sic secundum comparationem activae et contemplativae vitae in utilitate et dignitate accipiatur comparatio religionum quae activae et quae contemplativae vitae deputantur.

Secundo, ex comparatione religionis ad executionem illius ad quod est instituta. Non enim sufficit religionem aliquam ad aliquid altum institui nisi sit taliter ordinata observationibus et modis vivendi quod ad suum finem sine impedimento pertingat; sicut si duae religiones sunt institutae ad contemplandum, illa per quam homo liberior contemplationi redditur debet perfectior iudicari.

---

[30] *Super Ezech.* p.2 homil.8 n.16: ML 76,1037C.

Agustín enseña que *nadie puede iniciar una vida nueva a no ser arrepintiéndose de lo llamado vida vieja*[31]. Puesto que la religión da inicio a una vida nueva, es de por sí un estado de penitencia que tiende a la purgación de la vida vieja. Según esto, hay un tercer criterio de comparación entre las religiones: aquella será más perfecta que contenga mayores austeridades en el ayuno, en la pobreza, o en otras cosas semejantes. Sin embargo, las comparaciones primeras son más esenciales a la religión y de acuerdo con ellas ha de ser juzgada la perfección de una religión, sobre todo porque la perfección de vida consiste más en la justicia interna que en las privaciones exteriores. Queda, por tanto, explicado qué cosa sea la religión y en qué consista la perfección de la religión [vida religiosa].

2. Hecha la exposición, hay que dar pasos adelante a fin de rebatir los argumentos con que los adversarios de la religión pretenden aplastar la religión. He aquí el modo de proceder:

Primero, indagaremos si a un religioso le está permitido enseñar;

Segundo, si un religioso puede pertenecer legítimamente al colegio de los [maestros] seculares;

Tercero, si a un religioso le está permitido predicar y oír confesiones, aunque no tenga cura de almas;

Cuarto, si el religioso está obligado a trabajos manuales;

Quinto, si al religioso le está permitido abandonar todos sus bienes, de manera que no le quede posesión alguna, ni propia ni en común;

Sexto, si puede vivir de limosnas y principalmente de las recibidas mendigando.

Sed quia, ut dicit Augustinus, «nemo potest novam vitam inchoare nisi veteris eum vitale paeniteat», quaelibet religio per quam novam vitam homo inchoat quidam paenitentiae status est ut homo a veteri vita purgetur; et secundum hoc tertio modo possunt comparari religiones, ut illa dicatur perfectior quae maiores austeritates habet vel in ieiunio vel in paupertate vel in aliis huiusmodi, quia opera satisfactoria debent esse poenalia. Sed primae comparationes sunt magis religioni essentiales; et ideo secundum eas est magis perfectio religionis iudicanda, et praecipue cum perfectio vitae magis consistat in interiori iustitia quam in exteriori abstinentia. Sic ergo patet quid sit religio et in quo perfectio religionis consistat.

2. His igitur visis, procedendum est ad ea excludenda quibus adversarii religionis religionem opprimere conantur, hoc modo procedentes:

Primo enim inquiremus utrum alicui religioso docere liceat;

Secundo, utrum religiosus possit esse de collegio saecularium licite;

Tertio, utrum religioso liceat praedicare et confessiones audire si curam non habeat animarum;

Quarto, utrum religiosus teneatur propriis manibus laborare;

Quinto, utrum liceat religioso omnia sua relinquere, ita quod nihil sibi possidendum remaneat nec in proprio nec in communi;

Sexto, utrum possit vivere de eleemosynis et de mendicatis praecipue.

---

[31] *Sermo* 551 cap.2 n.2: ML 39,1537; cf. Pedro Lombardo, *Liber Sent.* 4 d.16 c.4.

## Capítulo 2

## A un religioso, ¿le es lícito enseñar?

**1.** De muchas maneras intentan suprimir la enseñanza de los religiosos; es decir, ponen empeño en que no puedan enseñar.

1. En primer lugar alegan la autoridad del Señor que en Mt 23,8 dice: *Vosotros no os hagáis llamar maestro.* Es, según dicen, un consejo que debe ser cumplido por los perfectos. Ahora bien, los religiosos, puesto que todos profesan perfección, deben renunciar al magisterio.

2. Se basan también en Jerónimo en carta contra Vigilancio. Es una carta que tiene desarrollos en el Decreto. *Es oficio del monje no enseñar, sino llorar*[32]. *La vida del monje se define por palabra de sumisión y de discipulado, no por la de enseñar, o de presidir, o de apacentar a otros*[33]. Por este motivo, dado que *los canónigos regulares y otros religiosos se rigen por el derecho de los monjes, se sigue que a ningún religioso le es lícito enseñar*[34].

3. En relación con lo mismo, añaden que enseñar es contrario al voto de religión. Por el voto de religión se renuncia al mundo. Ahora bien, *todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida* que significan, respectivamente, deleites, riquezas, honores. Arguyen diciendo que ejercer el magisterio es un honor y se basan en una Glosa acerca de Mt 4,5 [lo colocó en el pináculo del templo etc.], la cual dice: *En Palestina las cubiertas de los edificios eran planas por encima, y allí estaba la cátedra desde donde los doctores hablaban; allí el diablo se adueñó de muchos infatuados por*

## Capitulum secundum

## Utrum alicui religioso docere liceat

**1.** Doctrinam autem religiosorum, ne scilicet docere possint, multipliciter excludere nituntur.

1. Primo, auctoritate Domini dicentis Matth. XXIII: «Vos autem nolite vocari Rabbi», quod quidem consilium esse dicunt a perfectis observandum; unde cum omnes religiosi perfectionem profiteantur, a magisterio abstinere debent.

2. Secundo, auctoritate Ieronymi in epistola contra Vigilantium et XVI q. 1: «Monachus non docentis sed plangentis habet officium»; et VII q. 1 cap.: «Hoc nequaquam —dicitur—, Monachi vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi vel praesidendi vel pascendi alios». Et ita cum canonici regulares et alii religiosi monachorum iure censeantur, ut dicitur Extra De postulando: «Ex parte», et De statu monachorum «Quod Dei timorem», relinquitur quod nulli religioso docere liceat.

3. Ad idem etiam addunt quod docere est contra religionis votum. Per votum enim religionis mundo abrenuntiatur; «Omne autem quod est in mundo est concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae», per quae tria intelligunt divitias, delicias et honores. Magisterium autem honorem esse dicunt, quod probant per glosam quae est Matth. IV, super illud «Statuit eum supra pinnaculum templi etc.», «In Palestina plana desuper erant tecta et ibi erat sedes doctorum unde populo

---

[32] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.4 (Friedberg I 762), tomado de Jerónimo, *Contra Vigil.* n.15: ML 23,351B.

[33] *Decr.* p.2 causa 7 q.1 c.45 (Friedberg I 585).

[34] Cf. *Decretal.* I t.37 c.2 (Friedberg II 211) y III t.35 c.5 (Friedberg II 598).

*la vanagloria y el honor*[35]. Por lo cual concluyen que enseñar es contrario al voto de religión.

4. Los religiosos están obligados a humildad perfecta lo mismo que a la pobreza perfecta. Ahora bien, de tal modo están obligados a la pobreza que no les está permitido poseer cosa alguna como propia. Por consiguiente deben practicar la humildad de tal manera que no gocen de honor alguno. Como quedó demostrado, el magisterio es un honor. Por consiguiente, el magisterio no les está permitido.

5. Dionisio hace distinción ternaria de nuestra jerarquía. Hay acciones sagradas, hay quienes las comunican y hay quienes las reciben. Las acciones sagradas son purgar, iluminar, perfeccionar. Para quienes comunican las acciones divinas se hacen tres grupos. Los agentes de purgación, cosa que pertenece a los diáconos; los que iluminan, y éstos son los sacerdotes; los que dan la perfección, o sea, los obispos. Para los receptores de dichas acciones hay tres grupos: los 'impuros' que reciben purgación de los diáconos; el pueblo sagrado que recibe de los sacerdotes el servicio de iluminación; el de los monjes, que pertenecen a un nivel más alto y son conducidos a perfección por los obispos[36]. Queda, pues, claro que a los monjes no les incumbe el ministerio de comunicar a otros las cosas sagradas, sino que deben recibirlas. Ahora bien, quien instruye a otros en las cosas sagradas las comunica. Por consiguiente el monje no debe enseñar.

6. La tarea escolar está más distante de la vida monástica que la eclesial. Ahora bien, está dicho lo siguiente: *Nadie puede desempeñar oficios eclesiásticos y mantener correctamente la disciplina de la regla monástica*[37]. Por consiguiente, mucho menos podrá el monje dedicarse a las tareas escolares, sean las de enseñar, sean las de oír.

loquerentur, ubi multos cepit diabolus vana gloria honore magisterii inflatos»; unde concludunt quod docere est contra religionis votum.

4. Item, religiosi tenentur ad perfectam humilitatem sicut ad perfectam paupertatem; sed ita tenentur ad paupertatem quod non licet eis aliquid proprium possidere: ergo ita debent humilitatem servare quod nullo honore potiantur. Magisterium autem est honor, ut probatum est; ergo magisterium est eis illicitum.

5. Item, Dionysius IV cap. Ecclesiasticae ierarchiae distinguit nostram ierarchiam in tria, scilicet in sacras actiones et in communicantes eas et in eos qui eas tantum recipiunt. Actiones autem sacras dividit in tria, scilicet purgationem, illuminationem et perfectionem. Communicantes etiam divinas actiones dividit in tria in V capitulo, scilicet in purgantes quod est diaconorum, in illuminantes quod est sacerdotum, in perficientes quod est episcoporum. Recipientes etiam divinas actiones dividit in tria in VI capitulo, scilicet in immundos qui purgantur per diaconos, in sacrum populum qui illuminatur per sacerdotes, in monachos qui sunt altioris gradus qui perficiuntur per episcopos; ergo patet quod monachorum non est sacra aliis communicare sed ab aliis recipere. Sed quicumque docet sacra aliis communicat; ergo monachus non debet docere.

6. Item, magis est remotum a vita monastica scolasticum officium quam ecclesiasticum; sed ut dicitur XVI q.1: «Nemo potest ecclesiasticis officiis deservire et in monastica regula ordinate persistere»; ergo multo minus potest monachus scolasticis officiis vacare docendo vel audiendo.

---

[35] *Glossa margin.*

[36] Santo Tomás cita el libro *De ecclesiastica hierarchia* y dice que Dionisio comienza a hablar de esto en el capítulo IV. Los editores leoninos aclaran diciendo que lo correcto es remitir al cap. 5 § 2: MG 3,501D. Para las otras ternas, remiten a MG 3,504A-B y 3,505D-508A.

[37] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.2 (Friedberg I 761).

7. Añaden todavía que es contrario a la enseñanza del Apóstol, que en 2 Cor 10,13 dice: *Nosotros no nos gloriamos desmedidamente, sino conforme a la regla que Dios nos ha dado por medida.* Acerca del pasaje dice la Glosa: *Usamos de aquel grado de poder que ha sido concedido por el autor, sin salirnos ni de la medida ni del modo*[38]. Dicen que cualquier religioso que rebasa lo que le ha sido concedido por el autor de su regla se sale de su medida y entra en oposición con la enseñanza del Apóstol. Ninguna religión [ningún instituto religioso] en sus comienzos tuvo maestros. Por consiguiente ningún religioso puede ser promovido lícitamente al magisterio.

2. [Nueva serie de argumentos] 1. También, incluso cuando no pueden impedir totalmente la enseñanza de los religiosos, se esfuerzan al menos en recortarla diciendo que en una comunidad de religiosos no debe haber dos doctores, alegando lo que dice Sant 3,1: *Hermanos, no os hagáis maestros muchos de vosotros.* A este propósito la Glosa comenta así: *En una sola Iglesia no seáis muchos los que deseáis ser maestros*[39]. Ahora bien, una comunidad de religiosos es una Iglesia. Por lo tanto en una comunidad de religiosos no debe haber varios maestros.

2. De carta de Jerónimo al monje Rústico toman unas palabras que se pasaron al Decreto. *Entre las abejas hay una sola reina; las grullas siguen a una sola en perfecto orden* y un poco después: *En la nave hay un solo piloto, en la casa un solo señor*[40]. Por consiguiente, en una comunidad religiosa no debe haber más que un solo maestro.

3. Dado que hay muchas comunidades de religiosos, si una comunidad tuviera más de un doctor, los religiosos docentes se multiplicarían tanto que los maestros seculares quedarían excluidos a causa del escaso

7. Addunt iterum quod est contra apostolicam doctrinam II Cor. X: «Nos autem non in immensum gloriabimur sed secundum mensuram regulae quam mensus est nobis Deus», Glosa: «Tanta potestate utimur quanta concessa est ab auctore, nec mensuram vel modum egredimur». Unde dicunt quod quicumque religiosus ultra illum modum egreditur qui sibi ab auctore suae regulae est statutus, se ipsum superextendit contra apostolicam doctrinam veniens; unde cum nulla religio in sui principio habuerit magistros, nulli religioso licet ad magisterium promoveri.

2. Ulterius autem, et si non ex toto doctrinam religiosorum impedire possint, eam saltem attenuare nituntur dicentes quod in uno religiosorum collegio duo doctores esse non debent, inducentes illud quod dicitur Iac. III: «Nolite plures magistri fieri, fratres mei», Glosa: «Plures in una ecclesia ne velitis esse magistri»; sed unum religiosorum collegium est una ecclesia, ergo in uno religiosorum collegio non debent esse plures magistri.

2. Item, Ieronymus ad Rusticum monachum, et habetur VII q. 1: «In apibus princeps est unus, grues unam sequuntur ordine litterato», et infra: «In navi unus gubernator, in domo unus dominus»; ergo et in uno collegio religiosorum non debet esse nisi unus magister.

3. Item, cum sint multa religiosorum collegia, si unum collegium haberet plus quam unum doctorem, sequeretur tanta multiplicatio religiosorum doctorum quod

[38] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,68B.

[39] *Glossa interlin.*

[40] *Epist.* 125 n.15: ML 22,1080, que bajo el nombre de S. Gregorio aparece en *Decr.* p.2 causa 7 q.1 c.41 (Friedberg I 582).

número de oyentes [de alumnos]; y esto ha de ser tenido en cuenta principalmente cuando se requiere que en un solo estudio haya determinado número de maestros seculares para que la sagrada doctrina no caiga en descrédito por la multitud de docentes.

**3.** Los partidarios de este error siguen caminos semejantes a los de quienes defendieron los primeros[41]. Como quienes difunden el error no pueden permanecer en el justo medio de la verdad, cuando quieren evitar un error, caen en el contrario: como en el caso de que, para evitar el error de dividir [en Dios] la naturaleza, que fue el error de Arrio, se cae en la confusión de personas, a la manera de Sabelio, según palabras de Agustín[42]. De modo semejante, Eutiques, para evitar la distinción de personas en Cristo introducida por Nestorio, puso mezcla de las naturalezas, como dice Boecio[43]. Lo mismo se puede comprobar en Pelagio, en el Maniqueo y en otros muchos herejes. Por ello la 2 Tim 3,8 habla de *hombres perversos con mentalidad corrompida respecto de la fe.* La Glosa comenta: *Acerca de la fe y, sin embargo, nunca dentro de la fe*[44]. Los impíos dan vueltas por la cerca, incapaces de mantenerse en el centro.

En el pasado existió el error de algunos religiosos llenos de presunción; por el solo hecho de ser monjes, usurpaban por su cuenta el oficio de enseñar. Con esto la Iglesia sufría perturbación y se perdía la paz. Acerca de esta situación, se lee: *Algunos monjes, sin tener misión alguna otorgada por el propio obispo, vienen a la ciudad de Constantinopla y ocasionan perturbación de la paz eclesial*[45]. De ello se habla más por extenso en la historia eclesiástica. Los santos padres, con razones y con decretos, trataron de reprimir aquella presunción.

sacculares magistri excluderentur propter auditorum paucitatem, praecipue cum oporteat in uno studio esse determinatum numerum magistrorum ne ex doctorum multitudine doctrina sacra veniat in contemptum.

**3.** Huius autem erroris assertores priorum errantium semitas imitantur. Est enim errantium consuetudo ut, quia in medio veritatis non possunt consistere, unum errorem declinantes in contrarium dilabantur, sicut evitans divisionem essentiae quam Arrius introduxit in confusionem personarum Sabellius declinavit, ut dicit Augustinus. Sic etiam Eutyches declinans divisionem personarum in Christo quam Nestorius asserebat confusionem naturarum in Christo posuit, sicut dicit Boetius. Idem etiam patet de Pelagio et Manichaeo et de multis aliis haereticis; propter quod dicitur II Tim. III: «Homines reprobi corrupti mente circa fidem», Glosa: «et numquam in fide», quia in circuitu impii ambulant, in medio non sistentes.

Fuit igitur quondam quorundam praesumptuosorum religiosorum error quod ex hoc ipso quod monachi erant, de sua vita praesumentes, auctoritate propria sibi docendi officium usurpabant, et in hoc pax ecclesiastica turbabatur, ut habetur XVI q. 1: «Quidam monachi nihil habentes sibi iniunctum a proprio episcopo veniunt ad civitatem Constantinopolitanam et in ea perturbationes ecclesiasticae tranquillitati inferunt», quod etiam plenius in Ecclesiastica narratur historia; quorum praesumptionem sancti patres conati sunt reprimere rationibus et decretis. Eorum autem dictis quidam perversi

---

[41] Cf. sobre este punto *Quodl.* 1 a.14; *De perf. vitae spirit.* c.30; *Summa* 2-2 q.187 a.1.
[42] *De nuptiis et conc.* II c.23: ML 44,458.
[43] *Liber de persona et duabus naturis* c.5: ML 64,1347C.
[44] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,376A.
[45] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.17 (Friedberg I 765), tomado del Concilio de Calcedonia, canon 23.

De sus expresiones abusan algunos perversos personajes de nuestro tiempo que, siendo ignorantes y volubles, deforman lo que aquellos padres explicaron[46]: a ejemplo de quienes deforman *las Escrituras para su propia perdición*, como se dice en 2 Pe 3,16. Esos hombres perversos llegan al extremo de decir que al religioso no le es lícito ejercer ni recibir el oficio de enseñar, y que este oficio no se le debe encomendar. En primer lugar mostraremos que esto es falso, y después daremos respuesta a sus argumentos[47].

En primer lugar, vengamos a la autoridad de Jerónimo[48] cuando escribe a Rústico, diciendo: *De tal manera vive en el monasterio que merezcas ser clérigo. Durante largo tiempo ocúpate en aprender para que después seas capaz de enseñar.* Al mismo en el capítulo siguiente: *Si te atrae el deseo de la clericatura, aprende lo que deberás enseñar*[49]. De todo lo cual se deduce que los monjes pueden recibir el encargo de enseñar.

Esto mismo se pone de manifiesto por el ejemplo de los santos que, practicando vida religiosa, ejercieron la enseñanza. Es el caso, por ejemplo, de Gregorio Nacianceno que, siendo monje, fue llevado a Constantinopla para enseñar Sagrada Escritura: como refiere la historia eclesiástica[50]. Lo mismo hizo el Damasceno, el cual, siendo monje, enseñó a los escolares no solamente Sagrada Escritura, sino también artes liberales, como consta por el libro *De miraculis beatae Virginis*. Jerónimo también,

nostri temporis abutuntur ea «indocti atque instabiles depravantes sicut et ceteras scripturas ad suam ipsorum perditionem», II Petri ult., in tantum quod in contrarium errorem labuntur asserentes quod non licet religioso doctoris officium exercere vel suscipere, et quod: non debet ei iniungi. Quod quidem esse falsum primo ostendamus, postmodum ad eorum probationes respondentes.

Primo ergo inducatur auctoritas Ieronymi ad Rusticum quae habetur XVI q.1 cap.: «Sic vive a monasterio ut clericus esse merearis. Multo tempore disce ut postmodum doceas». Item, ad eundem in sequenti capitulo «Si clericatus te stillat desiderium, discas quod possis docere»; ex quibus accipi potest quod monachi possunt suscipere docendi officium.

Hoc idem ostenditur exemplis sanctorum qui in religione viventes docuerunt, sicut patet de Gregorio Nazianzeno qui cum monachus esset Constantinopolim est adductus ut sacram Scripturam ibi doceret, ut Ecclesiastica narrat historia. Hoc etiam patet de Damasceno, qui cum monachus esset scolares docuit non solum in sacra Scriptura sed etiam in liberalibus artibus, ut patet in libro De miraculis beatae Virginis. Ieronymus

---

[46] «Santos Padres» son aquí los miembros del Concilio de Calcedonia.

[47] Como se ve, a través de todo este razonamiento, queda bien resaltada la figura de unos monjes presuntuosos que abusaban de expresiones del Concilio de Calcedonia; envanecidos con su condición de monjes, se tomaban una autoridad que ni ellos tenían ni obispo alguno les había otorgado. Todo esto sirve a Santo Tomás como punto de partida para poner en primer plano a unos hombres perversos, obstinados en aplicar a los religiosos de entonces el juicio que fue lanzado contra aquellos monjes en su momento. Quiénes sean esos hombres «perversos» está bien claro. Son aquellos que obligaron a Santo Tomás a escribir este libro: los que le negaban a él y a su Orden el derecho de enseñar, pretendiendo, además, imponer la idea de que ni siquiera los obispos podían encomendarles funciones docentes en el nivel de docencia universitaria, que era el tema debatido.

[48] Palabras de la carta se encuentran en *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.26 (Friedberg I 768), tomado de S. Jerónimo, *Epist.* 125 n.17 y 18: ML 22,1082.

[49] *Decr.* ibíd. cap.27 (Friedberg I 768), tomado de *Epist.* 125 n.8: ML 22,1077.

[50] Los Editores Leoninos aclaran que, cuando S. Gregorio Nacianceno ejercía esta enseñanza, era ya obispo.

en el Prólogo de la Biblia, aunque era monje, promete al monje Paulino la enseñanza de la Sagrada Escritura, o sea, que él se la enseñará; y al mencionado monje lo exhorta al estudio de la Sagrada Escritura[51]. De Agustín se lee también: *Con posterioridad instituyó un monasterio en el cual comenzó a vivir de acuerdo con una regla compuesta a la luz de los santos apóstoles, dedicándose a escribir libros y a instruir a los indoctos*[52]. Esto mismo es evidente en otros doctores de la Iglesia, como Gregorio, Basilio, Crisóstomo y otros muchos, los cuales fueron religiosos y doctores principales de la Iglesia.

Es fácil mostrar esto mismo también con razones. La doctrina de la Sagrada Escritura tiene su comprobación en las obras. En Hch 1,1 se dice: *Jesús empezó a hacer y a enseñar.* La Glosa comenta: *Habiendo comenzado por hacer y enseñar, señaló la característica del buen doctor, el cual debe practicar lo que enseña*[53]. Ahora bien, la doctrina evangélica contiene no sólo preceptos, sino también consejos. Por tanto es conveniente en sumo grado que enseñe la doctrina evangélica quien guarda no solamente los preceptos, sino también los consejos: como es el caso de los religiosos.

Quien muere a un modo de vida, ya no practica las obras de aquella vida; y quien comienza a vivir una determinada vida, se hacen sumamente apropiadas para él las obras que corresponden a esa vida. Por lo cual Dionisio en el capítulo segundo de la *Ecclesiastica hierarchia* explica que el no bautizado no puede realizar las acciones divinas, pues, como él mismo dice, *es necesario primero existir y después actuar*[54]. Ahora bien, el religioso por el voto de religión muere al mundo y vive para Dios. Así, pues, por el hecho de ser religioso, le quedan prohibidas las acciones del campo secular, pero no las acciones divinas, o sea, las que requieren que

etiam in Prologo Bibliae, licet monachus esset, doctrinam sacrae Scripturae promittit Paulino monacho, scilicet quod eum docebit, quem etiam ad studium sacrae Scripturae hortatur. De Augustino etiam legitur quod «postquam monasterium instituit in quo cepit vivere secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam, scribebat libros et docebat indoctos». Hoc etiam patet de aliis Ecclesiae doctoribus, scilicet Gregorio, Basilio, Chrysostomo et aliis multis qui religiosi fuerunt et praecipui Ecclesiae doctores.

Hoc etiam rationibus ostendere facile est. Doctrina enim sacrae Scripturae operibus comprobatur, Act. I: «Cepit Iesus facere et docere», Glosa: «Quod cepit facere et docere, bonum doctorem instituit qui quod docet facit»; doctrina autem evangelica non solum praecepta sed etiam consilia continet: convenientissime ergo doctrinam evangelicam docet qui non solum praecepta sed et consilia servat, cuiusmodi sunt religiosi.

Item, qui moritur alicui vitae ab illis operibus decidit quae illi vitae congruunt, et qui vivere incipit aliqua vita illa opera tunc sibi fiunt maxime convenientia quae illi vitae competunt; unde Dionysius II cap. Ecclesiasticae ierarchiae ostendit quod ante baptismum, per quem homo divinam vitam accipit, non potest exercere operationes divinas quia, sicut ipse dicit «oportet primum existere et deinde operari». Sed religiosus per votum religionis saeculo moritur Deo vivens; ergo per hoc quod religiosus est interdicuntur sibi actiones saeculares sicut mercationes et alia negotia saecularia, non autem actiones divinae quae scilicet hominem in Deo viventem requirunt. Talis autem est

---

[51] *Epist.* 53: ML 22,540-549.

[52] La frase está tomada de la liturgia dominicana, la cual se inspira en Poss., *Vita S. Aug.* cap.5 y 7: ML 32,37 y 39.

[53] *Glossa margin.*

[54] § 1: MG 3,392B.

el hombre viva en Dios. De este género es la alabanza divina que se practica mediante la enseñanza. Dice el Salmo: *No te alabarán, Señor, los muertos, sino nosotros los que vivimos etc.*[55]. Así, pues, los religiosos, en virtud del voto de religión, no quedan excluidos del ministerio de la enseñanza.

Son sumamente idóneos para enseñar aquellos que pueden captar los misterios divinos principalmente por medio de la contemplación. Es el motivo por el cual Gregorio dice: *En la quietud de la contemplación absorban lo que han de trasvasar cuando estén ocupados en el trato con el prójimo*[56].

Es ridículo decir que alguien deba ser excluido de la enseñanza a causa de aquello que le permite vivir en mayor quietud para dedicarse al estudio y a la enseñanza: como sería ridículo que a alguien se le prohibiese correr por haberse desprendido de lo que dificultaba la carrera. Ahora bien, los religiosos, mediante el triple voto, abandonaron aquellas cosas que causan la mayor inquietud de ánimo: como resulta evidente después de lo dicho. A ellos, por tanto, les compete en sumo grado el ministerio de estudiar y de enseñar. En relación con Eclo 38,25, dice la Glosa: *La Sabiduría, la del escriba, apréndela en las tablas del corazón; cuando no hay trabajos que atender y los asuntos son pocos, se ganará sabiduría*[57].

A los pobres de Cristo es sumamente apropiado el conocimiento de las Escrituras, como dice Jerónimo en el prólogo a las cuestiones hebreas *Super Genesim* que dice: *Así como nosotros, humildes y pobres, ni tenemos riquezas, ni aceptamos recibir las que nos son ofrecidas, así también sepan ellos que el conocimiento de las Escrituras, o sea, las riquezas de Cristo, no pueden poseerlas juntamente con las del mundo*[58]. La enseñanza compete principalmente a quienes poseen conocimiento de las Escri-

divina confessio quae fit per doctrinam, Psalmus: «Non mortui laudabunt te Domine, sed nos qui vivimus etc.»; et ita religiosi per votum religionis a doctrinae officio non excluduntur.

Praeterea, illi maxime sunt idonei ad docendum qui maxime divina per contemplationem capere possunt; unde Gregorius in VI Moralium: «Quieti contemplantes sorbeant quod occupati erga proximos loquentes refundant». Sed ad vacandum contemplationi praecipue religiosi sunt deputati; ergo ipsi per hoc quod sunt religiosi redduntur magis ad docendum idonei quam impediantur.

Item, ridiculum est dicere quod ex hoc aliquis a docrtina repellatur per quod magis quietus ad vacandum studio et doctrinae redditur, sicut ridiculum esset quod a currendo impediretur qui impedientia cursum reliquit. Sed religiosi per triplex votum reliquerunt illa quibus animus maxime inquietatur, ut ex praemissis patet; ergo eis maxime studere et docere competit, Eccli. XXXVIII: «Sapientiam —Glosa 'divinam'— scribe —'in tabulis cordis id est disce'— in tempore vacuitatis, et qui minoratur actu percipiet sapientiam».

Item, pauperibus Christi maxime competit notitiam Scripturarum habere, ut patet per Ieronymum in Prologo Hebraicarum quaestionum Super Genesim: «Ut nos humiles atque pauperes nec habemus divitias nec oblatas dignamur accipere, ita et illi noverint non posse se notitiam Scripturarum, id est divitias Christi, cum mundi habere divitiis».

---

[55] Santo Tomás sólo remite al Salmo, pero es el Sal 115,17-18.
[56] *Moral.* l.6 c.37 n.26: ML 75,761A.
[57] *Glossa interlin.*
[58] L.c.: ML 23,936A.

turas. Así, pues, a los religiosos, por hacer profesión de pobreza, les compete muy especialmente el ministerio de enseñar.

Como ya se dijo anteriormente, para cualquier obra de misericordia puede ser instituida una religión. Ahora bien, enseñar es obra de misericordia; por eso pertenece al número de las limosnas espirituales. Es posible, por tanto, la institución de una religión para dedicarse a la enseñanza.

La milicia corporal, la que se practica con armas corporales, dista del designio religioso más que la milicia espiritual, la que usa armas espirituales, es decir, la que se sirve de los documentos sagrados [de la Sagrada Escritura] para rebatir errores, de acuerdo con lo que se dice en 2 Cor 10,4: *Las armas de nuestra milicia no son de orden corporal etc. Ahora bien, existen religiones instituidas con la finalidad providencial de ponerse militarmente a la defensa de la Iglesia y protegerla frente a enemigos [que usan armas] corporales, aunque no falten a la Iglesia* príncipes seculares que por oficio deben defenderla. Por lo tanto ha sido también saludable el instituir algunas religiones para enseñar, para que así, por medio de su enseñanza, la Iglesia sea defendida de enemigos, aunque haya también otros a quienes incumbe defender a la Iglesia de esta manera[59].

El que es idóneo para ser asumido a un ministerio más alto en el cual está incluido otro debe ser considerado idóneo para ser asumido a un ministerio de grado inferior que está incluido en el superior. Ahora bien, el religioso, aunque su religión no haya sido instituida para enseñar, puede ser asumido al oficio de prelación [al episcopado], como consta por múltiples documentos[60]. Ahora bien, el oficio de prelación es superior al de doctor, que es el que ejercen los maestros en sus enseñanzas escolares. Este ministerio de prelación tiene también anejo el de la enseñanza. Por lo tanto no puede ser considerado un desacierto que el

Eis autem competit docere qui notitiam habent Scripturarum; ergo religiosis qui paupertatem profitentur maxime competit docere.

Item, sicut supra probatum est, ad quodlibet opus misericordiae exequendum potest aliqua religio institui; sed docere est actus misericordiae, unde inter eleemosynas spirituales computatur: ergo potest aliqua religio institui specialiter ad docendum.

Item, magis videtur remotum a religionis proposito corporalis militia quae armis corporalibus exercetur quam militia spiritualis quae utitur armis spiritualibus, scilicet sacris documentis ad errorum impugnationem, de quibus dicitur II Cor. X: «Arma militiae nostrae non sunt carnalia etc.». Sed religiones aliquae provide institutae sunt ad exequendam militiam corporalem in tutelam Ecclesiae ab hostibus corporalibus, quamvis non desint Ecclesiae principes saeculares qui ex officio Ecclesiam defendere debent; ergo et salubriter institutae sunt aliquae religiones ad docendum ut sic per eorum doctrinam Ecclesia ab hostibus defendatur, quamvis etiam sint alii ad quos pertinet hoc modo Ecclesiam defensare.

Item, qui idoneus est ut assumi possit ad id quod maius est et in quo aliud includitur, idoneus debet reputari ad id quod minus est et quod in maiori includitur. Sed religiosus, etiam si eius religio non sit ad docendum instituta, potest assumi ad praelationis officium, ut patet de monachis per multa capitula XVI q.1; cum ergo praelationis officium sit maius quam officium doctoris quod magistri legentes in scolis exercent, et cum etiam praelationis officium simul habeat et doctrinam adiunctam, non

[59] Santo Tomás está aludiendo a la enseñanza que, por derecho divino, compete a los obispos.

[60] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.31 y ss. (Friedberg I 769-770).

monje, con autorización de aquel a quien corresponda, sea asumido para el susodicho ministerio de enseñanza.

Los bienes menores pueden ser dados de lado en atención a otros mayores, como dice la Glosa[61] en relación con Lc 9,60, donde se lee: *Tú vete y anuncia el reino de Dios.* El bien común es superior al privado. Ahora bien, el monje, en el monasterio, manteniendo el orden que le corresponde, se ocupa de un bien privado, es decir, de su propia salvación; en cambio el oficio de enseñar con él la instrucción llega a muchos, redunda en el bien común de toda la Iglesia. Por tanto, no hay inconveniente alguno en que el monje viva fuera del claustro, cuando es asumido para el oficio de enseñar, previa licencia de quien deba darla.

No es admisible que esto se haga solamente, como algunos pretenden, cuando urge una necesidad, la cual en este momento no aparece, porque hay maestros seculares en número holgadamente suficiente. El punto de partida es que, en relación con el bien común, no basta procurarlo de algún modo; hay que procurarlo del mejor modo posible. Cuanto mayor sea el número de docentes, tanto más se acrecienta para muchos el bien de la enseñanza. Porque a uno se le hace conocido lo que no lo es para otro. Por lo cual en Sab 6,36 se lee: *La multitud de sabios es salud para el orbe de la tierra.* A impulsos de ese celo Moisés, en Núm 11,39, dijo: *¿Quién hiciera que el pueblo entero profetizase?* La Glosa lo comenta diciendo: *El predicador fiel desea que, si es posible, la verdad que él solo no es capaz de proponer, sea proclamada por boca de muchos.* Y un poco más adelante añade: *Aquel quiso que todos profetizasen que no poseyó con envidia el propio bien*[62].

A uno mismo pertenece instruir de palabra a los presentes y por escrito a los ausentes. Por lo cual en 2 Cor 10,11, el Apóstol dice: *Lo que somos de palabra por carta, estando ausentes, lo seremos al estar*

debet inconveniens reputari si monachus auctoritate eius ad quem spectat ad praedictum doctrinae officium assumatur.

Item, minora bona pro maioribus bonis intermitti possunt, ut dicit Glosa Luc. IX super illud: «Tu autem vade et annuntia regnum Dei». Sed bonum commune praefertur bono privato; cum ergo monachus in claustro ordinem suum servans privato bono insistat, scilicet suae tantum saluti, doctrinae autem officium quo plurimi erudiuntur in bonum commune totius Ecclesiae redundet, non est inconveniens si monachus extra claustrum vivat ad doctrinae officium assumptus de licentia eius ad quem spectat.

Nec valet quod dicunt quod hoc posset fieri quando necessitas immuneret, quae nunc non apparet cum magistri saeculares ad copiam habeantur: quia utilitas communis non solum debet procurari ut sit quocumque modo sed ut sit optimo modo quo fieri potest. Quanto autem doctores magis multiplicantur tanto utilitas communis quae ex doctrina provenit magis crescit, quia uni manifestatur quod alii notum non est, propter quod dicitur Sap. VI: «Multitudo sapientum sanitas est orbis terrarum»; quo zelo Moyses ductus dixit Num. XI: «Quis tribuat ut omnis populus prophetet?», Glosa: «Fidelis praedicator optat, si fieri valeat, ut veritatem quam solus loqui non sufficit ora cunctorum sonent», et infra: «Prophetare omnes voluit qui bonum quod habuit non invidit».

Item, eiusdem est verbo praesentes et scripto docere absentes, unde II Cor. X dicit Apostolus: «Quales sumus in verbo per epistolas absentes, tale et praesentes»; sed nullus dubitat quin religiosus possit docere absentes scripto, cum omnia armaria plena inve-

[61] *Glossa margin.*

[62] Ibíd., tomada de Gregorio, *Moral.* XXII c.23: ML 76,247C-D.

*presentes.* Ahora bien, nadie duda de que todos los armarios están llenos de obras o de libros que los religiosos escribieron para instrucción de la Iglesia. Luego pueden también enseñar de palabra estando presentes.

4. [Respuesta a los argumentos] Los argumentos en contrario son fáciles de resolver.

1. De muchas maneras se puede comprobar que es falso lo afirmado en primer término, o sea, que el Señor haya aconsejado evitar el magisterio. Aquello que en los consejos es supererogación tiene premio eminente. El pasaje de Lucas (10,35) *lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta* es aplicado por la Glosa a la supererogación de los consejos[63]. Por tanto no puede caer bajo consejo la renuncia a actos merecedores de premio distinguido. A los Doctores les es debido premio de distinción como a las vírgenes, o sea, la aureola. Respecto de Dan 12,3 *quienes enseñan la justicia a muchos serán como estrellas por toda la eternidad* dice la Glosa que la enseñanza puede ser impartida *de palabra o con el ejemplo*[64]. Así como no se podría decir que evitar la virginidad o el martirio cae bajo consejo, tampoco se puede afirmar que esté aconsejada la renuncia a la enseñanza.

Un consejo no puede recaer sobre lo que es contrario a un precepto o consejo. Ahora bien, el enseñar cae bajo precepto y bajo consejo. Se ve esto por Mt 28,19: *Id y enseñad a todas las gentes etc.* y Gál 6,1: *Vosotros, que sois espirituales, instruid a los tales con espíritu de mansedumbre.* No puede, por tanto, existir consejo de renuncia a la enseñanza.

El Señor quiso que los consejos propuestos por él mismo o de manera inmediata fuesen observados por los apóstoles, para que con su ejemplo, otros recibiesen estímulo para guardarlos. Por lo cual Pablo, al proponer el consejo de virginidad, dice en 1 Cor 7,7: *Quiero que todos sean como*

niantur operibus sive libris quos religiosi fecerunt ad Ecclesiae instructionem: ergo et praesentes possunt verbo docere.

4. Ea autem quae in contrarium opponuntur facile est solvere.

1. Quod enim primo dicunt esse Domini consilium de vitando magisterio patet multipliciter esse falsum. Primo quia de quibus dantur consilia habent praemium eminentius, ut patet ex hoc quod dicitur Luc. X: «Et quodcumque supererogaveris ego cum rediero reddam tibi», quod Glosa de supererogatione consiliorum exponit; unde abstinere ab illis actibus quibus excellens debetur praemium sub consilio cadere non potest. Doctoribus autem debetur praemium excellens sicut et virginibus, scilicet aureola, ut patet Dan. XII: «Qui ad iustitiam erudiunt multos —Glosa 'verbo et exemplo'— erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates»; sicut ergo inconveniens esset dicere quod declinare virginitatem vel martyrium sub consilio caderet, ita inconveniens est dicere quod abstinere ab actu docendi sub consilio cadat.

Item, consilium non potest esse de eo quod contrariatur praecepto vel consilio; sed docere sub praecepto cadit vel sub consilio, ut patet Matth. ult.: «Euntes docete omnes gentes etc.» et Gal. VI: «Vos qui spirituales estis instruite huiusmodi in spiritu lenitatis»: non ergo de non docendo potest esse consilium.

Item, consilia quae Dominus proposuit immediate ab apostolis observari voluit ut eorum exemplo alii ad servanda consilia provocarentur unde Paulus I Cor. VII consilium de virginitate servanda proponens dixit: «Volo omnes homines esse sicut me ipsum».

[63] *Glossa margin.*
[64] *Glossa interlin.*

*yo*. Pero la práctica de esto que llaman consejo, o sea, la renuncia a la enseñanza, no era aplicable a los apóstoles, puesto que ellos eran enviados para enseñar al mundo entero. Por consiguiente, la renuncia a la enseñanza no puede caer bajo consejo. Tampoco se puede afirmar que el consejo recaiga sobre renuncia a lo que da solemnidad a la enseñanza; estas solemnidades no nacen de orgullo, porque, en ese caso, deberían ser evitadas por todos, puesto que el evitar el orgullo es un deber para todos. Todo eso está ordenado a mostrar la importancia del oficio. Por consiguiente, así como no hay mengua de perfección porque el sacerdote tenga un asiento superior al del diácono o use ornamentos de seda, tampoco hay oposición alguna contra la perfección por el hecho de que alguien use las insignias de maestro. A propósito de las palabras de Mt 23,6 *buscan los primeros asientos* dice la Glosa: *No prohíbe a los maestros ocupar los primeros asientos, sino que les reprende de que, ténganlos o no, los apetecen indebidamente*[65].

Más ridículo aún es decir que, si bien no hay consejo de renuncia a la enseñanza, lo hay de renuncia al título de maestro. No cabe dar ni precepto ni consejo sobre aquello que no está en nuestra mano, sino en la de otro. Nosotros podemos enseñar o no enseñar, acerca de lo cual no hay consejos, como quedó demostrado. Pero el ser llamados doctores o maestros, no depende de nosotros, sino de aquellos que nos nombran. Por consiguiente no puede caer bajo consejo el que no seamos llamados maestros. Además, dado que los nombres han sido elegidos para significar las realidades, carece de sentido decir que está prohibido el nombre cuando para la realidad no hay prohibición alguna.

La guarda de los consejos afecta sobre todo a los apóstoles, a través de los cuales llega a los demás. Ellos muestran que sobre el título de maestro no cae prohibición alguna, porque son ellos quienes se proclaman doctores y maestros. El apóstol Pablo lo repite: *En Cristo Jesús, que*

Sed observatio huius quod dicunt consilium, scilicet abstinere a docendo, ad apostolos non pertinebat cum ipsi ad docendum universum orbem mitterentur; non ergo abstinere a docendo sub consilio cadit. Nec potest dici quod sub consilio cadat abstinere ab his quae ad solemnitatem docendi pertinent, quia ea quae ad solemnitatem docendi pertinent non causa elationis fiunt, alias enim essent ab omnibus vitanda quia quilibet tenetur elationem vitare, sed sunt ordinata ad auctoritatem officii ostendendam; et ideo sicut perfectioni nihil deperit si sacerdos supra diaconum sedeat aut sericis ornetur vestibus, ita nihil obsistit perfectioni si quis magistralibus insigniis utatur. Et hoc est quod dicit quaedam Glosa super illud Matth. XXIII: «'Amant primos recubitus', Magistros, inquit, primos sedere non vetat sed eos arguit qui haec habita vel non habita indebite appetunt».

Adhuc autem est magis ridiculum dicere quod, etsi abstinere a docendo sub consilio non cadat, tamen abstinere a magisterii nomine sub consilio cadit. Non enim potest esse praeceptum vel consilium de eo quod non est in nobis sed in alio; in nobis quidem est docere vel non docere, de quo non esse consilium probatum est, sed doctores aut magistros vocari non est in nobis sed in eis qui sic nos nominant: non ergo potest sub consilio cadere ut non vocemur magistri. Item, cum nomina sint imposita ad significandum res, ridiculum est dicere quod nomen sit prohibitum cum res non sit interdicta.

Item, cum consiliorum observatio maxime ad apostolos pertinuerit, quibus mediantibus ad alios pervenit, magistri nomen nullo consilio est interdictum, cum ipsi apostoli se ipsos magistros et doctores nominaverint: I Tim. II: «Veritatem dico in Christo Iesu,

[65] Ibíd.

*digo la verdad y no miento: soy doctor de los gentiles en la fe y en la verdad* (1 Tim 2,7). *En orden al evangelio he sido constituido predicador, apóstol y maestro de los gentiles* (2 Tim 1,11). En definitiva queda claro que cuando el Señor dice *no os hagáis llamar maestros*, no da un consejo, sino que impone un precepto vinculante para todos. No prohíbe ni la enseñanza ni el título de magisterio; prohíbe la ambición de magisterio. Por eso, cuando añade *no os hagáis llamar maestros*, la Glosa aclara: *No tengáis apetencia de ser llamados*[66]. Tampoco reprime cualquier tipo de apetencia, sino la desordenada, como se ve por la Glosa alegada y porque previamente había hecho notar que se refería a la desordenada apetencia de los fariseos: *Buscan los primeros asientos,* etc.

Puede también entenderse de otro modo, según la Glosa y como la misma letra lo permite. El Señor prohíbe juntamente el título de padre y el de maestro por esta razón: porque nuestro padre es uno solo que está en los cielos y porque nuestro único maestro es Cristo. La Glosa comenta esto diciendo: *El padre y el maestro lo son por naturaleza; el hombre es padre* por concesión y maestro por ministerio[67]. Así, pues, el Señor prohíbe que el poder de vida natural o espiritual o también el de la sabiduría sea atribuido a hombre alguno. Por lo cual la Glosa acerca de *no os hagáis llamar maestros* da el comentario siguiente: *No tengáis la presunción de que os pertenezca lo que es debido a Dios; y no llaméis maestro a otros para no ofrecer a hombres el honor divino*[68]. En otra Glosa se dice que ha de ser llamado padre *como señal de respeto a la edad, no para que sea tenido por autor de la vida; maestro por la unión con el maestro verdadero que como mensajero suyo sea honrado en atención a la misión que se le da*[69]. Por tanto queda claro que el Señor no dio verdadera prohibición, ni por precepto ni por consejo, respecto al nombre de padre

non mentior, doctor gentium in fide et veritate», et I Tim. I: «In quo positus sum ego praedicator et apostolus et magister gentium». Restat ergo dicendum quod hoc quod Dominus dixit: «Vos autem nolite vocari Rabbi» non sit consilium sed praeceptum ad quod omnes tenentur, nec prohibetur actus docendi vel magisterii nomen sed ambitio magisterii; unde cum subiungit «Nec vocemini magistri», Glosa: «Ne appetatis vocari». Nec quemlibet appetitum interdicit sed inordinatum, ut ex glosa prius inducta apparet, et ex hoc etiam quod de inordinato Phariseorum appetitu praemiserat dicens: «Amant primos recubitus etc.».

Potest tamen aliter intelligi secundum Glosam, ut etiam ex circumstantia litterae patet. Simul enim Dominus prohibet ibidem patris nomen et magistri, hac ratione quia unus est pater noster qui in caelis est et quia magister noster unus est Christus. Deus enim, ut Glosa dicit ibidem, «pater et magister natura dicitur et homo dicitur indulgentia pater» et magister ministerio. Prohibet ergo Dominus ne auctoritas vitae naturalis seu spiritualis aut etiam sapientiae alicui homini attribuatur; unde dicit Glosa: «Vos autem nolite vocari etc., id est ne quae Deo debentur vobis praesumatis, nec alios Rabbi vocetis ne divinum honorem hominibus deferatis». Unde in alia glosa dicitur quod pater vocandus est aliquis «ut honor aetati deferatur, non ut auctor vitae habeatur; magister ex consortio veri magistri et tamquam eius nuntius pro reverentia eius ad quod mittitur honoretur». Sic ergo patet quod Dominus non prohibuit simpliciter nec praecepto nec consilio nomen patris aut magistri. Alias quomodo sancti patres sustinuissent ut illi qui praesunt monaste-

[66] Ibíd.
[67] *Glossa margin.*
[68] *Glossa interlin.*
[69] *Glossa margin.*

y de maestro. De otro modo, ¿cómo los santos padres habrían soportado que quienes presiden en los monasterios fuesen llamados abades, o sea, padres? ¿Cómo el vicario de Cristo, que debe ser modelo de toda perfección, sería llamado papa, es decir, padre? Agustín y Jerónimo frecuentemente llaman papas, padres, a los obispos a quienes escriben. Sería, por tanto, una grandísima necedad pretender que, cuando el Señor dijo: *No os hagáis llamar maestros*, dio un consejo.

Dado que sea consejo, no se sigue que todos los perfectos estén obligados a él. Quien profesa estado de perfección no queda obligado a todos los consejos, sino solamente a aquellos a los cuales se vincula con voto. De no ser así, los otros apóstoles, por encontrarse en estado de perfección, habrían debido practicar la supererogación de Pablo consistente en no recibir estipendios de las Iglesias a las cuales predicaban. Puesto que no cumplían esto, como se colige de 1 Cor 9,13, pecaban. Se crearía confusión, si todas las religiones estuviesen obligadas a toda obra de supererogación y a todos los consejos; lo que una añadiese sería vinculante para todas, por lo cual, entre ellas, no habría ninguna distinción: lo cual es un inconveniente[70]. Por lo tanto, los perfectos no están obligados a todos los consejos sino solamente a aquellos con los cuales se vinculan.

2. La segunda objeción que ponen, o sea que el oficio del monje es no enseñar, sino llorar, no les presta servicio alguno. Allí Jerónimo habla de lo que compete al monje, por ser monje, y que se concreta en hacer penitencia, no en enseñar, como pretendían aquellos monjes los cuales por serlo, se consideraban autorizados para enseñar. O quiere mostrar que el hecho de ser monje no obliga a enseñar: que es lo que Jerónimo dice en la carta contra Vigilancio. Pero de que el monje no tenga oficio de enseñar no se sigue que no pueda recibirlo: como tampoco se sigue que el subdiácono, por no tener como ministerio la lectura del evangelio,

riis abbates, id est patres, vocarentur? Quomodo etiam Christi vicarius qui debet esse totius perfectionis exemplar papa, id est pater, diceretur? Augustinus etiam et Ieronymus episcopos quibus scribunt papas, id est patres, frequenter nominant. Stultissimum ergo est dicere quod hoc quod dicitur: «Nolite vocari Rabbi» sit consilium.

Dato autem quod sit consilium, non sequitur quod omnes perfecti ad istud consilium teneantur. Non enim qui perfectionis statum profitetur ad omnia tenetur consilia, sed ad ea tantum ad quae ex voto se ligat; alias alii apostoli, qui in statu perfectionis erant, tenebantur ad hanc supererogationem quam Paulus faciebat ut non acciperent stipendia ab ecclesiis quibus praedicabant, et ita peccabant cum hoc non observarent, ut patet I Cor. IX. Sequeretur etiam ex hoc religionum confusio si omnes ad supererogationes omnes et consilia tenerentur; quicquid enim una supererogaret omnes supererogare tenerentur, et sic inter eas nulla distinctio remaneret, quod est inconveniens: non ergo ad omnia consilia perfecti tenentur sed solum ad ea ad quae se obligant.

2. Quod etiam secundo obiciunt, quod monachus non docentis sed plangentis habet officium, non facit pro eis. Ibi enim Ieronymus ostendit quid monacho ex hoc quod est monachus competat, quia paenitentiam agere non autem docere, sicut illi sibi usurpabant de quibus diximus quod ex hoc ipso quod monachi erant docere volebant; vel intendit ostendere quod monachus ex hoc quod est monachus non obligatur ad docendum, sic enim Ieronymus inducit hoc in epistola contra Vigilantium. Non autem sequitur si monachus non habet docendi officium quod accipere non possit, sicut non sequitur si subdiaconus non habet officium legendi evangelium quod ad hoc officium

[70] Es decir, no guarda coherencia con el misterio de la Iglesia, que requiere perfección diversificada.

no pueda ser encargado de leerlo. Esto es lo que dice Graciano: *Jerónimo quiso distinguir entre la persona del monje y la persona del clérigo, mostrando qué es lo que compete a cada uno en razón de su propio oficio. Una cosa es lo que a uno compete en cuanto monje y otra lo que le compete por ser clérigo. Por ser monje, debe llorar sus propios pecados y los ajenos; por clérigo tiene oficio de enseñar y de apacentar*[71]. Con esto se aclara la comprensión de otro capítulo antes indicado. Es evidente que Graciano en aquella cuestión se refiere a la doctrina en cuanto propuesta por la predicación de los prelados, no a la enseñanza escolar, de la cual los prelados no se ocupan gran cosa. Por lo cual esta objeción se funda en un equívoco.

Dado que a los monjes no les corresponda enseñar, no se sigue que tampoco corresponda a los canónigos regulares, los cuales se cuentan entre los clérigos. De ellos dice Agustín en el sermón acerca de la vida común de los clérigos: *Quien haya tenido bienes o quiera tenerlos y vivir de lo propio, no me basta decirle que no permanecerá conmigo; ni siquiera será clérigo*[72]. Por donde se ve que aquellos que se reunían bajo la presidencia de Agustín, sin bienes personales, eran contados entre los clérigos. Aunque Agustín después revocó esta prohibición general de que no fuese clérigo quien no viviese sin propiedades personales, no revocó sin embargo la decisión de que quienes vivían bajo su presidencia sólo pudieran ser clérigos careciendo de bienes[73]. Cuando se objeta que los canónigos regulares y los monjes cuentan para lo mismo, debe ser entendido en relación con las cosas comunes a todas las religiones [institutos religiosos], como vivir sin bienes personales, abstenerse de negocios, de la práctica de la abogacía en juicios o cosas parecidas; de otro

assumi non possit; et hoc est quod Gratianus dicit XVI q. 1 § 'Superiori': «Voluit, inquit, Icronymus distinguere inter personam monachi et personam clerici, ostendens quid unicuique ex proprio officio conveniat. Aliud enim, convenit cuique ex eo quod monachus est, aliud ex eo quod clericus est: ex eo enim quod monachus est sua et aliorum peccata deflendi habet officium, ex eo autem quod clericus docendi et pascendi habet officium». Ex quo etiam patet intellectus alterius capituli supra inducti. Patet etiam quod Gratianus loquitur in illa quaestione de doctrina praedicationis quae ad praelatos pertinet, non autem de doctrina scolastica cui praelati non multum intendunt; unde haec obiectio procedit in aequivoco.

Item, dato quod monachis docere non liceat, non sequitur quod canonicis regularibus non liceat docere cum canonici regulares inter clericos computentur, de quibus Augustinus dicit in Sermone de communi vita clericorum, et habetur <XII> q.1 cap. X: «Qui habuerit proprium vel habere voluerit et de proprio vivere, parum est ut dicam non mecum manebit, sed nec clericus erit». Ex quo patet quod illi qui sub beato Augustino sine proprio manebant inter clericos computabantur. Quamvis Augustinus postea revocaverit hoc generale interdictum quod fecerat ut nullus clericus esset nisi sine proprio viveret, non tamen revocavit quin illi qui sine proprio sub eo vivebant clerici essent, ut patet per illud capitulum quaestione eadem «Certe ego sum etc.». Quod autem obicit quod canonici regulares et monachi ad paria censentur, intelligendum est in illis quae sunt communia omni religioni, sicut vivere sine proprio, abstinere

[71] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 después del c.39 § 2 (Friedberg I 772).

[72] En el *Decr.* p.2 causa 12 q.1 c.10 (Friedberg I 680) tomado de S. Agustín, *Sermo* 356 n.14: ML 39,1580.

[73] Es lo que está demostrado por el capítulo indicado tal como se ve en el *Decr.* p.2 causa 12 q.1 c.18 (Friedberg I 683).

modo, podría también sacar la conclusión de que los canónigos regulares están obligados a privarse de vestidos de lino, por el hecho de que los monjes se obligan a ello. Con mucho mayor motivo la enseñanza está permitida a aquellos religiosos cuya religión fue establecida especialmente para esto: aunque a los monjes no estuviera permitido. Algo así como a los templarios se les permite el uso de armas, y no se permite a los monjes.

3. Decir que el oficio de enseñar se opone al voto de religión es una falsedad manifiesta de múltiples perspectivas. Por el voto de religión los religiosos no renuncian al mundo como si no se les permitiera usar las cosas; renuncian a la vida mundana, o sea, a ocuparse en asuntos del mundo. Ciertamente están en el mundo en cuanto que usan las cosas del mundo; y, a la vez, no están en el mundo, por cuanto viven libres de las dedicaciones mundanas. Por consiguiente no es contrario al voto de religión que algunas se sirvan de riquezas e incluso de cosas deleitables. De lo contrario siempre que tuviesen el deleite de una buena comida pecarían mortalmente: lo cual no se puede admitir. Por consiguiente, tampoco es contrario al voto de religión el que a veces gocen de honores.

Al mundo, en el sentido que allí tiene la palabra, deben renunciar no solamente los religiosos, sino también todos los hombres: lo cual es manifiesto por lo que previamente había dicho Juan: *Si alguien ama al mundo, el amor de Dios no está en él, porque todo lo que hay en el mundo,* etc.[74]. A propósito de ese pasaje dice la Glosa: *Todos los amadores del mundo no tienen nada fuera de estas tres cosas, dentro de las cuales están todas las categorías de vicios*[75]. Como allí se dice, al mundo pertenecen no las riquezas y las delicias, sin más, sino el desordenado apetito de ellas. De acuerdo con esto, afecta a todos, y no sólo a los religiosos, la prohibición de ambicionar el honor. Lo indica la Glosa al

a negotiationibus et ab officio advocandi in causis et huiusmodi; alias posset similiter concludere quod canonici regulares tenentur abstinere a lineis indumentis quia monachi ad hoc tenentur. Multo etiam fortius licet illis religiosis docere quorum religio est specialiter ad hoc statuta, etsi monachis non liceret, sicut templariis licet armis uti quod monachis non licet.

3. Quod autem tertio obiciunt quod assumere magistri officium est contra votum religionis, patet multipliciter esse falsum. Religiosi enim per votum religionis non hoc modo abrenuntiant mundo ut rebus mundi uti non possint, sed mundanae vitae ut scilicet mundi actionibus non occupentur; unde et sunt in mundo in quantum rebus mundi utuntur et non sunt de mundo in quantum a mundanis actionibus sunt liberi. Unde non est contra votum eorum si utantur divitiis vel etiam quandoque deliciis; alias quandocumque deliciose comederent mortaliter peccarent, quod non est dicendum. Unde nec est contra votum eorum si quandoque honoribus utantur.

Item, mundo secundum quod ibi accipitur non solum religiosi sed etiam omnes homines abrenuntiare tenentur, quod patet ex hoc quod supra praemisit Iohannes «Si quis dilexerit mundum non est caritas Dei in eo, quoniam omne quod est in mundo etc.», Glosa: «Omnes dilectores mundi nihil habent nisi haec tria quibus omnia vitiorum genera comprehenduntur». Unde patet quod ad mundum ibi dicuntur pertinere non divitiae et deliciae simpliciter sed inordinatus appetitus earum, et sic non solum

[74] Es el pasaje que se lee en 1 Jn 2,15-16.

[75] *Glossa margin.* Las 'tres cosas' en las cuales se contienen virtualmente todos los vicios son las expresadas en el pasaje de San Juan: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida.

pasaje citado diciendo: *Soberbia de la vida es cualquier forma de ambición de lo mundano*[76].

Aun dado que el honor, sin más, pertenezca al mundo, esto no podría decirse de cualquier honor, sino solamente del que consiste en cosas mundanas. No se puede decir que el honor del sacerdocio pertenezca al mundo; tampoco el del magisterio, puesto que la doctrina a la cual acompaña dicho honor pertenece al orden de los bienes espirituales. Por consiguiente, los religiosos así como, por el voto de religión, no renuncian al sacerdocio, tampoco al magisterio.

Es falso que el magisterio sea un honor; es un oficio al cual el honor es debido. Aun dado que los religiosos hubiesen renunciado a cualquier honor, no renunciaron a las cosas merecedoras de honor, porque entonces habrían renunciado a las obras de virtud. Según el Filósofo en la Ética, el honor es premio de la virtud[77]. Nadie tiene deber de renunciar al magisterio, porque el diablo engañe a algunos, envanecidos con el honor del magisterio, como tampoco hay que renunciar a las buenas obras, porque Agustín diga que *la soberbia acecha también a las buenas obras para darles muerte*[78].

4. Es falso decir que los religiosos profesan perfecta humildad. No hacen voto de humildad, sino de obediencia. La humildad no cae bajo voto, como tampoco las otras virtudes; los actos de virtud son necesarios por estar preceptuados; el voto, en cambio, recae sobre algo que depende de la voluntad. Además la perfección de la humildad no puede caer bajo voto, como tampoco la perfección de la caridad, porque la perfección de las virtudes no procede de nuestro libre albedrío, sino de un don de Dios. Pero aun dado que los religiosos estuvieran obligados a la perfecta humildad, no se seguiría de ello que no puedan gozar

religiosis sed etiam omnibus interdicitur non quidem honor sed ambitio honoris, Glosa ibi «Superbia vitae, id est omnis ambitio saeculi».

Item, dato quod honor simpliciter ad mundum pertinere intelligatur, non tamen hoc posset dici de quolibet honore sed de honore qui consistit in rebus mundanis; non enim potest dici quod honor sacerdotii ad mundum pertineat, et similiter nec honor magisterii cum doctrina quam consequitur talis honor sit de spiritualibus bonis. Sicut ergo religiosi per votum non abrenuntiant sacerdotio, ita nec magisterio.

Item, hoc est falsum quod magisterium sit honor; est enim officium cui debetur honor. Dato autem quod religiosi cuilibet honori abrenuntiassent, non tamen abrenuntiaverunt eis quibus debetur honor, alias renuntiassent operibus virtutum; honor enim secundum Philosophum in Ethicis est praemium virtutis. Nec propter hoc aliquis debet abstinere a magisterio quia diabolus aliquos inflatos honore magisterii decipit, sicut nec a bonis operibus, quia Augustinus dicit: «Superbia etiam bonis operibus insidiatur ut pereant».

4. Ad illud autem quod quarto obiciunt quod religiosi profitentur perfectam humilitatem, dicendum quod falsum est. Non enim vovent humilitatem sed obedientiam; humilitas autem sub voto non cadit, sicut nec aliae virtutes, cum actus virtutum sint necessitatis quia sunt in praecepto, votum autem est de eo quod est voluntatis. Similiter etiam nec perfectio humilitatis sub voto cadere potest, sicut nec perfectio caritatis, cum perfectio virtutum non sit ex nostro arbitrio sed ex Dei munere. Dato autem quod ad perfectam humilitatem religiosi tenerentur, non tamen sequeretur quod

[76] *Glossa interlin.*
[77] ARISTÓTELES, *Ethic.* IV 8 (Bk 1125b55).
[78] *Regula ad servos Dei* n.2: ML 32,1379.

de algunos honores, aunque no puedan poseer bienes por el hecho de hacer profesión de pobreza total. Poseer bienes se opone a la pobreza, mientras que a la humildad no se opone el disfrute de honores, sino el desordenado enaltecimiento en el disfrute de honores. Por lo cual, como Bernardo dice en el libro *De consideratione, no hay piedra preciosa más brillante que la humildad, a saber, en el ornato del sumo pontífice. Así, con aquello que lo hace aparecer más alto ante los otros, con eso mismo, gracias a la humildad, aparece más brillante que ellos y superior a lo que él de suyo es*[79]. En Eclo 3,20 se dice: *Cuanto mayor eres, humíllate más en todo.* ¿Quién se atreverá a decir que Gregorio haya sufrido alguna pérdida de perfección por haber sido elevado a la cima del honor eclesiástico? Además, lo dicho muestra con evidencia que el magisterio no es un honor, y así la susodicha razón carece de valor *[penitus nihil valet].*

5. Dionisio presenta a los monjes como distintos en relación con los diáconos, los presbíteros y los obispos. Es, pues, evidente que habla de los monjes, los cuales en tiempo de la Iglesia primitiva no eran clérigos. En efecto, la historia eclesiástica da testimonio de que *los monjes no fueron clérigos hasta el tiempo de Eusebio, de Zósimo y de Siricio*[80]. Por lo cual, de lo que dice Dionisio, no es posible sacar conclusión alguna en relación con los monjes que son obispos o presbíteros o diáconos. Su argumentación se basa en una errada comprensión de Dionisio. Él llama acciones sagradas a los sacramentos de la Iglesia; el bautismo produce purgación e iluminación, mientras que la confirmación y la eucaristía dan perfección: como se ve por lo que dice en el capítulo IV *De ecclesiastica hierarchia*[81]. Solamente quienes recibieron las mencionadas órdenes pueden administrar estos sacramentos. Pero la enseñanza escolar no se cuenta entre las acciones sagradas de que habla Dionisio;

non possent aliquibus honoribus potiri sicut non possunt possidere divitias propter hoc quod profitentur summam paupertatem; quia possidere divitias paupertati opponitur, non autem potiri honoribus opponitur humilitati sed in honoribus se inordinate extollere: unde, ut Bernardus dicit in libro De consideratione: «Nulla splendidior gemma humilitate, scilicet in omni ornatu summi pontificis, quo enim celsior ceteris eo humilitate apparet illustrior et se ipso», et Eccli. III dicitur: «Quanto maior es humilia te in onmibus». Quis enim audeat dicere quod Gregorio aliquid de perfectione deperierit quia ad summum apicem ecclesiastici honoris promotus est? Patet etiam ex dictis quod magisterium non est honor, et sic ratio illa penitus nihil valet.

5. Ad illud quod quinto obiciunt dicendum quod Dionysius distinguit monachos contra diaconos, presbyteros et episcopos; patet ergo quod loquitur de monachis qui clerici non erant tempore Ecclesiae primitivae, ut patet XVI q.1 § 'Superiori': «Monachos usque ad tempus Eusebii, Zosimi et Siricii clericos non fuisse ecclesiastica testatur historia»: et sic non potest concludi per dictum Dionysii aliquid de monachis qui sunt episcopi vel presbiteri vel diaconi. Procedit etiam eorum ratio ex malo intellectu Dionysii. Vocat enim actiones sacras ecclesiastica sacramenta, baptismum dicens esse purgationem et illuminationem, sed confirmationem et eucharistiam perfectionem, ut patet in IV cap. Ecclesiasticae ierarchiae, et haec dispensare non nisi praedictis ordinibus licet; sed docere in scolis non est de istis sacris actionibus de quibus

[79] Lib. II c.6 n.13: ML 182,750B.

[80] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.39 como *dictum Gratiani* § 3 (Friedberg I 772).

[81] Los Editores Leoninos especifican que Dionisio, aparte de lo que dice en el capítulo 4, expone el tema con mayor detalle en el c.5 § 3: MG 3,504B.

si no fuera así, nadie que no fuera diácono o sacerdote podría impartir enseñanza escolar. Los monjes clérigos pueden también confeccionar el cuerpo de Cristo[82], para lo cual solamente los sacerdotes están habilitados. Así, pues, con mayor razón pueden ejercer la enseñanza, para la cual no hay necesidad de orden sagrado.

6. Se dice también que nadie puede desempeñar los oficios eclesiásticos y permanecer, según su orden, bajo la regla monástica, dificultad que se agrava cuando se trata de oficio escolar. Pero esto ha de entenderse no como referido a lo sustancial de la vida religiosa, lo cual, según se comprueba por las fuentes alegadas, es perfectamente posible a quienes desempeñan oficios eclesiásticos. Ha de ser referido a observancias como el silencio, el tiempo de sueño u otras cosas parecidas. Esto es también evidente por lo que se añade en el capítulo citado, que pide mantener *el rigor del monasterio a quienes tienen obligación de desempeñar diariamente oficios eclesiásticos*. No hay ningún inconveniente en que se dejen ciertas observancias regulares para que mediante la enseñanza presten servicio de utilidad común. Esto es evidente en aquellos que son asumidos para el oficio de prelación [para ser obispos], máxime teniendo en cuenta que también quienes permanecen en el claustro a veces reciben por algún motivo dispensa de esas mismas cosas. Además hay religiosos que, permaneciendo en sus claustros y guardando el rigor de su orden, se ocupan en la enseñanza escolar que les compete por razón de la institución misma de su orden[83].

7. Se sobrepasa más de la medida quien va más allá de lo que le es concedido, como la Glosa dice a propósito de aquel pasaje[84]. Se presupone concedido lo que ninguna ley prohíbe. Por consiguiente, si un

Dionysius loquitur, alias nullus posset docere in scolis nisi esset diaconus vel sacerdos. Item, monachi clerici possunt conficere corpus Christi, quod nisi sacerdotibus non licet; multo ergo fortius possunt docendi officio uti, ad quod sacer ordo non requiritur.

6. Ad illud quod sexto obiciunt quod nullus potest ecclesiasticis officiis deservire et in monastica regula ordinate persistere, et ita multo minus scolastico, intelligendum est non de his quae ad substantiam religionis pertinent, ut etiam per apparatum ibi patet, quia hoc bene servare possunt ecclesiasticis vacantes officiis; sed intelligitur quantum ad alias observantias sicut silentium, vigilias et huiusmodi, quod etiam patet ex hoc quod sequitur in praedicto capitulo «ut ipse districtionem monasterii teneat qui quotidie in ministerio ecclesiastico cogitur deservire». A quibus observantiis regularibus non est inconveniens si aliqui abstineant ut utilitati communi vacent docendo, sicut patet in illis qui ad praelationis officium assumuntur, cum etiam in claustris manentes in talibus quandoque dispensationem recipiant propter aliquam causam. Et praeterea aliqui religiosi sunt qui in claustris suis manentes et districtionem sui ordinis servantes scolastico insistunt officio quod ex institutione sui ordinis habent.

7. Ad illud quod septimo obiciunt dicendum quod ille se superextendit supra mensuram, ut patet per Glosam ibidem, qui se extendit ultra quam ei concedatur; illud

---

[82] Es la traducción literal de una frase corriente en teología. Nosotros diríamos 'celebrar la eucaristía'.

[83] Aquí Santo Tomás habla de su propio caso. Una idea muy precisa acerca del modo como él practicaba la enseñanza universitaria, aclarando, además, que él se comporta así en cumplimiento de la finalidad para la que su Orden fue instituida. Ver *supra*, p.414, final de 2). La religión establecida para enseñar es, en tiempo de Santo Tomás, la Orden de Predicadores.

[84] *Glossa Petri Lombardi* a 2 Cor 10,13: ML 192,69A.

religioso hace algo que no le está prohibido por su regla, no se sobrepasa más allá de la medida, aunque la regla no lo mencione como cosa que se ha de hacer; de otro modo no estaría permitido a algunos religiosos que tienen reglas más holgadas asumir prácticas y proyectos de vida más perfecta: cosa contraria a lo que dice Pablo en Flp 3,13, o sea que *olvidando las cosas que quedaban atrás, se proyectaba hacia lo de adelante.* Además, es evidente que existen religiosos que, en razón de la finalidad de su orden, se dedican a la enseñanza y evidentemente a propósito de ellos la objeción no tiene sentido.

**5.** Cuando añaden que en una comunidad de religiosos no ha de haber dos doctores ponen al descubierto un designio injusto. Quedó demostrado que los religiosos no son menos capaces de enseñar que los seculares. Por consiguiente en tema de enseñanza la condición del religioso no debe ser peor que la del secular: como ocurriría en el plan propuesto, según el cual toda una multitud de religiosos no tendría mayor posibilidad de acceso al magisterio que la de un solo secular que individualmente se dedique al estudio, el cual, si aprovecha en el estudio, puede ser promovido al magisterio.

Este proyecto impediría el progreso del estudio entre los religiosos. Al combatiente se le dificultaría el ímpetu para luchar, si fuese retirado el premio de la lucha. Como dice el Filósofo, *es entre los más aguerridos luchadores entre quienes los cobardes quedan descalificados y los valientes reciben honor*[85]. De modo parecido, para el estudiante sería impedimento en el estudio si se le quitase el magisterio, que viene a ser el premio del estudiante.

Sería como infligir a uno un castigo si, después de haber hecho los progresos [reglamentarios] en el estudio, le fuese negado el magisterio. Por consiguiente, si al religioso se le ponen más impedimentos que a otros para conseguir el magisterio, el religioso estará sometido a castigo

autem intelligitur concessum quod nulla lege prohibitum invenitur. Unde si religiosus aliquid faciat quod non sit sibi per regulam suam prohibitum, non extendit se supra mensuram, quamvis de illo faciendo in regula mentio nulla fiat; alias non liceret religiosis aliquibus qui habent regulas latiores assumere sibi perfectioris vitae consuetudines et statuta, quod est contra Apostolum ad Phil. III qui ea «quae retro sunt obliviscens ad ea quae sunt priora» se extendebat. Et praeterea aliqui religiosi sunt qui doctrinam ex institutione sui ordinis habent, et contra eos patet quod dicta obiectio non procedit.

**5.** Quod autem adiungunt quod in uno religiosorum collegio duo doctores esse non debeant, manifeste patere potest iniquum esse. Cum enim religiosi non sint minus habiles ad docendum quam saeculares, ut supra probatum est, non debet in docendo peior esse religiosi conditio quam saecularis; esset autem secundum positionem praedictam, quia non maior via pateret toti uni moltitudini religiosorum veniendi ad magisterium quam uni saeculari qui singulariter per se studet, qui magister fieri potest si in studio proficiat.

Item, secundum hanc positionem profectus studii in religiosis impeditur. Sicut enim pugnanti esset impedimentum ad pugnam si praemium pugnae ei subtraheretur, quia ut Philosophus [II] Ethicorum dicit: «Fortissimi pugnatores esse videntur apud quos sunt timidi inhonorati, fortes honorati», ita studenti est impedimentum ad studium si ei magisterium subtrahatur quod est quasi studentis praemium.

Item, non reputatur in poenam infligi alicui si ei postquam in studio profecerit magisterium denegatur; si ergo religiosus in magisterio consequendo plus quam alii

[85] *Ethic.* III 16 (Bk 1116a20).

por ser religioso. Y esto es castigar a los hombres por el bien [que hacen]: lo cual es una iniquidad.

[Respuesta a la otra serie de argumentos] 1. La autoridad alegada no afecta a los religiosos en mayor medida que a los seculares[86]. En el Nuevo Testamento es cosa evidente que el nombre de «hermanos» es dado a todos los cristianos; y el concepto de iglesia se aplica a una comunidad de cristianos, cualesquiera que éstos sean. La indicada autoridad no recorta el número de maestros ni a los religiosos ni a los seculares, porque, como dice Agustín, hablamos de muchos maestros cuando enseñan cosas contrarias, mientras que, cuando muchos enseñan una misma cosa, son un solo maestro[87]. Lo que se prohíbe, por tanto, no es la pluralidad de docentes, sino la contrariedad de la doctrina. Y más en consonancia con la letra, lo que prohíbe es asumir para el magisterio a cualquiera, indiferentemente. La Glosa pide que para la enseñanza sean asumidos *los discretos y versados en las Escrituras*[88]. Y éstos son pocos. Otra Glosa dice que a los no versados en la palabra de la fe [en la S. Escritura], el pasaje citado *los aparta del oficio de la palabra para que no pongan impedimento a los verdaderos predicadores*[89]. Acaso hable del magisterio que compete a los prelados de las Iglesias [a los obispos]. Se prohíbe que uno ejerza la presidencia en varias iglesias o muchos en una. Una Glosa dice: *No apetezcáis ni uno ser maestro en varias Iglesias, ni muchos serlo en una sola Iglesia*[90]. Se trata, por tanto, de los prelados; ellos solos son los maestros de las Iglesias. Quien pertenece a una comunidad no es maestro de la iglesia por enseñar, aunque la comunidad a que pertenece sea llamada iglesia.

2. Los varios maestros pertenecientes a una comunidad no presiden en ella a la manera del piloto en la nave o de la reina entre las abejas.

impediatur, ex hoc ipso quod religiosus est punietur: et hoc est punire homines pro bono, quod est iniquum.

1. Ad primum ergo quod inducunt dicendum quod illa auctoritas non magis ad religiosos pertinet quam ad saeculares. Fratres enim in Novo testamento omnes christiani appellantur, ut per se patet; quorumlibet etiam christianorum collegium ecclesia dicitur. Non tamen numerus magistrorum interdicitur per auctoritatem praedictam religiosis seu saecularibus quia, ut Augustinus dicit, multi magistri dicuntur qui contraria docent, et multi unum docentes unus magister sunt; et sic contrarietas non pluralitas doctorum prohibetur. Vel magis secundum litteram prohibetur ut non quilibet indifferenter ad magisterium assumatur sed «discreti et in Scripturis docti», ut Glosa dicit, et hoc paucorum est; et alia glosa dicit quod non eruditos in verbo fidei «ab officio verbi removet ne impediant veros praedicatores». Vel loquitur de magisterio quod competit praelatis ecclesiarum: prohibetur enim ne unus pluribus ecclesiis aut plures uni ecclesiae praesint, unde Glosa: «In pluribus ecclesiis vel plures in una ecclesia ne velitis esse magistri», id est praelati qui soli sunt ecclesiarum magistri; non enim qui de aliquo collegio docet ecclesiae magister est, quamvis collegium de quo est ecclesia dicatur.

2. Ad secundum dicendum quod plures magistri qui sunt de uno collegio non praesunt illi collegio sicut rector in navi vel princeps in apibus, sed sic unusquisque

[86] Dicha 'autoridad' es Sant 3,1 donde se pide a los cristianos que no se dejen llevar de la ambición de magisterio. Además del pasaje bíblico se hace referencia a la *Glossa interlin.* que da mayor realce a las ya claras palabras de Santiago.

[87] *Retract.* pról. n.2: ML 32,585.

[88] *Glossa interlin.* a Sant 3,1.

[89] *Glossa margin.*

[90] *Glossa interlin.* Se trata del mismo pasaje.

Donde cada uno preside de ese modo es en su escuela. Por consiguiente, con la autoridad alegada no se prueba lo intentado, sino tan sólo que, en una clase, no pueden ser varios los maestros.

3. Por el hecho de que en una comunidad de religiosos se multipliquen los maestros, los seculares no quedan excluidos de la enseñanza, aunque las comunidades de religiosos sean muchas. No siempre en cada comunidad religiosa hay muchos que sean idóneos para la enseñanza, como tampoco nadie es impedido por la sola razón de que en una diócesis cualquiera puede haber tantos maestros cuantos son los que merecen serlo por idéntica razón. Y si hay también muchos que sean idóneos, de ambos grupos deberían ser preferidos los más dignos, sean religiosos, sean seculares, sin acepción de personas. La multitud de docentes no hace despreciable la Sagrada Escritura; lo que se requiere es que sean suficientes. El desprecio viene más bien de la insuficiencia, sobre todo si los maestros son pocos. Así, pues, no sería conveniente fijar un determinado número de maestros para no dar ocasión a que quienes son idóneos sean excluidos del magisterio[91].

## Capítulo 3

### Un religioso, ¿puede lícitamente pertenecer al Claustro de los seculares?

**1.** Instigados por su malicia se empeñan en mostrar que los religiosos, en cuestiones de estudio, no deben tener régimen común con los seculares; y que, como consecuencia, aunque no pierdan por completo el oficio de enseñar, queden, hasta cierto punto, impedidos de ejercerlo.

praeest in scola sua; unde per auctoritatem inductam non potest probari quod intendunt, sed solum quod in una scola non possunt esse plures magistri.

3. Ad tertium dicendum est quod per hoc quod in uno religiosorum collegio multiplicantur plures magistri non excluduntur saeculares a doctrina, quamvis sint multa religiosorum collegia; quia non semper de quolibet religiosorum collegio inveniuntur plures ad docendum idonei, sicut nec aliquis a docendo impeditur propter hoc quod de qualibet dioecesi possunt esse tot magistri quot ad hoc inveniuntur digni ratione eadem. Et si etiam multi invenirentur idonei, de utrisque essent magis idonei praeferendi sive religiosi sive saeculares sine personarum acceptione. Nec tamen ex multitudine doctorum sacra Scriptura venit in contemptum dummodo sint sufficientes, sed magis ex insufficiente etiam si sunt pauci; unde non esset conveniens determinatum numerum magistrorum esse, ne hac occasione idonei a magisterio repellantur.

## Capitulum tertium

### Utrum religiosus possit esse de collegio saecularium licite

**1.** Adhuc autem sua malitia eos instigante conantur ostendere quod religiosi saecularibus in his quae ad studium pertinent communicare non debent, ut etsi non ex toto doctrinae amittant officium, tamen in executione officii aliquo modo impediantur.

---

[91] Como se advierte, suficiencia e insuficiencia significa o buenos o suficientes profesores.

[Primera serie de argumentos] 1. Para prueba de su intento, alegan, en primer lugar, un pasaje del *Decreto*, a saber: *En el desempeño de un solo e idéntico ministerio no debe haber quienes tengan profesión diferente, lo cual está prohibido incluso por la ley misma de Dios, pues, como dice Moisés, «no has de arar unciendo al asno con el buey»* (Dt 22,19), *o sea, no juntarás en un mismo ministerio a hombres de profesión diversa*[92]. Y poco después añade: *No pueden coordinarse y trabajar juntos aquellos que difieren por las aspiraciones y los compromisos*[93]. Ahora bien, dado que, entre religiosos y seculares, la profesión es diversa, no han de estar asociados en el ministerio de enseñar.

2. Según Agustín, la persona, cualquiera que sea, debe tener consideración a aquellos con quienes vive[94]. Ahora bien, es improcedente que una sola e idéntica persona sea, a la vez y juntamente, miembro de la comunidad religiosa y del claustro secular, puesto que no puede cumplir a la vez los actos propios de ambas partes. Por consiguiente, si un religioso, cualquiera que sea, pertenece a su comunidad religiosa, no puede pertenecer al claustro de los maestros seculares.

3. Por precepto del derecho[95] está ordenado que una sola e idéntica persona no pertenezca a diversos colegios, incluso cuando son colegios seculares, a no ser que goce de dispensa. Mucho menos será posible para un religioso pertenecer al claustro de los maestros seculares.

4. Quien pertenece a un colegio está obligado a cumplir con lo que pertenece a dicho colegio. Ahora bien, los religiosos no pueden cumplir lo perteneciente al colegio de los maestros y de los alumnos seculares: por vía de ejemplo, no pueden obligarse a lo que otros se obligan; no pueden hacer el juramento que otros hacen, ni cumplir otras cosas semejantes que los demás cumplen. No están capacitados para tomar una decisión, puesto que viven bajo la autoridad de otro. Por lo cual no pueden pertenecer al colegio de los seculares.

1. Ad hoc autem ostendendum inducunt primo id quod habetur XVI q.1 cap. 'Nona actione', ubi dicitur: «In uno eodemque officio non debet dispar esse professio, quod etiam in lege divina prohibetur dicente Moyse: Non arabis in bove simul et asino, id est homines diversae professionis in uno officio simul non sociabis», et infra: «Nam cohaerere et iungi non possunt quibus sunt studia et vota diversa». Cum ergo religiosis et saecularibus sit dispar professio, in uno docendi officio sociari non possunt.

2. Item, cum quilibet morem gerere debeat illis quibus conviviti secundum Augustinum, inconveniens videtur ut unus et idem sit de religioso et saeculari collegio simul et semel: non enim potest simul utrorumque actus imitari; si ergo religiosus quilibet est de collegio suae religionis, non potest esse de collegio saecularium doctorum.

3. Item, hoc secundum iuris ordinationem statutum est ut unus et idem non sit in diversis collegiis etiam saecularibus, nisi forte per dispensationem; multo etiam minus religiosus qui est de collegio saecularium magistrorum.

4. Item, quicumque sunt de aliquo collegio observare tenentur illa quae ad illud collegium spectant. Religiosi autem observare non possunt ea quae competunt collegio doctorum et scolarium saecularium; non enim possunt se obligare ad quae alii se obligant nec iurare quae alii iurant vel alia huiusmodi servare quae alii servant, cum non sint sui iuris sed sub potestate alterius constituti: et ita videtur quod non possint esse de eorum collegio.

---

[92] *Decr.* p.2 causa 16 q.7 c.22 (Friedberg I 806).
[93] *Decr.* l.c. (Friedberg I 807).
[94] S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* III c.12 n.18-19: ML 34,73.
[95] Cf. *Digesta* XLVII 22 1 (Krueger-Mommsen II 793).

**2.** [Segunda serie de argumentos] [1]. En su malicia van más allá. Viendo que no tienen razones válidas para alejar a los religiosos de su asociación, lo intentan difamando. Dicen, efectivamente, que los religiosos suscitan motivos de queja y ponen tropiezos[96]. Esto los hace sentirse obligados a evitar su compañía, para cumplir el mandato del Apóstol que dice: *Os amonestamos, hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo que os apartéis de cualquier hermano que tenga un comportamiento desordenado* (2 Tes 3,6). La Glosa aclara que mandar en el nombre del Señor equivale a decir: *Mandamos con la autoridad de Cristo, para evitar que los hermanos tengan trato con quienes llevan una conducta desordenada*[97]. En relación con el trabajo manual, el Apóstol añade: *Vosotros mismos sabéis de qué manera debéis imitarnos* (v.7). Todavía añade con más fuerza: *Si alguien no presta obediencia a la palabra que dirigimos por carta* —o sea, la del trabajo manual— *señaladlo; no os juntéis con él y así se avergüence* (v.14).

[2]. A los religiosos los hacen también responsables de los peligros que sobrevendrán en los últimos días. Por lo cual el trato con ellos ha de ser evitado, de acuerdo con el mandato del Apóstol que dice: *Sábete que en los días postreros vendrán tiempos peligrosos, porque habrá hombres amadores de sí mismos, codiciosos, engreídos* (2 Tim 3,1-2). Y un poco más adelante añade también: *Tendrán apariencia de piedad, negando, sin embargo, la verdad de ella. Apártate también de éstos* (v.5). Ahora bien, la Glosa entiende la apariencia de piedad como equivalente a vida religiosa[98].

**3.** [3]. El mismo capítulo dice también: *Hombres malvados y seductores caminan adelante en el mal, engañándose y engañando a otros* (v.13).

**2.** Adhuc autem amplius in sua procedunt malitia, ut quos a sua societate vident se non posse efficaci ratione dividere saltem infamando seiungant. Dicunt enim per religiosos offendicula et scandala excitari et ideo se debere eorum vitare consortium, secundum praeceptum Apostoli ad Rom. ult.: «Rogo autem vos fratres ut observetis eos qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam vos didicistis faciunt et declinate ab illis».

Dicunt etiam quod religiosi otiose vivunt, unde vitari debent secundum praeceptum Apostoli II Thess. III: «Denuntiamus autem vobis fratres in nomine Domini nostri Iesu Christi —Glosa 'per Christi auctoritatem praecipimus'—, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate —Glosa 'id est non communicetis eis qui ambulant inordinate'— et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis»; et subiungit de labore manuum dicens: «Ipsi enim scitis quemadmodum oporteat nos imitari etc.». Et hoc etiam parum infra expressius dicit: «Si quis non obedierit verbo nostro per epistolam —scilicet de operando manibus— hunc notate et ne commisceamini cum illo ut confundatur».

Imponunt etiam religiosis quod ipsi sunt auctores periculorum in novissimus diebus futuris, unde sunt vitandi secundum praeceptum Apostoli II Tim. III: «Hoc autem scito quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa et erunt homines se ipsos amantes, cupidi, elati»; et infra: «Habentes quidem speciem pietatis —id est religionis secundum Glosam— veritatem autem eius abnegantes, et hos devita».

**3.** Sed, sicut in eodem capitulo dicitur: «Mali homines et seductores proficient in peius, errantes et in errorem mittentes»; unde non contenti religiosorum infamia etiam

---

[96] Se presupone que todo esto cae dentro de la vida académica. Los impugnadores quieren decir que la presencia de los religiosos crea inquietud en la vida académica o en el trato de maestros y de alumnos, perturbando las relaciones de grupo con grupo, o las interiores a cada grupo.

[97] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,323D.

[98] Ibíd.: ML 192,375A.

Por lo cual, no contentos con difamar a los religiosos, quieren también reducir a nada la autoridad apostólica, diciendo que ni por la autoridad apostólica pueden ser obligados a recibir a religiosos dentro de su asociación, porque, de acuerdo con el ordenamiento de la ley civil, nadie puede ser forzado a entrar en una asociación, la cual se asienta sobre libre decisión. Por consiguiente, ni siquiera ellos mismos pueden ser obligados por autoridad alguna a recibir a los religiosos dentro de su asociación.

[4]. La autoridad apostólica se extiende solamente a las cuestiones de cátedra. Por eso ya el Apóstol decía: *No nos gloriaremos desmedidamente, sino de acuerdo con la medida que Dios mismo nos señaló* (2 Cor 10,13). Ahora bien, dentro del tema cátedra, no entra ni la asociación de quienes se dedican al estudio, ni la colación de beneficios, ni la administración de sacramentos, ni otras cosas por el estilo. Por consiguiente, ni siquiera por autoridad apostólica pueden ser obligados a recibir a los religiosos dentro de su asociación.

[5]. A los ministros de la Iglesia les fue otorgado poder no para destruir, sino para edificar, como se dice en 2 Cor 13,10. Ahora bien, puesto que una asociación de religiosos y de seculares ocasionaría destrucción como se ve por lo ya dicho, ponen empeño en mostrar que ni siquiera por la autoridad apostólica pueden ser obligados a la recepción de religiosos dentro de su asociación.

**4.** [Exposición doctrinal de Santo Tomás] La opinión que proponen muestra ser dañosa, falsa y frívola.

Es dañosa, porque da un corte a la unidad de la Iglesia, la cual, según el Apóstol, consiste en que *muchos somos un solo cuerpo en Cristo y cada uno miembro de los demás* (Rom 12,5). La Glosa lo explica diciendo: *Somos miembros los unos de los otros, en cuanto que sirviendo a unos, estamos necesitados de otros*[99]. La Glosa hace constar que se trata

apostolicam auctoritatem evacuare conantur, dicentes quod nec etiam apostolica auctoritate cogi possunt ut ad suam societatem religiosos admittant, quia secundum iuris civilis ordinationem nullus ad societatem compelli debet, cum societas voluntate firmetur: unde nec ipsi compelli possunt aliqua auctoritate ut religiosis ad suam societatem admittant.

Item, apostolica auctoritas non se extendit nisi ad ea quae ad cathedram pertinent, unde Apostolus dicebat II Cor. X: «Nos autem non in immensum gloriabimur sed secundum mensuram regulae qua mensus est nobis Deus»; ad cathedram autem, ut dicunt, non pertinet studentium societas sed collatio beneficiorum, administratio sacramentorum et alia huiusmodi: unde auctoritate apostolica cogi non possunt ut religiosos ad suam societatem admittant.

Item, potestas ministris Ecclesiae collata est non in destructionem sed in aedificationem, ut dicitur II Cor. ult.; unde cum in destructionem ordinetur societas religiosorum et saecularium, ut ex praemissis ostendere conantur, compelli non possunt apostolica auctoritate ut religiosos ad suam societatem admittant.

**4.** Haec autem eorum sententia invenitur esse damnosa, falsa et frivola.

Damnosa quidem est quia derogat ecclesiasticae unitati quae consistit secundum Apostolum ad Rom. XII, in hoc quod «multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra», Glosa: «Sumus alter alterius membra dum sumus aliis servientes et aliis indigentes»; ideo dicitur singuli secundum Glosam quia «nullus

[99] Ibid.: ML 191,1499C.

de cada uno, *pues no queda excluido nadie, ni el mayor ni el menor*[100]. Por consiguiente es cosa clara que pone trabas a la unidad eclesial todo el que impide que cualquiera sea miembro de cualquier otro y le preste servicio de acuerdo con el oficio que le corresponde. Ahora bien, a los religiosos les compete el oficio de enseñar, mencionado por el Apóstol poco después, cuando dice: *Ya sea el que enseña, ejerciendo la enseñanza* (Rom 12,7). La Glosa lo explica así: *Quien tiene la gracia de enseñar sea miembro de los otros practicando la enseñanza*[101]. Por consiguiente queda del todo claro que pone trabas a la unidad eclesial todo el que impide a los religiosos o enseñar a cualquiera o recibir enseñanza de cualquiera.

La susodicha opinión es también contraria a la caridad, porque, según el Filósofo en el VIII y IX de los Éticos, *en la comunicación se fundamenta y se mantiene la amistad*[102]. Guarda sintonía con esto la palabra de Salomón cuando dice: *En el trato el amigo es más comunicativo que el hermano* (Prov 18,24). Por lo cual quien impide que, en el campo de los estudios, los seculares establezcan comunicación con los religiosos, o a la inversa, impide la caridad, poniendo con ello motivo de discordia y de riña.

La susodicha opinión impide también el provecho de los estudiantes. Para cualquier asunto del que pueden ocuparse muchos es muy ventajoso que los muchos se asocien. Por eso se lee: *Un hermano ayudado por otro hermano es como una ciudad fuerte* (Prov 18,19), y en otra parte: *Más valen dos que uno, pues juntos consiguen mayor ganancia* (Ecl 4,9). Sobre todo cuando se trata de adquirir conocimientos, la asociación de muchos que están dedicados al estudio es de grandísima utilidad, pues ocurre a veces que uno ignora lo que otro encontró, o se le da a conocer. Por lo cual el Filósofo dice que los filósofos antiguos, en repetidas reuniones, investigaron la verdad acerca de las realidades celestes[103]. Así, pues, quien

excluditur maior vel minor»: unde patet quod ecclesiasticae unitati derogat quicumque impedit quod unusquisque alterius membrum non sit ei serviendo secundum officium sibi competens. Cum ergo religiosis competat docendi officium, de quo post pauca Apostolus mentionem facit dicens: «Sive qui docet in doctrina», Glosa: «id est qui habet gratiam docendi sit membrum alterius in exhibitione doctrinae», manifestum est quod ecclesiasticae unitati derogat quicumque religiosos impedit ne quoscumque docere possint vel a quocumque addiscere.

Derogat etiam praedicta sententia caritati, quia secundum Philosophum in VIII et IX Ethicorum in communicatione amicitia fundatur et salvatur, cui congruit sententia Salomonis Prov. XVIII: «Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater»; unde qui prohibet saeculares in studio religiosis communicare vel e converso caritatem impedit, et ex hoc etiam dissensionis et rixae disseminat incentivum.

Derogat etiam praedicta sententia profectui studentium. In omnibus enim negotiis quae a pluribus exerceri possunt plurimum societas multorum prodest, unde Prov. XVIII: «Frater qui iuvatur a fratre quasi civitas firma», et Eccl. IV: «Melius est duos esse simul quam unum, habent enim emolumentum societatis suae». Sed praecipue in acquisitione scientiae plurimum societas multorum simul studentium prodest, quia interdum unus ignorat quod alter invenit aut quod ei revelatur; unde et Philosophus dicit in I Caeli et mundi quod antiqui philosophi in conventionibus diversis veritatem

[100] Ibíd., l.c.
[101] Ibíd.: ML 191,1500A.
[102] Aristóteles, *Ethic.* VIII 9 (Bk 1159b31) y 12 (Bk 1161b21); IX 14 (Bk 1171b32).
[103] Santo Tomás remite genéricamente al libro primero *De coelo et mundo*. Pero no es posible encontrar lo que aquí atribuye a Aristóteles. Algo relacionado con el tema puede

separa a un determinado grupo de personas de la común asociación entre hombres dedicados al estudio, manifiestamente pone impedimento al estudio. Y esto es verdadero principalmente en relación con los religiosos, los cuales cuanto más libres están de las preocupaciones seculares, tanto son más idóneos para el estudio, de acuerdo con las palabras *el que se libera de negocio se hará sabio* (Eclo 38,24).

La susodicha opinión no guarda coherencia con la universalidad de la fe, la cual, precisamente porque debe ser una sola, es llamada católica. Sucede fácilmente que quienes, en el campo de la doctrina, no establecen comunión entre sí por medio de reuniones, vienen a enseñar cosas distintas e incluso contrarias. Por lo cual el Apóstol dice de sí mismo: *Después, al cabo de catorce años, subí otra vez a Jerusalén con Bernabé, llevando también conmigo a Tito. Subí por una revelación y, en privado, expuse a los más representativos el evangelio que predico entre los gentiles, para evitar el riesgo de correr o haber corrido en vano* (Gál 2,1-2). Éste es el motivo por el que se dice que *los concilios comenzaron en tiempo de Constantino. Durante los años precedentes el furor de la persecución no dejaba posibilidad alguna para instruir a las multitudes. Así fue como la cristiandad quedó dividida con herejías diversas, porque a los obispos no se les daba licencia para reunirse*[104]. Resulta, pues, evidente que quien impide la reunión de los doctores de la fe en una sola asociación, introduce un peligro de división en la fe. Por consiguiente queda claro que la susodicha opinión es dañosa por múltiples motivos.

Esa misma opinión es también falsa, como se demuestra con toda claridad y con múltiples razones. En primer lugar, porque es contraria a la doctrina apostólica, la cual no puede ser falsa. Está dicho esto: *Cada cual, con el don que ha recibido, preste servicio a los demás, como buenos*

de caelestibus investigaverunt; quicumque ergo aliquod genus hominum a societate communi studentium segregat, manifeste commune studium impedit. Et hoc praecipue verum est de religiosis qui quanto sunt a curis saecularibus absoluti tanto ad studium inveniuntur magis idonei, secundum illud Eccli. XXXVIII: «Qui minoratur actu percipiet sapientiam».

Derogat autem praedicta sententia fidei communitati quae ob hoc quod una esse debet catholica nominatur. Facile enim contingit ut qui secum in doctrina non communicant simul conveniendo diversa et interdum contraria doceant; unde Apostolus de se ipso dicit ad Gal. II: «Deinde post annos quatuordecim iterum ascendi Ierosolymam cum Barnaba, assumpto Tito, secundum revelationem et contuli cum illis evangelium quod praedico in gentibus, seorsum autem his qui videbantur aliquid esse, ne forte in vacuum currerem aut cucurrissem». Et propter hoc dist. XV cap. 'Canones' dicitur quod «a temporibus Constantini concilia inceperunt. In praecedentibus namque annis persecutione fervente docendarum plebium minime dabatur facultas; inde Christianitas in diversas haereses scissa est quia non erat episcopis licentia conveniendi in unum». Patet ergo quod periculum fidei divisionis inducit qui doctores fidei in unam societatem congregari non permittit et sic patet multipliciter praedictam sententiam esse damnosam.

Est etiam eadem sententia falsa, quod multipliciter patet. Primo quia est contraria doctrinae apostolicae quae falsa esse non potest. Dicitur enim I Petri IV «Unusquisque gratiam quam accepit in alterutrum illam admnistrantes sicut boni dispensatores mul-

verse en *De coelo* I 22 (Bk 279b12). Posiblemente Santo Tomás se sirvió de algún texto hoy desconocido, pero que, en cualquier caso, no respondía exactamente a lo escrito por Aristóteles.

[104] *Decr.* p.1 d.15 c.1 (Friedberg I 34).

*administradores de la multiforme gracia de Dios* (1 Pe 4,10). La Glosa lo explica así: *Dice gracia, o sea, cualquiera de los dones otorgados por el Espíritu Santo para prestar servicio a los demás, tanto en las cosas seculares como en las espirituales*[105]. Y pone como ejemplo el don de ciencia diciendo: *Si alguien habla sea como quien pronuncia palabras de Dios* (v.11). A propósito de lo cual dice la Glosa: *Si alguien tiene la ciencia de hablar, no lo atribuya a sí mismo sino a Dios, y no enseñe cosa alguna que vaya fuera de la voluntad de Dios, o fuera de la autoridad de las Sagradas Escrituras, o fuera del bien de los hermanos, ni tampoco calle lo que debe ser enseñado*[106]. Así, pues, quien dice que los religiosos y los seculares no se comuniquen entre sí el don de la ciencia, se pone en manifiesta contradicción con la autoridad apostólica.

Por boca de la Sabiduría se dice: *Ved que no he trabajado solamente para mí, sino para todos los que buscan la verdad* (Eclo 24,47), lo cual, según la Glosa dice allí mismo, es, en la Iglesia, competencia del doctor, *que hace un beneficio no sólo a sí mismo, sino también a los demás, sea enseñando, sea escribiendo*[107]. Quien dice todos, no excluye a nadie. Por consiguiente, los doctores tanto religiosos como seculares deben progresar enseñando indistintamente a seculares y a religiosos.

En la Iglesia, los diversos oficios guardan semejanza con los diversos miembros en el cuerpo, como está claro por el capítulo doce de 1 Cor y por lo que dice la Glosa acerca de dicho texto[108]. Ahora bien, lo que son los ojos en el cuerpo, eso son los doctores en la Iglesia. Por eso las palabras «si tu ojo te escandaliza» de Mt 18,9, han de ser aplicadas, según la Glosa, a doctores y a consejeros[109]. El cuerpo humano está dispuesto de tal manera que el ojo ve para todos los miembros, indistintamente; de modo parecido cualquier otro miembro sirve a los demás realizando su propia función. *El ojo no puede decir a la mano: no*

tiformis gratiae Dei», Glosa: «Gratiam dicit, id est quodlibet donum Spiritus Sancti ad subserviendum aliis tam in saecularibus quam in spiritualibus»; et exemplificat de dono scientiae dicens «Si quis loquitur quasi sermones Dei», Glosa: «Si quis habet scientiam loquendi, non sibi sed Deo tribuat, nec praeter voluntatem Dei aut praeter auctoritatem sanctarum Scripturarum vel praeter utilitatem fratrum doceat, nec etiam quod docendum est taceat». Qui ergo dicit quod religiosi et saeculares in alterutrum donum scientiae non communicent, manifeste auctoritati apostolicae contradicit.

Item, ex ore Sapientiae dicitur Eccli. XXIV: «Videte quod non solum mihi laboravi sed omnibus exquirentibus veritatem», quod ad ecclesiasticum doctorem pertinet, ut Glosa ibidem dicit, «qui non solum sibi sed et aliis docendo et scribendo proficit». Qui omnes dicit nullum excipit; ergo tam religiosi quam saeculares doctores omnibus communiter et saecularibus et religiosis proficere docendo debent.

Item, officia diversa sunt in Ecclesia sicut diversa membra in corpore, ut patet I Cor. XII in textu et in Glosa. Sicut autem oculus est in corpore ita doctores sunt in Ecclesia; unde Matth. XVIII per hoc quod dicitur: «Si oculus tuus scandalizat te» doctores et consiliarii intelliguntur, ut per Glosam patet. In corpore autem humano ita est quod oculus omnibus membris videt indifferenter, et similiter quodlibet aliud membrum alteri subservit in suo officio, I Cor. XII: «Non potest oculus dicere manui:

---

[105] *Glossa interlin.*
[106] *Glossa margin.*
[107] Ibíd.
[108] *Glossa Petri Lombardi* al v.14: ML 191,1655A.
[109] *Glossa interlin.*

*necesito tus servicios. Tampoco la cabeza puede decir a los pies: no tengo necesidad de vosotros* (1 Cor 12,21). Por consiguiente, quienes reciben misión de enseñar deben, mediante la enseñanza, prestar servicio a todos, tanto los religiosos a los seculares, como los seculares a los religiosos.

Quienes tienen competencia para realizar un determinado acto la tienen también para asociarse con quienes practican la misma actividad, pues sociedad no es otra cosa que agrupación de hombres con el fin de hacer juntos alguna cosa. Por lo cual quienes lícitamente ejercen la milicia pueden ser enrolados en el mismo ejército, que es una asociación apta para el combate. Los soldados religiosos nunca rechazan de su ejército a los soldados seculares, ni a la inversa[110]. La sociedad del estudio está ordenada al acto de enseñar y de aprender. Puesto que enseñar y aprender está permitido no solamente a los seculares, sino también a los religiosos, como es evidente por lo ya dicho, no hay duda alguna de que religiosos y seculares pueden integrarse en una misma sociedad de estudio.

La susodicha opinión es también frívola, porque las razones en que se apoya no tienen valor alguno y, referidas a quienes las alegan, muestran ignorancia verdadera o fingida. Como se ha dicho, sociedad es la agrupación de personas para hacer alguna cosa determinada. Por lo cual las sociedades se distinguen en función de aquello a lo que se ordenan, y es así como hay que juzgarlas, puesto que el fin es el principal punto de referencia para el juicio sobre cualquier cosa. En esto se funda una

Opera tua non indigeo, aut iterum caput pedibus: Non estis mihi necessarii»; ergo et quicumque assumuntur ad officium doctrinae debent omnibus cuiuscumque conditionis fuerint docendo proficere, et religiosi saecularibus et saeculares religiosis.

Item, quibuscumque competit aliquis actus competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum, cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum; unde et omnes quibus pugnare licet possunt connumerari in eodem exercitu qui est societas ordinata ad pugnandum: non enim videmus quod milites religiosi repellant milites saeculares a suo exercitu nec e converso. Sed societas studii est ordinata ad actum docendi et discendi; cum ergo non solum saecularibus sed etiam religiosis liceat docere et discere, ut ex supradictis patet, non est dubium quod religiosi et saeculares in una societate studii esse possunt.

Est etiam praedicta sententia frivola, quia rationes quibus innititur nullius momenti sunt et ostendunt ignorantiam eorum qui eas inducunt vel veram vel fictam. Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum; et ideo secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur oportet societates distingui et de eis iudicari, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine. Et

---

[110] Aquí Santo Tomás expresa un pensamiento que responde a la situación de su tiempo. En la organización socio-política se entendía por *Civitas* «la ciudad» un tipo de población provista de los bienes e instituciones necesarias para satisfacer las exigencias de la vida social, entre ellas, la defensa militar. La *Civitas,* para existir como tal, necesitaba tener su ejército. La defensa de los ciudadanos era tema fundamental: ejército, fortificaciones, murallas. De todo esto se hablaba mucho entonces. El gran modelo de *Civitas* era Roma. Santo Tomás trata el tema en el opúsculo *De regno,* del cual escribió solamente una parte, más bien pequeña, en relación con lo que proyectaba. El texto de la edición crítica de este opúsculo, junto con el de otros, se encuentra en el t. 42 (Roma 1979, p.429-471).

El texto de Santo Tomás hace referencia a dos 'clases' de soldados: los religiosos y los seculares. También esto depende de la situación de entonces; había, en efecto, Órdenes Militares. Para una idea sumaria del tema, puede verse lo que Santo Tomás mismo dice en *Suma de Teología* 2-2 q.188 a.3.

distinción que hace el Filósofo. Él habla de comunicaciones diversas, las cuales no son otra cosa que sociedades diversificadas en función de los oficios, sobre los que se asienta la comunicación de los hombres entre sí[111]. Estas comunicaciones, a su vez, dan origen a las diversas formas de amistad, como la de quienes viven en el mismo ambiente, se dedican al mismo negocio o realizan juntos algún otro trabajo. De aquí se toma también el criterio para distinguir la sociedad en pública y privada. Es pública aquella sociedad en que los hombres se agrupan para constituir un estado, a la manera como se asocian los hombres de una sola ciudad o de un solo reino. Es, en cambio, privada la sociedad que se ordena a realizar algún proyecto privado, por ejemplo, que dos o tres se asocien para practicar el mismo negocio.

En ambas formas de sociedad hay que tener en cuenta la distinción entre lo perpetuo y lo temporal. Lo determinante de la sociedad es perpetuo en el caso de que, o bien una multitud, o bien dos o tres personas, se asocian para lo que requiere o confiere perpetuidad. Así, por ejemplo, quienes son hechos ciudadanos de una ciudad adquieren sociedad perpetua, porque la residencia en una ciudad es decisión que se toma para toda la vida: ésta recibe el nombre de sociedad política. De manera semejante, la asociación de marido y mujer, de señor y de siervo permanece perpetuamente por la perpetuidad del vínculo que los asocia: ésta es la sociedad llamada económica. A veces es creada una sociedad para algún proyecto de duración temporal, como cuando los comerciantes se reúnen en una ciudad para los mercados, no para residir allí perpetuamente; en esos casos, la sociedad es pública pero temporal. De modo semejante dos socios que alquilan residencia en una misma hospedería, no dan comienzo a una sociedad perpetua, sino temporal. Ésta es sociedad privada y temporal. De cada una de estas sociedades hay que

inde est quod Philosophus in VIII Ethicorum diversas communicationes distinguit, quae nihil aliud sunt quam societates quaedam secundum diversa officia in quibus homines sibi invicem communicant; et secundum has diversas communicationes amicitias distinguit, sicut eorum qui simul nutriuntur vel qui simul negotiantur aut aliquod aliud negotium exercent. Exinde etiam venit distinctio societatis qua distinguitur in publicam et privatam: publica quidem societas dicitur secundum quam homines sibi communicant in una re publica constituenda, sicut omnes homines unius civitatis vel unius regni in una re publica sociantur; privata autem societas est quae ad aliquod negotium privatum exercendum coniungitur, sicut quod duo vel tres societatem ineunt ut simul negotientur.

Utraque autem dictarum societatum distinguitur per perpetuum et temporale: illud enim ad quod aliqua multitudo vel etiam duo aut tres colligantur quandoque est perpetuum, sicut illi qui efficiuntur alicuius civitatis cives perpetuam societatem ineunt quia mansio civitatum eligitur ad totum tempus vitae hominis, et haec est societas politica; similiter etiam societas privata quae est inter virum et uxorem et dominum et servum perpetuo manet propter perpetuitatem vinculi qua colligantur, et haec societas vocatur oeconomica. Quando vero negotium ad quod multitudo congregatur temporaliter exercendum eligitur, non est societas perpetua sed temporalis, sicut quod multi negotiatones ad nundinas conveniunt non ut ibidem perpetuo morentur sed donec negotia sua expleant, et haec est societas publica sed temporalis; similiter quod duo socii qui idem hospitium conducunt non ineunt perpetuam societatem sed temporalem, et haec est societas privata et temporalis. De his ergo societatibus diversimode

[111] ARISTÓTELES, *Ethic.* VIII 9 (BK 1159b27ss).

dar juicio diverso. Por lo cual quien usa el vocablo sociedad sin distinguir, está dando muestras de ignorancia.

**5.** [Respuesta a los argumentos de la primera serie] Teniendo en cuenta la precedente exposición, es fácil responder a sus argumentos [o sea, los de los impugnadores].

1. El primer argumento apela a palabras allí citadas, a saber, «entre quienes desempeñan el mismo oficio no debe haber disparidad de profesión»; y también «no juntarás a hombres de profesión diversa». Esto, sin embargo, ha de ser entendido en función de lo diversificante, como ocurriría si alguien asociase a laicos y a clérigos para realizar lo que pertenece solamente a los clérigos. Por este motivo, antes de las palabras citadas, se dice[112]: *Es inaceptable que un laico sea Vicario del obispo y juzgue a los eclesiásticos.* De manera semejante, el religioso no puede formar sociedad con el secular en aquello por lo que el secular difiere del religioso, como sería dedicarse a asuntos seculares, los cuales al religioso le están prohibidos. *Nadie que se consagra a Dios, se enreda en asuntos seculares* (2 Tim 2,4). Pero el enseñar y el aprender son cosa común al religioso y al secular, como quedó demostrado[113]. No hay, por tanto, dificultad alguna en que los religiosos se asocien con los seculares en la tarea de enseñar y de aprender: así como, de manera semejante, hombres de diversa condición forman el único cuerpo de la Iglesia, pues todos se unifican en la única fe. *Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer: todos vosotros sois uno en Cristo Jesús* (Gál 3,28).

2. Para responder al segundo argumento, hay que tener en cuenta lo siguiente: Si los religiosos y los seculares en algunas cosas se unifican y en otras difieren, puede existir un colegio reservado para los seculares,

iudicandum est; unde qui indistincte nomine societatis vel collegii utitur ignorantiam suam ostendit.

**5.** Secundum hoc ergo de facili patet responsio ad rationes eorum.

1. Ad illum enim quod primo obiciunt quod «in uno et eodem officio non debet esse dispar professio», et item «homines diversae professionis simul non sociabis», intelligendum est quantum ad illud in quo diversificantur, sicut quod laici et clerici socientur in his quae pertinent tantum ad officium clerici; unde ante praedicta verba praemittitur «Indecorum est laicum vicarium episcopi esse et viros ecclesiasticos iudicare». Similiter etiam religiosus non potest sociari saeculari in illo in quo saecularis a religioso diversificatur, ut in negotiis saeculi exercendis quae sunt religioso prohibita, II Tim. III: «Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis». Officium autem docendi et addiscendi est commune religioso et saeculari, ut ex supradictis patet; unde nihil prohibet religiosos saecularibus in uno officio docendi et addiscendi sociari, sicut etiam diversae conditionis homines unum corpus Ecclesiae constituunt secundum quod in unitate fidei conveniunt, Gal. III: «Non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Iesu».

2. Ad illud quod secundo obiciunt dicendum quod sicut quaedam sunt communia religiosis et saecularibus, quaedam autem sunt in quibus differunt, ita est quoddam collegium quod est tantum saecularium secundum quod quidam adunantur homines ad

---

[112] *Decr.* p.2 causa 16 q.7 c.22 (Friedberg I 806).
[113] Cf. antes en c.2 § 3 y c.3 § 4.

porque su misión es ocuparse de lo que afecta a los solos seculares; puede existir también un colegio reservado para los religiosos, al cual se incorporan quienes desean abrazar la vida religiosa. Puede haber también un colegio común para religiosos y seculares, cuando se trata de realizar cosas que no establecen distinción entre unos y otros; así, por ejemplo, religiosos y seculares juntamente son miembros de una misma Iglesia de Cristo: se unifican en la fe, la cual da plenitud a la unidad de la Iglesia. De manera semejante, puesto que el enseñar y aprender compete juntamente a religiosos y a seculares, el colegio de estudio no ha de ser considerado colegio de religiosos ni colegio de seculares. Es colegio que comprende a los unos y a los otros.

3. En el tercer argumento objetan que nadie puede pertenecer a dos colegios. El argumento falla por tres motivos. En primer lugar, la parte no hace número contra el todo. Ahora bien, un colegio privado es parte respecto al público; por el hecho de que alguien pertenece al colegio de una familia, por ese mismo hecho pertenece al de la ciudad, la cual se compone de pluralidad de familias. Y esto no da pertenencia a dos colegios. Dado que el colegio de estudios es colegio público, por el hecho mismo de que alguien pertenezca al colegio de algunos estudiantes —como el de quienes se reúnen para convivir en una misma casa religiosa o en la misma hospedería— debe pertenecer al colegio común del estudio, sin que ello implique pertenecer a dos colegios.

El susodicho argumento falla también, porque nada impide que alguien pertenezca a un colegio perpetuo, público o privado, y juntamente a un colegio, público o privado, temporal: como quien, perteneciendo al colegio de una ciudad, por algún tiempo pertenece también al colegio de quienes militan en el mismo ejército; o quien, siendo de una familia, se asocia a quienes residen en la misma hospedería. Ahora bien, el colegio de estudio no es perpetuo, sino temporal, puesto que las personas no se

ea perficienda quae ad saeculares tantum spectant, aliquod autem collegium est quod est religiosorum tantum, in quo scilicet aliqui aggregantur ad religiosam vitam ducendum; aliquod autem est quod est religiosis et saecularibus commune quia in illo adunantur homines ad hoc in quo religiosi a saecularibus non distinguuntur, sicut religiosi et saeculares communiter sunt de collegio unius Ecclesiae Christi in quantum in una fide conveniunt quae unitatem Ecclesiae perficit. Similiter quia docere et addiscere communiter religiosis et saecularibus competita collegium studii non debet censeri quasi collegium religiosorum vel quasi collegium saecularium, sed quasi collegium in se comprehendens utrosque.

3. Ad illud quod tertio obiciunt, scilicet quod nullus potest esse de duobus collegiis, dicendum quod ista ratio deficit tripliciter. Primo quia pars non ponit in numerum contra totum; collegium autem privatum est pars publici collegii, sicut domus est pars civitatis: unde per hoc quod aliquis est de collegio alicuius familiae, hoc ipso est de collegio civitatis quae ex diversis familiis constituitur, nec tamen est de duobus collegiis. Cum ergo collegium studii sit publicum collegium, per hoc quod aliquis est de privato collegio aliquorum studentium —sicut qui conveniunt ad convivendum in una domo religiosa vel saeculari—, hoc ipso debet esse de communi collegio studii, nec propter hoc est de duobus collegiis.

Secundo, praedicta ratio deficit ex hoc quod nihil prohibet aliquem esse de uno collegio perpetuo publico vel privato et simul et semel esse de aliquo collegio publico vel privato temporali, sicut ille qui est de collegio alicuius civitatis quandoque est ad tempus de collegio commilitantium in uno exercitu, et qui est de collegio alicuius familiae potest ad tempus aliquibus in aliquo hospitio sociari. Collegium autem studii

reúnen para el estudio de manera que hayan de permanecer allí perpetuamente, sino que van y vuelven, según su decisión. No hay, por tanto, dificultad alguna en que alguien pertenezca perpetuamente al colegio religioso y que, al mismo tiempo, sea miembro del colegio escolar: como, de manera semejante, quien es canónigo de una iglesia secular no tiene prohibido pertenecer al colegio escolar.

Un tercer fallo consiste en universalizar lo especial. La imposibilidad de pertenecer a dos colegios se refiere a colegios eclesiásticos: uno mismo no puede ser canónigo en dos iglesias, sin previa dispensa o causa legítima. La norma es la siguiente: *El clérigo durante ese tiempo no sea contado en dos iglesias*[114]. Esto no afecta a otros colegios. Por lo cual, dado que el colegio escolar no es colegio eclesiástico, nada impide que quien pertenece a un colegio eclesiástico, religioso o secular, pertenezca simultáneamente a un colegio escolar.

4. En relación con el cuarto argumento, es de notar que los religiosos sólo pueden pertenecer al colegio escolar en cuanto que les está permitido enseñar o estudiar: y esto sólo pueden hacerlo bajo la dirección y la licencia de sus superiores; con esa licencia pueden también hacer los juramentos y asumir los compromisos lícitos o convenientes, para que así sean contados entre quienes pertenecen al colegio escolar. Una cosa hay que tener en cuenta: la perfección del todo está en la reunión de las partes. Por lo cual, lo no conveniente al todo es aquello en que las partes no pueden concordar por ser contrario a la perfección del todo. Por lo cual, en un estado [in re publica] las normas del ordenamiento han de ser tales que se ajusten a cuantos son miembros del estado. En un estado, habría que suprimir normas que permiten reuniones de ciudadanos antes que tolerar escisión alguna del estado, porque los ordenamientos son

non est collegium perpetuum sed temporale, non enim ad hoc homines ad studium conveniunt ut perpetuo ibi morentur, sed vadunt et veniunt pro suo libitu; unde nihil prohibet cum qui est de religioso collegio perpetuo simul esse de collegio scolastico, sicut etiam qui est canonicus alicuius ecclesiae saecularis non propter hoc prohibetur esse de collegio scolastico.

Tertio, praedicta ratio fallit quia illud quod est speciale ad omnia extendit. Hoc autem quod unus non possit esse de duobus collegiis intelligitur de collegiis ecclesiasticis, quia unus non potest esse canonicus in duabus ecclesiis absque dispensatione vel causa legitima; unde dicitur XXI q.1: «Clericus ab instanti tempore non connumeretur in duabus ecclesiis». In aliis autem collegiis locum non habet, unde unus et idem homo potest esse civis in duabus civitatibus; unde cum collegium scolasticum non sit ecclesiasticum collegium, nihil prohibet eum qui est de collegio aliquo ecclesiastico religioso vel saeculari esse simul de collegio scolastico.

4. Ad id quod quarto obiciunt dicendum quod religiosi non possunt esse de collegio scolastico nisi quatenus licet eis docere et discere, quod non possunt absque moderamine et licentia suorum superiorum, ex quorum etiam licentia et iuramenta et colligationes licitas et expedientes facere possunt ut sic in collegio scolastico connumerentur. Sciendum tamen quod, cum perfectio totius consistat in partium adunatione, illud toti non expedit in quo partes convenire non possunt quia hoc perfectioni totius repugnat; unde et ordinationes quae in re publica statuuntur tales debent esse quae omnibus qui ad rem publicam pertinent coaptentur. Magis vero essent removendae ordinationes a re publica quae adunationes civium impedirent quam aliqua scissura rei publicae toleranda, quia statuta sunt propter unitatem rei publicae conservandam et non

[114] *Decr.* p.2 causa 21 q.1 c.1 (Friedberg I 852).

establecidos para conservar la unidad del estado, no a la inversa. De modo semejante, en el colegio escolar no debe haber ordenamientos no compaginables con la totalidad de aquellos que lícitamente se reúnen para estudiar.

**6.** [Respuesta a los argumentos de la segunda serie] [1]. Las palabras del Apóstol que se alegan no vienen al caso. En primer lugar, basta fijarse en cada punto para ver con toda evidencia que los religiosos no son como aquellos de quienes habla el Apóstol. La amonestación que se lee al final de Rom [16,17] se entiende de los herejes que hacían a los hombres disentir en la fe: lo cual es evidente por el hecho de referirse a *una doctrina contraria a la que habéis aprendido*. La Glosa aclara que se trata de oposición a la doctrina recibida de los apóstoles. Quienes la enseñaban *se centraban en la ley y obligaban a los gentiles a judaizar*[115]. Lo que se dice en 2 Tes 3,6 no se refiere a los religiosos, sino a quienes practicaban negocios poco limpios y fomentaban la holgazanería. El Apóstol habla, en efecto, de quienes *siembran inquietudes, y no hacen nada fuera de crear desasosiego* (2 Tes 3,11). La Glosa explica que *son quienes mediante algún vergonzoso procedimiento se procuran lo necesario: es procedimiento vergonzoso cualquier negocio ilícito*[116]. Tampoco afecta a los religiosos lo que se dice en 2 Tim 3,1. Los hombres de que se trata son herejes y a ellos se les da el nombre de blasfemos. La Glosa explica que blasfemia contra Dios son las herejías. En Janés y Mambré que se enfrentaron a Moisés (cf. v.8), la Glosa ve *a herejes, los cuales resisten a la verdad, son hombres réprobos, de ideas corrompidas respecto de la fe*[117]. El tema no cambia por el hecho de que a esos hombres les sean atribuidas apariencias de piedad, o sea de religión. Religión significa latría o adoración mediante la cual se hace profesión de fe. En este

e converso; similiter etiam in collegio scolastico non debent esse aliqua statuta quae non possint congruere omnibus qui ad studium licite conveniunt.

**6.** Verba etiam Apostoli quae ad suam sententiam asserendam assumunt pro eis non faciunt. Primo quia religiosi non sunt tales quales illi de quibus loquitur Apostolus; quod patet per singula. Quod enim dicitur Rom. ult.: «Rogo autem vos fratres etc.» intelligitur de haereticis qui homines in fide dissentire faciebant: quod patet per hoc quod dicit «praeter doctrinam quam didicistis», Glosa «a veris apostolis, quia illi —scilicet a quibus declinare iubet de Lege agebant quia cogebant gentes iudaizare». Similiter illud quod habetur II Thess. III: «Denuntiamus autem etc.» ad religiosos non pertinet sed ad eos qui turpia negotia exercent otium sectantes, quod patet per hoc quod ibi dicit Apostolus: «Audivimus enim inter vos quosdam ambulare inquiete nihil operantes sed curiose agentes», Glosa: «Qui faeda cura necessaria sibi provident»; faeda cura ibi dicitur omne illicitum negotium. Similiter quod dicitur II Tim. III, «Hoc autem scito quod in novissimis diebus etc.» non pertinet ad religiosos sed ad haereticos, ut patet per hoc quod dicit «blasphemi», Glosa: «in Deum per haereses», et per hoc quod subdit «Quemadmodum autem Iannes et Mambres restiterunt Moysi, sic et hi —Glosa 'scilicet haeretici'— resistunt veritati, homines reprobi, corrupti mente circa fidem». Nec obstat quod dicit «habentes quidem speciem pietatis», «id est religionis»; religio enim accipitur ibi pro latria quae fidem protestatur: in

[115] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1529D.
[116] Ibíd.: ML 192,325C.
[117] Ibíd.: ML 192,374D y 376A.

sentido, piedad y religión se identifican, como es evidente de acuerdo con lo que Agustín dice[118].

Aun dado que los religiosos, o todos o algunos, fuesen lo que de ellos dicen, no podrían excluirlos de la comunión. Veamos. En 1 Cor 5,11, se lee: *Si alguien, que se llame hermano, fuere fornicario, o avaro, o idólatra, o maldiciente, o borracho, o ladrón, con ése ni comer.* La Glosa lo explica así: *Al tratarse de alguien que se llama 'hermano', da a entender que, para apartar a los malos de la comunión de la Iglesia, no se puede proceder temerariamente, sino mediante juicio; y si mediante juicio no pueden ser alejados, sean, más bien, tolerados. Nosotros, en efecto, no tenemos competencia para excluir de la comunión a nadie fuera de aquel que espontáneamente declare* [su situación] *o haya quedado nominalmente convicto en algún juicio o eclesiástico o secular. Diciendo esto, quiso que el hombre no fuese juzgado por el hombre a base de sospechas arbitrarias ni usurpando lo extraordinario del juicio, sino de acuerdo con la ley de Dios según el orden establecido por la Iglesia, o bien después de espontánea confesión, o de que, habiendo sido acusado, haya quedado convicto*[119]. Queda, pues, claro que, aun cuando los religiosos fuesen lo que de ellos dicen, no podrían excluirlos de su asociación sino después de haber sido condenados por juicio de la Iglesia.

7. [2]. Las cosas que se dicen después se oponen a la dignidad apostólica, y en ellas hay delito no sólo de falsedad, sino también de herejía. Efectivamente está dicho que *quien trate de eliminar el privilegio de la Iglesia de Roma establecido por aquel que es la suprema cabeza de todas las Iglesias, ése, sin la menor duda, cae en herejía*; y un poco más adelante: *Se opone a la fe quien actúa contra quien es madre de la fe*[120]. Este privilegio fue concedido a la Iglesia de Roma por Cristo, el cual quiere que todos

hac enim significatione religio est idem quod pietas, ut patet per Augustinum in X De civitate Dei.

Dato etiam quod religiosi vel omnes vel aliqui tales essent, non tamen eorum esset a sua communione eos excludere; quod patet per Glosam quae habetur I Cor. V, super illud: «Si is qui frater nominatur est fornicator aut avarus etc., cum huiusmodi nec cibum sumere», Glosa: «Dicendo nominatur ostendit non temere et quomodolibet sed per iudicium auferendos malos esse ab Ecclesiae communione et si per iudicium auferri non possunt tolerentur potius; nos enim a communione quemquam prohibere non possumus nisi aut sponte confessum aut in aliquo iudicio vel ecclesiastico vel saeculari nominatum atque convictum. Hoc ergo dicendo noluit hominem ab homine iudicari ex arbitrio suspicionis vel etiam extraordinario usurpato iudicio, sed potius ex lege Dei secundum ordinem Ecclesiae, sive ultro confessum sive accusatum atque convictum». Patet ergo quod quamvis religiosi essent tales quales dicunt, non tamen possent eos a sua societate repellere nisi prius essent iudicio Ecclesiae condemnati.

7. In his autem quae sequuntur in quibus apostolicae potestati derogant, non solum falsitatis sed etiam haeresis crimen incurrunt quia, ut dicitur in Decretis dist. XXII cap. 'Omnes', «qui romanae ecclesiae privilegium ab ipso summo omnium ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in haeresim labitur»; et infra: «Fidem quippe violat qui adversus illam agit quae est fidei mater». Hoc autem privilegium Christus romanae ecclesiae contulit ut omnes ei sicut Christo obediant, unde dicit

[118] S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* X c.1 n.3: ML 41,279.
[119] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1575C.
[120] *Decr.* p.1 d.22 c.1 (Friedberg I 73).

la obedezcan como a él mismo. Por lo cual Cirilo, obispo de Alejandría, quiere que *como miembros permanezcamos en nuestra cabeza o en el trono apostólico de los romanos pontífices; a nosotros nos incumbe que, prestándole reverencia, busquemos en él qué es lo que debemos creer, qué debemos mantener, pidiéndole esto para todos, porque a él solo le compete reprender, corregir, establecer, decretar, dejar en libertad y, por el contrario, atar. [Cristo] lo configuró de manera que* a él solo le otorgó en plenitud lo que es suyo. Por derecho divino, ante él todos deben inclinar la cabeza, e incluso los grandes del mundo le obedecen como al Señor Jesús[121]. Por lo cual es evidente que quien dice que no hay obligación de obedecer a lo mandado por el Papa incurre en herejía.

[3]. La ley dice, efectivamente, que nadie puede ser obligado a pertenecer, contra su voluntad, a una sociedad. Pero esto se refiere a la sociedad privada, constituida por el consenso de dos o tres. Cuando se trata de sociedad pública, la cual sólo puede ser constituida por consentimiento del superior, cabe que alguien sea compelido por autoridad del superior: así, por ejemplo, el príncipe que tiene presidencia en un estado puede obligar a que los ciudadanos admitan a alguien en su sociedad, como también el colegio [cabildo] de alguna iglesia es obligado a que reciba a alguien, sea como canónigo, sea como hermano. Por consiguiente, dado que el colegio de un estudio general es una sociedad pública, a ella puede alguien ser introducido en virtud de la autoridad vinculante del superior[122].

[4]. Decir que esto no pertenece a la cátedra es una falsedad. Al jefe de estado incumbe reglamentar el modo de vida y los temas en que

Cyrillus Alexandrinus episcopus in libro II Thesaurorum: «Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes pro omnibus quoniam ipsius solum est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et loco illius ligare qui ipsum aedificavit et nulli alii quod suum est plenum sed ipsi soli dedit, cui omnes iure divino caput inclinant et primates mundi tamquam ipsi Domino Iesu obediunt». Unde patet quod quicumque dicit non esse obediendum his quae per papam statuuntur in haeresim labitur.

Quod autem obiciunt quod nullus potest cogi ad societatem invitus, ut lex dicit, patet quod intelligitur de privata societate quae consensu duorum vel trium constituitur; sed ad societatem publicam quae non potest constitui nisi ex superioris consensu etiam superioris auctoritate aliquis compelli potest, sicut princeps qui praeest rei publicae potest compellere cives ut in sua societate aliquem recipiant, sicut etiam collegium alicuius ecclesiae cogitur ut aliquem recipiat in canonicum vel in fratrem. Unde cum collegium studii generalis sit publica societas, ad eam potest aliquis induci auctoritate superioris cogente.

Ad illud quod postea obiciunt quod hoc est de illis quae non pertinent ad cathedram, dicendum quod falsum est. Ad eum enim qui regit rem publicam pertinet

---

[121] San Cirilo de Alejandría cita el *Liber II thesaurorum*. El pasaje se encuentra en el *Liber de fide Trinitatis* que Santo Tomás hubo de examinar. Este libro ha sido incluido en la edición crítica de las obras de Santo Tomás, como fuente documental del opúsculo *Contra errores graecorum* (cf. Leonina t.40-A p.146).

[122] Santo Tomás se limita a recordar la evolución histórica del lenguaje. Lo que comenzó siendo estudio general, pasó después a ser universidad. El estudio general de París, en tiempo de Santo Tomás era ya universidad, cuya existencia estaba decidida por la autoridad estatal. Los maestros seculares carecían de competencia para cambiar lo que tenía origen en una autoridad superior a la de ellos.

los jóvenes deberán ser adiestrados. La política, en efecto, *ordena qué disciplinas han de ser establecidas en los estados y cuáles, entre ellas, debe aprender cada uno; y así otras cosas*[123]. Por consiguiente, la reglamentación del estudio pertenece al jefe del estado y de manera principal a la autoridad de la sede apostólica, por la que es gobernada la Iglesia universal, a la cual Iglesia se provee mediante el estudio general[124].

[5]. El último argumento se funda en falsedad. Una cosa quedó bien clara. La asociación de religiosos con seculares en el estudio, lejos de ser ocasión para que el estudio decaiga, lo hace progresar. Así, pues, no cabe duda de que los seculares pueden ser compelidos por la autoridad apostólica a la admisión de los religiosos dentro de su sociedad.

## Capítulo 4

### Al religioso, ¿le está permitido predicar y oír confesiones?

1. Además de poner empeño en impedir que los religiosos produzcan fruto en la Iglesia proponiendo la enseñanza de la Sagrada Escritura, tienen otro proyecto más pernicioso aún, que es apartarlos de la predicación y del ministerio de las confesiones para que tampoco puedan ofrecer frutos al pueblo exhortando a las virtudes y desarraigando los vicios. Con ello muestran ser perseguidores de la Iglesia. Viene a ser lo que dice Gregorio a propósito del «quasi capitio tuni-

ordinare de nutritionibus et adinventionibus iuvenum in quibus exerceri debeant, ut dicitur in X Ethicorum; unde et politica, ut in I Ethicorum dicitur: «Ordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus et quales unumquemque oportet addiscere et usquequo». Et sic patet quod ordinare de studio pertinet ad eum qui praeest rei publicae, et praecipue ad auctoritatem apostolicae sedis qua universalis Ecclesia gubernatur, cui per generale studium providetur.

Quod autem ultimo obicitur procedit ex falsis. Non enim est ad destructionem studii sed ad eius profectum si religiosi saecularibus in studio socientur, ut ex praedictis patet; unde nulli dubium esse debet saeculares compelli posse auctoritate apostolica ut ad societatem studii religiosos admittant.

## Capitulum quartum

### Utrum religioso liceat praedicare et confessiones audire

1. Non solum autem impedire conantur ne religiosi fructum in Ecclesia faciant per doctrinam veritatem sacrae Scripturae aliis exponendo, sed, quod est perniciosius, eos a praedicationibus et confessionibus audiendis amovere conantur ut nec sic fructum in populo faciant in exhortationem virtutum et extirpationem vitiorum; in quo etiam persecutores Ecclesiae se ostendunt, unde dicit Gregorius libro XX Moralium, super

[123] Santo Tomás junta aquí dos referencias a Aristóteles: la que afirma el deber de reglamentar y la que trata de la fijación de disciplinas concretas. Cf. Aristóteles, *Ethic.* X 14 (Bk 1179b34) y *Ethic.* I 2 (Bk 1094a28).

[124] Frente a los maestros seculares que buscaban asegurar su puesto, Santo Tomás mira a lo eclesial. El estudio general, o sea la universidad, está ante todo para proveer a las necesidades de la Iglesia.

cae» [como cuello de la túnica], a saber: *Los perseguidores de la Iglesia se proponen ante todo y de manera especial arrebatarle la palabra de la predicación*[125].

[Argumentos del impugnador. Primera serie] 1. Alegan, en primer lugar, la norma del derecho acerca de la diversa situación del clérigo y del monje. Efectivamente, *los clérigos apacientan; yo —o sea, el monje— soy apacentado*[126]. Y, junto con ello, lo siguiente: *Lo propio de los monjes se expresa con palabra de subordinación; no les corresponde ni enseñar, ni presidir, ni apacentar a otros*[127]. Ahora bien, predicar es apacentar al pueblo con la palabra de Dios. A propósito de las palabras «apacienta mis ovejas» (Jn 21,16 y 17), dice la Glosa: *Apacentar las ovejas significa confirmar a los creyentes para que no decaigan*[128]. Por consiguiente, los monjes y los restantes religiosos, que se rigen todos por el derecho de los monjes, no pueden predicar.

2. Esto mismo se encuentra de manera más explícita en otro pasaje que dice: *Decretamos que, aparte de los sacerdotes del Señor, nadie se atreva a predicar, sea laico, sea monje, y cualquiera que sea el título científico de que pueda gloriarse*[129]. Poco antes estaba dicho ya: *Hemos decidido que los monjes no se ocupen nunca más de predicar al pueblo*[130].

3. Alegan también la autoridad de Bernardo, el cual, exponiendo el Cantar, dice: *El predicar no le conviene al monje, no es apropiado para el novicio, ni se permite a quien no ha sido enviado*[131].

4. Quienes apacientan al pueblo con la palabra de Dios, deben apacentarlo también suministrándole lo necesario para vivir. A propósito de «apacentar mis ovejas» (Jn 21,17), dice la Glosa: *Apacentar las ovejas es confirmar a los creyentes para que no decaigan; es también suministrar a los súbditos, si fuese necesario, los recursos terrenos*[132]. Ahora bien, los

illud: «Quasi capitio tunicae», etc., «Hoc conari persecutores Ecclesiae specialiter solent ut ab ea ante omnia verbum praedicationis tollant».

1. Inducentes primo illud quod habetur XVI q. 1: «Alia est causa monachi, alia clerici: clerici oves pascunt, ego —scilicet monachus— pascor»; et VII q. 1 cap. '<Hoc> nequaquam' dicitur: «Monachorum cura subiectionis habet verbum, non docendi vel praesidendi vel pascendi alios». Praedicare autem est pascere populum verbo Dei, Ioh. ult. «Pasce oves meas»; «Pascere oves est credentes ne deficiant confortare» ut dicit Glosa; ergo monachi et alli religiosi qui omnes monachorum iure censentur praedicare non possunt.

2. Hoc etiam expressius videtur haberi XVI q. 1 cap. 'Adicimus', ubi dicitur: «Statuimus ut praeter Domini sacerdotes nullus audeat praedicare, sive laicus sive monachus ille sit qui cuiuslibet scientiae nomine glorietur». Item, cap. 'Iuxta': «Monachos a populorum praedicatione omnino cessare censuimus».

3. Inducunt etiam auctoritatem Bernardi Super Cantica qui dicit quod «praedicare monacho non convenit, nec novitio expedit, nec non misso licet».

4. Item, illi qui pascunt populum verbo Dei debent etiam pascere necessaria subministrando, ut patet Ioh. ult. super illud: «Pasce oves meas», Glosa: «Pascere

---

[125] *Moralium* l.20 c.29 n.59: ML 76,173A.
[126] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.6 (Friedberg I 762).
[127] Ibíd., p.2 causa 7 q.1 c.45 (Friedberg I 585).
[128] *Glossa margin.*
[129] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.19 (Friedberg I 765).
[130] Ibíd., causa 16 q.1 c.11 (Friedberg I 763).
[131] *Sermo* 64 n.3: ML 183,1085A-B.
[132] *Glossa margin.*

religiosos, por hacer profesión de pobreza, no pueden suministrar recursos temporales. Por consiguiente, no pueden apacentar predicando la palabra de Dios.

5. En Ez 34,2 se dice: *¿Acaso no son los rebaños los apacentados por los pastores?* Ahora bien, como la Glosa dice a propósito de esas palabras, *en «pastores» están indicados los obispos, los presbíteros y los diáconos a los cuales se da encomienda de la grey*[133]. Los religiosos, no siendo ni obispos, ni presbíteros, ni diáconos que tengan encomienda pastoral, no pueden predicar.

6. En Rom 10,15 se dice: *¿Cómo van a predicar si no son enviados?* Ahora bien, enviados por el Señor han sido solamente los doce apóstoles (cf. Lc 9,1-6) y los setenta y dos discípulos (cf. Lc 10,1-20). La Glosa explica esto diciendo: Así como en los apóstoles están expresados los obispos, de modo semejante, en los setenta y dos lo están los presbíteros de segundo «grado» que son los párrocos. En 1 Cor 12,28, el Apóstol hace mención también de «quienes prestan ayuda», los cuales, según la Glosa, son aquellos que prestan ayuda a otros mayores, como Tito a Pablo y los arciprestes a los obispos[134]. Por consiguiente, los religiosos, que no son ni obispos, ni párrocos, ni arciprestes, no deber predicar.

7. En el Decreto se dice: *Los corepíscopos están prohibidos tanto en esta sagrada Sede como por los obispos del mundo entero; su institución está sin probar y se presta al mal.* Y un poco más adelante añade: *Entre los discípulos del Señor no conocemos más que dos órdenes, o sea, el de los doce apóstoles y el de los setenta y dos discípulos. De dónde haya procedido este tercero no lo sabemos; y lo que carezca de razón, debe ser suprimido*[135]. Por lo cual el 'orden' de los religiosos que predican sin ser obis-

oves est credentes ne deficiant confortare, terrena subsidia si necesse est subditis providere»; sed religiosi non possunt necessaria providere, cum paupertatem profiteantur: ergo non possunt pascere verbo Dei praedicando.

5. Item, Ez. XXXIV dicitur: «Nonne greges pascuntur a pastoribus?»; per pastores autem, ut Glosa dicit ibidem, significantur episcopi, presbyteri, diaconi quibus grex committitur: ergo religiosi qui nec sunt episcopi nec presbiteri nec diaconi habentes gregem commissum praedicare non possunt.

6. Item, Rom. X dicitur: «Quomodo praedicabunt nisi mittantur?»; sed non legimus missos a Domino nisi duodecim apostolos, Luc. IX, et septuaginta duos discipulos, Luc. X, ubi dicit Glosa quod «sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus forma est presbyterorum secundi ordinis», qui scilicet sunt presbyteri parochiales. Adiungit autem Apostolus I Cor. XII «Opitulationes», id est eos «qui maioribus ferunt opes ut Titus Apostolo vel archidiaconi episcopis», ut Glosa ibidem dicit: ergo nec religiosi, qui nec sunt episcopi nec presbyteri parochiales nec archidiaconi, praedicare debent.

7. Item, in Decretis dicitur dist. LXVIII: «Corepiscopi tam ab hac sacra Sede quam ab episcopis totius orbis prohibiti sunt, nimis enim improba eorum institutio est et prava»; et infra «Nam non amplius quam duos ordines inter discipulos Domini cognovimus, id est duodecim apostolorum et septuaginta duorum discipulorum; unde iste tertius processerit ignoramus, et quod ratione caret extirpare necesse est». Et ita ordo religiosorum qui praedicant et non sunt episcopi, qui sunt successores apostolo-

[133] Ibíd.
[134] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1657C.
[135] *Decr.* p.1 d.68 c.5 (Friedberg I 255).

pos, sucesores de los apóstoles, o párrocos, que son los sucesores de los setenta y dos discípulos, debe ser extirpado *(debet extirpari)*.

8. Dionisio dice que *el orden de los monjes no debe ejercer prelacía*, o según otra traducción, *no debe tener función directiva*[136]. Ahora bien, la enseñanza y la predicación conducen a Dios. Por consiguiente, los monjes y los demás religiosos que se rigen por un mismo derecho, no deben ni predicar ni enseñar.

9. La jerarquía eclesiástica está organizada a imagen de la celeste, de acuerdo con lo que se dice en Ex 25,40: *fíjate y haz según el modelo que te fue mostrado en el monte*. En la jerarquía celeste un ángel de orden inferior nunca realiza un ministerio de otro superior. Ahora bien, dado que el orden monástico pertenece al número de los inferiores, ni los monjes ni los otros religiosos deben ejercitarse en la predicación, que es ministerio más alto y pertenece a un orden más alto, es decir, al de los obispos y de los otros prelados[137].

10. Si el religioso predica, hace su predicación o bien con poder, o bien sin poder. Si predica careciendo de potestad, es un pseudoapóstol. Si tiene potestad para ello, puede exigir los subsidios *[procurationes]*. Ahora bien, el Señor, cuando envió a los apóstoles a predicar, *les mandó que no llevasen nada para el camino, fuera de un bastón,* como se lee en Mc 6,8. La Glosa explica que *por bastón se entiende la potestad de percibir lo necesario [para vivir]; y esto deberán ofrecerlo los subordinados*[138]. Ahora bien, esto no guarda armonía con la vida de los religiosos porque, si se admite, las iglesias estarían obligadas a ofrecer múltiples subsidios. Los religiosos, por tanto, no deben predicar.

11. Los obispos tienen un poder de predicar superior al de los religiosos, los cuales no tienen cura pastoral. Ahora bien, los obispos no

rum, vel presbyteri parochiales, qui sunt successores septuaginta duorum discipulorum, debet extirpari.

8. Item, Dionysius in VI cap. Ecclesiasticae ierarchiae dicit quod «monasticus ordo non debet esse aliis praelatus», vel secundum aliam translationem «non est aliorum adductivus»; sed adducuntur homines ad Deum per doctrinam et praedicationem: ergo monachi et alii religiosi qui iure monachorum censentur non debent praedicare vel docere.

9. Item, ecclesiastica ierarchia instituta est ad exemplar caelestis, secundum illud Exod. XXV: «Inspice et fac secundum exemplar quod tibi monstratum est in monte». Sed in caelesti ierarchia angelus inferioris ordinis numquam exercet officium superioris ordinis; cum ergo monasticus ordo inter inferiores ordines computetur, ut dicitur VI cap. Ecclesiasticae ierarchiae, non debent monachi et alii religiosi exercere praedicationis officium quod est superioris ordinis, scilicet episcoporum et aliorum praelatorum.

10. Item, si religiosus praedicat, aut praedicat cum potestate aut sine potestate: si sine potestate, ergo est pseudoapostolus; si autem cum potestate, ergo potest procurationes exigere, Dominus enim mittens apostolos ad praedicandum praecepit eis «ne quid tollerent in via nisi virgam tantum», ut dicitur Marci VI. «Per virgam autem —ut Glosa ibidem dicit— potestatem accipiendi necessaria a subditis intelligit»; hoc autem non videtur religiosis convenire ut procurationes exigere possint, quia sic ecclesiae plurimas procurationes deberent: ergo nec praedicare debent.

11. Item, episcopi maiorem habent auctoritatem praedicandi quam religiosi qui non habent curam animarum. Sed episcopi extra dioecesim suam non possunt praedi-

[136] *De eccles. hierar.* c.6 pars 3 § 1: MG 3,533C en la traducción de Eriúgena (Dion. 1391).

[137] Cf. ibíd. en la traducción del Sarraceno (Dion. ibíd.).

[138] *Glossa margin.*

pueden predicar fuera de su respectiva diócesis, a no ser que otros obispos o presbíteros se lo pidan. Por lo cual el derecho establece que *ningún primado, ningún metropolitano, ningún obispo vaya a la ciudad de otro, ni se acerque a lo que no queda dentro de su demarcación*[139]. Esto mismo es mandado a propósito de numerosos temas. Por consiguiente, tampoco los religiosos, los cuales no tienen en modo alguno diócesis ni parroquias, deberán predicar, si no son invitados.

12. El predicador no debe edificar sobre fundamento ajeno, ni gloriarse por comunidades que no son suyas, para asemejarse al Apóstol que dice: *Al predicar el evangelio, busqué anunciarlo donde Cristo era desconocido para no edificar sobre fundamento ajeno* (Rom 15,20). Dice también: *No nos gloriamos desmedidamente en trabajos ajenos* (2 Cor 10,15). La Glosa entiende que *sería gloriarse desmedidamente, hacerlo cuando fue otro quien puso el fundamento de la fe.* Y en relación con las palabras *no gloriándonos de lo que otros han hecho* (2 Cor 10,16), dice también la Glosa que *otros son los que tienen régimen de vida distinto*[140]. Por consiguiente quienes no tienen cura pastoral, no deben predicar a comunidades encomendadas a otros, sino echar los cimientos de la fe entre infieles.

**2.** [Segunda serie de argumentos] Se esfuerzan también por mostrar que los religiosos no pueden oír confesiones.

1. Hay que tener en cuenta preceptos del *Decreto. Con toda firmeza y determinación mandamos a todos que nadie encomiende al monje [el sacramento de] la penitencia.* Y también: *Ningún monje tenga el atrevimiento de dar la penitencia, ni de ser padrino en el bautismo, ni de bautizar, ni de visitar al enfermo [dar la unción], ni de dar sepultura al difunto, ni de entrometerse en negocios, cualesquiera que éstos sean*[141].

care nisi requisiti ab aliis episcopis vel presbyteris, unde dicitur IX q. 2: «Nullus primas, nullus metropolitanus, nullusque reliquorum episcoporum alterius adeat civitatem aut ad possessionem accedat quae ad eum non pertinet»; et hoc idem habetur per multa alia capitula ibidem: ergo nec religiosi, qui omnino dioecesim non habent nec parochias, praedicare debent nisi forte fuerint invitati.

12. Item, praedicator non debet aedificare super alienum fundamentum nec gloriari in plebibus alienis, ad instar Apostoli dicentis Rom. XV: «Sic autem praedicavi evangelium non ubi nominatus est Christus ne super alienum fundamentum aedificarem»; et II Cor. X dicitur: «Non sumus in immensum gloriantes in alienis laboribus», Glosa: «Ubi alius fundamentum fidei posuisset, quod esset ultra mensuram gloriari»; et infra: «Non habentes spem gloriari in aliena regula» —Glosa exponit de his «qui sunt de alieno regimine»—. Ergo illi qui non habent curam animarum non debent praedicare plebibus aliis commissis, sed fundamentum fidei in infidelibus iacere.

**2.** Ulterius autem ostendere conantur quod confessiones audire non possunt.

1. XVI q. 1 cap. 'Placuit': «Firmiter et insolubiliter omnes praecipimus ut aliquis monachus paenitentiam nemini tribuat»; et cap. 'Placuit' dicitur quod «nullus monachorum praesumat neque paenitentiam dare, neque filium de baptismo accipere, neque baptizare, neque infirmum visitare, neque mortuum sepelire, neque quibuslibet negotiis sese implicare».

---

[139] *Decr.* p.2 causa 9 q.2 c.3 (Friedberg I 603).
[140] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,69A.
[141] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.1 (Friedberg I 761) y c.8 (I 765).

2. Se dice también: *Prohibimos a los abades y a los monjes administrar la penitencia pública, visitar a los enfermos y practicar las unciones,* etc.[142]. De todo lo cual se deduce que a los monjes y a los demás religiosos, cuyo régimen jurídico es uno mismo, no les está permitido oír confesiones.

3. A los rectores de Iglesias les está mandado: *Sé diligente en conocer el rostro de tu oveja* (Prov 27,23). La Glosa lo explica así: *Sé diligente en la cura pastoral de aquellos a quienes te corresponda presidir; pon atención a sus actos y procura corregir pronto los vicios que en ellos encuentres*[143]. Ahora bien, los pastores de la Iglesia no pueden conocer ni los actos ni los vicios de sus subordinados, a no ser mediante la confesión. Por consiguiente no deben hacer la confesión más que con sus rectores [sus párrocos].

4. En el concilio general [cuarto de Letrán] Inocencio III manda: *Todos los fieles de ambos sexos, después de haber llegado al uso de la razón, tienen el deber de confesar, una vez al año, sus hechos, es decir sus pecados, al sacerdote propio*[144]. Por consiguiente, si alguien, distinto del sacerdote propio, pudiera oír las confesiones y absolver a algún penitente, éste no tendría deber de confesarse una vez al año con el sacerdote propio: lo cual es contrario al pasaje alegado. Puesto que los religiosos, por no tener cura pastoral, no son el sacerdote propio, no pueden ni oír confesiones ni absolver.

5. De lo dicho se deduce que los fieles deben recibir los sacramentos de sus sacerdotes propios como se dice en la decretal citada. Ahora bien, los sacramentos de la Iglesia sólo pueden ser administrados a quien es digno. Pero no es posible saber si alguien es digno, a no ser conociendo su conciencia mediante la confesión. Por consiguiente los sacerdotes [párrocos] deben oír las confesiones de los súbditos; lo cual implica que otros no pueden absolverlos.

2. Item, cap. 'Interdicimus' dicitur: «Interdicimus abbatibus et monachis publicas paenitentias dare, infirmos visitare, et unctiones facere etc.»; ex quibus omnibus videtur quod monachis et religiosis qui eodem iure censentur non liceat confessiones audire.

3. Item, rectoribus ecclesiarum praeceptum est: «Diligenter agnosce vultum pecoris tui», Prov. XXVII, Glosa: «Pastori ecclesiae dicitur: Diligenter adhibe curam eis quibus te praeesse contigerit, agnosce eorum actus et vitia quae in eis inveneris citius castigare memento»; sed non possunt agnoscere actus et vitia subditorum pastores ecclesiae nisi per confessionem: ergo non debent aliis confiteri nisi suis rectoribus.

4. Praeterea, Extra 'De paenitentiis et remissionibus', dicit Innocentius III in Concilio generali: «Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis venerit, onmia facta sua —scilicet peccata— saltem semel in anno confiteatur proprio sacerdoti». Sed ille qui absolutus est a peccatis non tenetur ulterius peccata confiteri; ergo si aliquis alius quam proprius sacerdos posset confessiones audire et absolvere aliquem, ille non teneretur semel in anno confiteri proprio sacerdoti: quod est contra decretalem inductam. Cum ergo religiosi non sint proprii sacerdotes quia non habent plebes sibi commissas, videtur quod non possint confessiones audire et absolvere.

5. Item, fideles debent a propriis sacerdotibus sacramenta recipere, ut in decretali inducta dicitur. Sed sacramenta Ecclesiae non debet ministrare sacerdos nisi digno; non autem potest scire aliquem esse dignum nisi eius conscientiam noverit per confessionem: ergo sacerdotes debent audire confessiones subditorum, et ita alii non possunt eos absolvere.

---

[142] Ibíd., p.2 causa 16 q.1 c.10 (Friedberg I 763).
[143] *Glossa margin.*
[144] *Conc. Later. IV* c.21 (Mansi 22,1007-1010).

6. En la Iglesia hay que evitar no sólo el mal, sino también las ocasiones de que ocurran males. Como dice el Apóstol, «hay que quitar el pretexto» (2 Cor 11,13). Si alguien pudiera confesarse con un sacerdote distinto del propio, muchos podrían decir que se habían confesado, y, así, acercarse a los sacramentos sin confesión. El propio sacerdote no podría apartar de la recepción de los sacramentos a quienes se ocultan bajo el pretexto de haber hecho la confesión a otros. Por consiguiente, de ningún modo debe ocurrir que los religiosos, sin ser sacerdotes propios, oigan confesiones.

7. La absolución de los penitentes es incumbencia de quien tiene poder para corregirlos. Pero, como dice Dionisio, *la corrección no compete a los monjes, sino a los sacerdotes*[145]. Por tanto, los religiosos no pueden absolver a los penitentes.

8. Dado que los religiosos no tienen encomendadas unas determinadas provincias, o diócesis, o parroquias, si pueden predicar y oír confesiones, podrán hacerlo en el mundo entero. Tienen, por consiguiente, una potestad de mayor amplitud que los obispos, o los primados, o los patriarcas, los cuales no son gobernantes de la Iglesia universal. Incluso el Papa prohíbe que se le llame pontífice universal, de acuerdo con lo que está ya dicho, a saber: *Ningún patriarca use título de universalidad.* La norma se repite en el capítulo siguiente[146].

3. [Tercera serie de argumentos] Ponen también gran empeño en mostrar que los religiosos no pueden predicar ni oír confesiones ni siquiera por comisión de los obispos.

1. Dicen, en efecto: lo que uno da, ya no lo tiene. Si, pues, los obispos encomiendan a los sacerdotes la cura pastoral de las feligresías parroquiales, en lo sucesivo ya no les incumbe a ellos la cura pastoral de esas feligresías. Por consiguiente, no es posible que, por autorización de

6. Item, in Ecclesia non solum vitanda sunt mala sed etiam occasiones malorum, sicut Apostolus de se ipso dicit II Cor. X: «Ut occasionem amputem eorum etc.»; sed si aliquis posset alteri confiteri quam proprio sacerdoti, multi possent dicere se esse confessos et sic inconfessi ad sacramenta accedere, nec possent arceri per proprium sacerdotem latentes sub praetextu confessionis aliis factae: ergo hoc nullo modo debet esse in Ecclesia quod religiosi confessiones audiant qui non sunt proprii sacerdotes.

7. Item, ad eum solum pertinet paenitentes absolvere ad quem pertinet corrigere; sed, sicut dicit Dionysius in Epistola ad Demophilum monachum, correctio non pertinet ad monachos sed ad sacerdotes: ergo religiosi non possunt paenitentes absolvere.

8. Item, cum non habeant aliquas certas provincias vel dioeceses vel parochias sibi commissas, si possunt praedicare et audire confessiones ubique hoc poterunt: ergo ampliorem habent potestatem quam episcopi vel primates vel patriarchae qui non sunt universalis Ecclesiae gubernatores, cum etiam papa universalem pontificem se vocare prohibeat, unde dicitur dist. LXXXIX: «Nullus patriarcharum universalitatis vocabulo umquam utatur»; et hoc idem habetur in sequenti capitulo.

3. Ulterius autem nituntur ostendere quod nec ex commissione episcoporum praedicare possunt aut confessiones audire.

1. Dicunt enim quod illud quod dat aliquis iam non habet; si ergo episcopi committunt curas plebium parochialibus sacerdotibus, ad eos iam ulterius non pertinet

[145] *Epist.* 8 § 1: MG 3,1088C.
[146] *Decr.* p.1 d.99 c.4 (Friedberg I 351) y c.5 (I 351).

ellos, otros prediquen u oigan confesiones dentro de los límites parroquiales, a no ser quienes sean llamados por el párroco.

2. Cuando el obispo encomienda al sacerdote la cura pastoral, él se exonera a sí mismo y toda la responsabilidad carga sobre el sacerdote a quien ha sido encomendada la cura, de acuerdo con lo que se dice en 1 Re 20,39: *Guarda a este hombre, y si llega a huir, tu vida será por la suya.* De otro modo, los obispos correrían gran peligro, pues tendrían que sostener el insoportable peso de toda la multitud. Por consiguiente, los obispos ya no necesitan intervenir en las feligresías que han encomendado a los sacerdotes.

3. El obispo está sometido al arzobispo, y los sacerdotes al obispo de manera semejante. Ahora bien, los arzobispos no pueden intervenir en aquellas cosas que están sometidas a los obispos, a no ser en caso de negligencia de éstos. Está mandado: *El arzobispo no intervenga para nada en asuntos pertenecientes a los obispos, a no ser que éstos lo aconsejen*[147]. Por consiguiente, tampoco los obispos tienen potestad alguna en relación con las feligresías sometidas a los párrocos sin el consentimiento de ellos, a no ser que ellos sean negligentes o hagan mal.

4. Los párrocos son esposos de las Iglesias que les han sido encomendadas. Si, por comisión de los obispos, otros predican u oyen confesiones en las feligresías encomendadas a los susodichos sacerdotes, una sola Iglesia tendrá muchos maridos, lo cual es contrario a lo establecido, a saber: *Así como la esposa de alguien no puede ser adúltera sino en relación a su propio marido, mientras éste vive, y así como tampoco está sometida a juicio o proyectos de nadie, si el propio marido no lo permite: de manera semejante, la esposa del obispo, que —como se entiende sin posible duda— es su Iglesia o su parroquia, no puede estar sometida, sin su consentimiento y voluntad, al juicio o a los proyectos de otro, ni le es permitido cohabitar con él o ser gobernada por él*[148]. *Y esto es válido no*

cura ipsarum, et ita ex auctoritate eorum non possunt aliqui praedicare plebibus aut confessiones audire nisi vocati a sacerdote parochiali.

2. Item, quando episcopus committit curam plebis sacerdoti, ipse se ipsum exonerat et periculum remanet super sacerdotem cui cura committitur, secundum illud quod dicitur III Reg. XX: «Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit erit anima tua pro anima eius»; alias essent episcopi in magno periculo, importatile onus totius multitudinis habentes: ergo episcopi non habent se ulterius intromittere de plebibus quas sacerdotibus commiserunt.

3. Item, sicut episcopus subditur archiepiscopo, ita et sacerdotes subduntur episcopis; sed archiepiscopi non possunt se intromittere de illis qui subduntur episcopis, nisi forte propter negligentiam episcoporum, unde dicitur IX q. 3: «Archiepiscopus nihil de episcoporum causis absque illorum agat consilio»: ergo nec episcopi aliquid possunt in illis plebibus subiectis sacerdotibus parochialibus absque eorum consensu, nisi forte propter eorum negligentiam vel defectum.

4. Item, presbyteri parochiales sunt sponsi ecclesiarum sibi commissarum. Si ergo aliqui alii ex commissione episcoporum plebibus praedictis sacerdotibus commissis praedicent aut confessiones audiant, ecclesia una habebit plures sponsos: quod est contra id quod habetur VII q. 1: «Sicut alterius uxor nec adulterari ab aliquo nec iudicari aut disponi nisi a proprio viro eo vivente permittitur, sic nec uxor episcopi, quae eius ecclesia vel parochia indubitanter intelligitur, eo vivente absque eius consilio et voluntate alteri iudicari vel disponi aut eius concubitu, id est ordinatione, frui non conce-

[147] Ibíd., p.2 causa 9 q.3 c.5 (Friedberg I 607).
[148] Ibíd., p.2 causa 7 q.1 c.39 (Friedberg I 581).

*sólo para los obispos, sino también para cualesquiera ministros de la Iglesia,* como Graciano demuestra en los capítulos siguientes al citado.

**4.** [Cuarta serie de argumentos] 1. Ponen también empeño en mostrar que los religiosos no pueden predicar ni oír confesiones, ni siquiera por privilegio de la Sede Apostólica. La autoridad de la Sede romana no puede establecer o cambiar cosa alguna contra lo estatuido por los padres: *contra statuta patrum. Éste es un precepto en vigor*[149]. Si, pues, lo estatuido por los padres es que *nadie, exceptuados los sacerdotes del Señor, predique ni oiga confesiones*[150], a nadie puede ser concedido esto, ni siquiera por privilegio del Papa.

2. Existe también este precepto, a saber: *Si, lo que Dios no quiera, intentase* —se habla del romano pontífice— *suprimir lo que los apóstoles y profetas enseñaron, quedaría convicto de que no pronuncia una sentencia, sino que comete un error*[151]. Puesto que el Apóstol manda que nadie se gloríe en feligresías ajenas, si el Papa concede un privilegio contrario a esto, queda convicto de error[152].

3. En el derecho está escrito que si el príncipe permite a alguien edificar en lugar público, se presupone que esto se hace sin perjuicio de terceros[153]. En relación con los eclesiásticos dice Gregorio: *Así como defendemos lo nuestro, así también mantenemos los derechos de cualesquiera Iglesia; ni por favoritismo concederé a otro más de lo que merece, ni por antipatía negaré a nadie lo que le pertenece*[154]. Ahora bien, el hecho de que alguien predique en parroquia de otro u oiga confesiones

ditur»; «hoc autem non solum de episcopis sed de quibuslibet ecclesiae ministris intelligitur», ut Gratianus per sequentia capitula probat.

**4.** 1. Ulterius autem nituntur ostendere quod nec privilegio apostolicae Sedis possint praedicare aut confessiones audire, quia contra statuta patrum aliquid condere vel mutare nec romanae Sedis auctoritas potest, ut dicitur XXV q. 1 cap. 'Contra'; si ergo statutum est antiquorum patrum quod nullus praedicet vel confessiones audiat «praeter Domini sacerdotes», ut dicitur XVI q. 1, non poterit hoc ex privilegio papae alicui concedi.

2. Item, XXV q.1 cap. 'Sunt quidam' dicitur: «Si quod docuerunt apostoli et prophetae destruere, quod absit, niteretur —scilicet Romanus Pontifex—, non sententiam dare sed magis errare convinceretur»; si ergo ordinario est Apostoli II Cor. X ut nullus glorietur in plebibus alienis, si papa contra hoc dat privilegium alicui, errare convincitur.

3. Item, scriptum est in iure quod si princeps concedit alicui quod liceat ei aedificare in loco publico, hoc ita debet intelligi sine praeiudicio alterius, Digesta 'Ne quid in loco publico aedificetur lege 1, § Si quis a principe'; et XXV q. 2 cap. 'De ecclesiasticis', dicit Gregorius: «Sicut nostra defendimus, ita singulis quibusque ecclesiis sua iura servamus; nec cuiquam gratia favente ultra quam meretur impartior, nec ulli quod sui iuris est ambitu stimulante derogabo». Sed quod aliquis praedicet in parochia

---

[149] Ibíd., p.2 causa 25 q.1 c.7 (Friedberg I 1008).
[150] Ibíd., p.2 causa 16 q.1 c.19 con el texto de Graciano (Friedberg I 765).
[151] Ibíd., p.2 causa 25 q.1 c.6 (Friedberg I 1008).
[152] El pensamiento de San Pablo sufre una cierta deformación. En 2 Cor 10,15, San Pablo dice solamente que él no se gloría en trabajos ajenos. No da un precepto para nadie, ni hace la mínima referencia a comunidades ni a clérigos encargados de su gobierno. Los adversarios de Santo Tomás buscaban pretextos para acumular dificultades.
[153] *Digesta* XLIII 8 2 (MOMMSEN II 574).
[154] *Epistol. II* ep. 47: ML 77,588B.

sin habérselo pedido a él, va en perjuicio del párroco. Por consiguiente aunque sea concedido a alguien que predique o que oiga confesiones, no puede realizar esto sin consentimiento del párroco.

4. [Aunque el príncipe conceda a alguien libertad de otorgar testamento, no concede nada diferente del ordinario y legítimo poder de testar]. *No se puede pensar que el príncipe romano, a quien corresponde defender los derechos y la observancia de todo lo relativo a testamentos, a lo cual se ha llegado después de mucho pensar durante muchas horas de vela, pretenda echarlo abajo con una sola palabra*: según se hace notar en múltiples documentos [155]. De manera semejante, cuando el Papa concede que algunos prediquen u oigan confesiones, debe ser entendido a tenor de la norma vigente, o sea, que se ejerciten en eso, contando previamente con los párrocos.

5. *El monje que recibe el sacerdocio, no tiene poder de ejercer el ministerio, como, por ejemplo, administrar los sacramentos, hasta que le sea concedida la institución canónica en relación con un determinado grupo de fieles,* según el derecho mismo establece [156]. Por consiguiente, aun cuando, por privilegio papal, algunos reciban encomienda de predicación, no pueden hacerla efectiva antes de que las feligresías les sean encomendadas.

6. Ni el Papa, ni mortal alguno, puede cambiar o echar por tierra la jerarquía de institución divina propia de la Iglesia, puesto que a ningún prelado le fue concedida potestad *para destruir, sino para edificar,* de acuerdo con 2 Cor 10,6. Ahora bien, el orden establecido por la jerarquía eclesiástica es éste: que los monjes y los religiosos se encuadren en el orden de los que han de ser perfeccionados, como consta por Dionisio [157]. Por consiguiente, ni el Papa mismo puede cambiar esto, haciendo que los religiosos tengan ministerio de perfeccionar.

alicuius vel audiat confessiones eo irrequisito, esset in praeiudicium sacerdotis parochialis: ergo etsi concedatur alicui quod possit praedicare vel confessiones audire, nihilominus hoc exequi non poterit sine consensu sacerdotis parochialis.

4. Item, si princeps concesserit alicui liberam testamenti factionem, nihil aliud concessisse videtur nisi ut habeat consuetam et legitimam testamenti factionem; «neque enim credendum est romanum principem qui iura tuetur totam testamentorum observantiam multis vigiliis excogitatam atque inventam uno verbo velle evertere», ut dicitur Cod. 'De inofficioso testamento' lege 'Si quando'. Similiter ergo si papa concedat aliquibus quod praedicent vel confessiones audiant, debet intelligi secundum communem formam, ut scilicet hoc exequantur requisitis sacerdotibus parochialibus.

5. Item, monachus qui accipit sacerdotale officium, non tamen habet executionem officii, ut scilicet sacramenta ministret, nisi cum super aliquam plebem fuerit canonice institutus, ut dicitur XVI q. 1 § 'Ecce'; ergo et si aliquibus ex privilegio papae officium praedicandi committatur, hoc exequi non poterunt quandiu plebes non fuerint eis commissae.

6. Item, nec papa nec aliquis mortalium potest ecclesiasticam ierarchiam divinitus ordinatam immutate aut eversare, cum nulli praelatorum data sit potestas «in destructionem sed in aedificationem», II Cor. X; sed iste est ordo ecclesiasticae ierarchiae quod monachi et regulares sint in ordine perficiendorum, ut patet in VI cap. Ecclesiasticae ierarchiae: ergo nec papa potest hoc aliter immutare, ut scilicet religiosi perficiendi habeant officium.

---

[155] *Codex* III 28 35 (ed. KRUEGER p.135).
[156] *Decr.* p.2 causa 16 q.1, un dicho de GRACIANO después del c.19 (Friedberg I 765).
[157] *De ecclesiastica hierarchia* c.6 parte 1 § 3: MG 3,532C-D.

5. [Quinta serie de argumentos: un argumento general] Quieren también hacer ver que a los religiosos no les está permitido pedir que los párrocos o los obispos les concedan licencias de predicar y de oír confesiones, porque el intento de introducirse en los ministerios eclesiásticos es muestra de ambición. Por lo cual está dicho: *Cuando es preceptuado un puesto superior, quien obedece para asumirlo, anula su virtud de obediencia, si lo hace por gusto propio*[158]. Ahora bien, predicar y oír confesiones es un ministerio eclesiástico. Por consiguiente, los religiosos no pueden pedir licencias de predicar ni de oír confesiones. Esto pueden hacerlo solamente cuando se les pide.

6. [Planteamiento correcto de la cuestión] Enseña Boecio que la senda de la fe es *la media entre dos herejías, a la manera como las virtudes tienen como propio el medio: efectivamente, toda virtud muestra su belleza cuando se sitúa en el medio de las cosas*[159]. Por lo cual, quien hace algo que va más allá, o se queda más acá de lo debido, se aparta de la virtud. Veamos, pues, qué es lo que, en relación con el tema, va más allá o se queda más acá de la verdad, conscientes de que todo eso es error; y mantengamos la vía media de la verdad de la fe. Hubo, y todavía los hay, herejes que vinculaban el poder del ministerio eclesiástico con la santidad de vida. Según ellos, quien no vive en santidad pierde también el poder del orden [sacerdotal]; y quien brilla por santidad tiene también el poder del orden. Ahora no es posible tratar el tema. Baste dar por supuesto que eso es un error. En dicho error tuvo origen la pretensión de algunos, principalmente monjes, que, presumiendo de su propia santidad, usurpaban caprichosamente los oficios propios de los ministros de la Iglesia. En concreto, absolvían a los pecadores y predicaban, sin autorización de obispo alguno: lo cual no les estaba permitido. Acerca de

5. Item, volunt ostendere quod etiam talibus non liceat petere licentiam a presbyteris parochialibus aut ab episcopis praedicandi aut confessiones audiendi, quia ambitionis est ingerere se ad officia ecclesiastica, unde dicitur VIII q. 1 'Sciendum': «Cum locus superior imperatur is qui ad percipienda haec obedit, obedientiae sibi virtutem evacuat si ad haec ex proprio desiderio anhelat»; sed predicare et confessiones audire pertinet ad officium ecclesiasticum, quod est potestatis et honoris: ergo sine nota ambitionis non possunt petere licentiam praedicandi aut confessiones audiendi, sed hoc solum facere possunt cum fuerint requisiti.

6. Quia vero, ut Boetius dicit in libro De duabus naturis, via fidei «inter duas haereses media est sicut virtutes medium locum tenent, omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit», si quid enim vel ultra vel infra quam oportuerit fiat, a virtute disceditur: ideo videamus quid circa praedicta sit ultra vel infra quam rei veritas habeat, ut hoc totum reputemus errorem, mediam autem viam fidei veritatem.

Sciendum est ergo quosdam fuisse haereticos, et adhuc esse, qui potestatem ecclesiastici ministerii in vitae sanctitate ponebant, ut videlicet qui sanctitate caruerit ordinis quoque potestatem amittat et qui sanctitate fulget etiam ordinis potestate potiatur: quam quidem sententiam esse erroneam, quia de ea nunc non agitur, supponatur ad praesens. Ex huius erroris radice processit quorundam praesumptio, et praecipue monachorum, qui de sua sanctitate praesumentes ministrorum Ecclesiae officia proprio

[158] *Decr.* p.2 causa 8 q.1 c.10 (Friedberg I 593) tomada de S. Gregorio, *Moral.* 35 c.14 n.30: ML 76,766D.

[159] Boecio, *De duabus naturis* c.7: ML 64,1352C.

ello está escrito: *Ha llegado a nuestro conocimiento una cosa bien extraña; en vuestra parroquia algunos monjes y abades, en contra de lo decretado por los santos padres, se apropian con arrogancia los derechos y los ministerios del obispo, como son imponer la penitencia, conceder el perdón de los pecados, reconciliar, recibir diezmos. Sin autorización del obispo o de la Sede Apostólica, no tengan en absoluto la presunción de hacer esto*[160].

Sin embargo, algunos, demasiado incautos, para evitar este error, cayeron en el contrario. Enseñan, en efecto, que los monjes y los religiosos no son idóneos para desempeñar tales ministerios, aunque lo hagan con autorización de los obispos. Por eso, se lee: *Hay quienes, sin fundamento alguno, arrastrados por celo amargo, más que por caridad, enseñan, con suma audacia, que los monjes, puesto que viven para Dios, muertos al mundo, son indignos de recibir los poderes del oficio sacerdotal. No pueden, por tanto, imponer la penitencia ni otorgar la cristiandad [bautizar], ni dar la absolución en virtud del poder del oficio sacerdotal que les ha sido comunicado según designio divino. Pero se equivocan por completo*[161].

Hay quienes introducen un nuevo error, llegando a una audacia tan extremada como es enseñar que los religiosos no pueden predicar ni oír confesiones, no sólo porque ellos carecen de este poder, sino porque, además, tampoco los obispos pueden dárselo, sin el consentimiento del párroco. Hay algo todavía peor; dicen, en efecto, que no puede serles concedido ni por privilegio de la Sede Apostólica. Y así, por camino contrario, se llega a idéntico fin. Es claro que recortan la potestad eclesiástica, como hacen quienes piensan que dicha potestad consiste en vida santa.

[Santo Tomás propone el temario] Para eliminar de raíz este error hay que proceder de acuerdo con este orden:

arbitrio usurpabant, absolvendo scilicet peccatores et praedicando absque alicuius auctoritate episcopi, quod eis nullatenus licebat; unde dicitur XVI q. 1: «Pervenit ad nos unde valde miramur, quod quidam monachi et abbates in parochia vestra contra sanctorum patrum decreta episcopalia iura et officia sibi arroganter vendicant, videlicet paenitentiam, remissionem peccatorum, reconciliationes, decimas; cum absque proprii episcopi licentia vel apostolicae Sedis auctoritate hoc nullatenus praesumere debeant».

Sed quidam nimis incaute ab hoc errore recedentes in errorem contrarium sunt prolapsi, asserentes monachos et religiosos ad praedicta non esse idoneos etiamsi de auctoritate episcoporum hoc agant; unde dicitur XVI q. 1: «Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissime quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque paenitentiam neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii sibi divinitus iniunctam potestatem; sed onmino labuntur». Quidam autem novellum sibi statuentes errorem in tantam prorumpunt audaciam ut asserant, non solum propter religiosorum conditionem sed etiam propter episcoporum impotentiam, non posse per episcopos praedicta religiosis committi absque parochialis sacerdotis voluntate; et, quod etiam perniciosius est, non posse eis hoc ipsum asserunt per apostolicae Sedis privilegium indulgeri. Et sic per viam contrariam ad eundem finem hic error elabitur cum praedicto, ut scilicet aliquid subtrahant ecclesiasticae potestati sicut et illi qui in vitae merito potestatem Ecclesiae consistere arbitrantur. Ad huius ergo erroris destructionem hoc ordine procedendum est:

---

[160] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.9 (Friedberg I 763).
[161] Ibíd., p.2 causa 16 q.1 c.25 (Friedberg I 767).

Primero, mostraremos que los obispos y los prelados de rango superior pueden predicar y absolver a quienes están bajo la autoridad de los párrocos, sin necesitar consentimiento de los párrocos mismos;

Segundo, que esto mismo pueden encomendarlo a otros;

Tercero, que, por el bien de las almas, es conveniente encomendarlo a otros distintos de los párrocos;

Cuarto, que los religiosos son idóneos para desempeñar estos ministerios por comisión de los prelados [162];

Quinto, que es saludable la institución de una orden religiosa para cumplir estos ministerios, previa licencia de los prelados;

Sexto, se dará respuesta a los argumentos que han sido alegados en favor de la parte contraria.

7. [Exposición doctrinal del pensamiento de Santo Tomás]

1. Los obispos pueden predicar y absolver sin contar con los párrocos. En la parroquia encomendada a un sacerdote, el obispo conserva su potestad. Prueba de ello es la norma siguiente: *Según resolución que viene de antiguo, todos los asuntos de Iglesia caen bajo la ordenación y la potestad del obispo* [163]. Y lo mismo se repite en el capítulo siguiente. Ahora bien, las cosas temporales de la Iglesia se ordenan a las espirituales. Por consiguiente, con mucho mayor motivo los asuntos espirituales de las parroquias están encomendados al obispo.

A este respecto, es preciso señalar algunas normas. *Bajo la presidencia y garantía del obispo, cada parroquia será gobernada por el sacerdote o por otros clérigos que él, puesto en presencia de Dios, designe.* Y en el capítulo siguiente se dice que *todo debe estar organizado y dispuesto de*

Primo ostendemus quod episcopi et superiores praelati possunt praedicare et absolvere eos qui sacerdotibus subduntur sine licentia ipsorum sacerdotum;

Secundo quod hoc idem possunt aliis committere;

Tertio quod hoc aliis committi quam parochialibus sacerdotibus expedit saluti animarum;

Quarto quod etiam religiosi ad huiusmodi officia exercenda ex commissione praelatorum sunt idonei;

Quinto quod religio aliqua salubriter institui potest ad haec exequenda de licentia praelatorum;

Sexto respondebimus rationibus quae ad partem contrariam inducuntur.

7. Quod autem episcopus in parochia sacerdoti commissa plenam habeat potestatem, probatur per hoc quod dicitur X q. 1 cap. 'Sic quidam', ubi dicitur quod omnia quae sunt ecclesiae «secundum constitutionem antiquam ad episcopi ordinationem et potestatem pertinent»; et hoc idem habetur in sequenti capitulo. Sed res temporales ecclesiae ordinantur ad spirituale: ergo multo fortius spiritualia singularum parochiarum episcopo sunt commissa.

Item, quaestione eadem «regenda est unaquaeque parochia sub previsione ac tuitione episcopi per sacerdotem vel ceteros clericos quos ipse cum Dei timore praeviderit».

Item, in sequenti capitulo dicitur quod cuncta debent «gubernari et dispensari cum iudicio et potestate episcopi, cui totius plebis animae videntur esse commissae».

---

[162] Es de notar una peculiaridad. En la exposición de Santo Tomás, este punto, señalado como cuarto, precede al señalado como tercero.

[163] *Decr.* p.2 causa 10 q.1 c.2 (Friedberg I 613). El c.3, citado seguidamente por Santo Tomás, se lee en la misma página.

*acuerdo con el parecer y bajo la potestad del obispo, a quien están encomendadas las almas de todo el pueblo*[164]. Más aún, el sacerdote a quien una parroquia es encomendada, no puede hacer cosa alguna en la Iglesia sin licencia especial, o, al menos, general del obispo. De aquí la norma: *Todos los fieles, muy especialmente todos los presbíteros y diáconos y los restantes clérigos, han de poner cuidado en no hacer nada sin licencia del obispo: sin contar con el obispo ningún presbítero celebre la misa en su parroquia, ni bautice, ni haga cualquier otra cosa sin su autorización*[165]. Queda, pues, claro que, en la parroquia encomendada a un presbítero, el obispo tiene una potestad superior a la del sacerdote, el cual no puede hacer nada en ella sin la autorización del obispo.

En 1 Cor 1,2 se contienen las palabras: *En cualquier lugar de ellos y nuestro.* A propósito de ellas dice la Glosa: *es el lugar que, en primer término, me ha sido encomendado a mí;* y habla de sufragáneos, o sea, de parroquias sometidas a la Iglesia de Corinto, como consta igualmente por la Glosa[166]. Ahora bien, dado que, según Lc 10, los obispos son sucesores de los apóstoles y heredan su ministerio[167], es evidente que la parroquia está encomendada al obispo de manera más principal que al párroco. No se puede pensar que [la parroquia] en un tiempo anterior haya estado encomendada al Apóstol y que, después, él la haya hecho pasar a otro. En efecto, no podría decir *en todo lugar de ellos y nuestro,* si en el momento en que empezó a ser de ellos, hubiese dejado de pertenecerle a él.

Entre los corintios, Apolo era un presbítero que les administraba los sacramentos, como consta por 1 Cor 3,6, donde se lee que *Apolo regó,* lo cual quiere decir *bautizó*[168]. A pesar de ello, no cabe la menor duda

Item, sacerdos cui parochia committitur non potest aliquid in ecclesia sua facere nisi de licentia episcopi speciali vel saltem generali; unde dicitur XVI q. 1: «Cunctis fidelibus et summo opere omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant: non utique missa sine eius iussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet nec quicquam absque eius permissu faciat». Patet ergo quod in parochia presbytero commissa adhuc maiorem potestatem habet episcopus quam sacerdos qui sine permissione episcopi nihil in ea agere potest.

Item, I Cor. I, super illud 'In omni loco ipsorum et nostro' dicit Glosa: «Id est mihi primitus commisso»; et loquitur de suffraganeis, id est de parochiis subiectis ecclesiae Corinthiorum, ut patet per Glosam. Si ergo episcopi sunt successores apostolorum, ipsorum formam tenentes. ut dicitur Luc. X, patet quod parochia principalius est commissa episcopo quam sacerdoti; non enim potest intelligi quod prius tempore fuerit Apostolo commissa et postea ab ipso in alium translata, quia non diceret «in omni loco ipsorum et nostro» si ex quo ipsorum esse coeperat suus esse destitisset.

Item, Apollo erat presbyter Corinthiorum qui eis sacramenta ministrabat, ut patet I Cor. III «Apollo rigavit», Glosa 'baptismo'; et tamen Apostolus de Corinthiis se

---

[164] Ibíd., p.2 causa 10 q.1 c.4 (Friedberg I 613) y c.5 (Friedberg I 614).

[165] Ibíd., p.2 causa 16 q.1 c.41 (Friedberg I 773-774). Estas normas pueden dar la impresión de exageradas. No son más que aplicación del principio según el cual el presbítero, en su ministerio, es como un representante del obispo, a cuya voluntad debe ajustarse. Ya se comprende que, en la práctica, ningún obispo pide que se cuente con él para cada cosa que haya que hacer.

[166] En ambos casos es *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1535A.

[167] Santo Tomás se refiere a la explicación dada por *Glossa marginalis* al texto bíblico de Lc 10,1.

[168] Así la *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1555B.

de que el Apóstol seguía ocupándose de los Corintios, como lo muestran diversas expresiones suyas, por ejemplo: *todo lo demás lo resolveré cuando vaya ahí* (1 Cor 11,34). *También yo, si algo he perdonado, lo hice por vosotros en persona de Cristo* (2 Cor 2,10). *¿Qué queréis? ¿Que vaya a vosotros con la vara?* (1 Cor 4,6). *Conforme a la regla que Dios nos ha dado como medida para llegar hasta vosotros* (2 Cor 10,13). *Os escribo, estando ausente, para que, cuando esté presente, no tenga que usar de severidad en el ejercicio de la potestad* —según la Glosa [169], es la de atar y desatar— *que el Señor me dio* (2 Cor 13,10). Es, por tanto, evidente que los obispos conservan completa su potestad en las agrupaciones de fieles encomendadas a sacerdotes.

Los sacerdotes suceden en el puesto de los setenta y dos discípulos, los obispos, en cambio, son sucesores de los apóstoles, como, en relación con Lc 10,1, dice la Glosa [170]. Es totalmente absurdo *[absurdissimum]* querer decir que los apóstoles no podían absolver, o ligar, o hacer otras cosas por el estilo sin el consentimiento de los setenta y dos discípulos: que es lo que deberán decir, si lo dicen en relación con obispos y presbíteros.

Según Dionisio, *el orden de los pontífices* [obispos] *se caracteriza por ser perfectivo, el de los sacerdotes por ser iluminativo y el de los ministros* [diáconos] *por ser purgativo. Sin embargo, el orden jerárquico, o sea el de los pontífices, además de perfeccionar, también ilumina y purga; el orden de los sacerdotes ilumina, pero purga también.* Señalando la causa, añade: *Quienes tienen poder inferior no pueden propasarse a las cosas mejores, porque sería una forma de injusticia ambicionar esa grandeza. En cambio los poderes más altos están capacitados para lo propio y para lo de orden inferior,* como se comprueba por la exposición de Máximo que se encuentra allí mismo [171]. Queda, pues, claro que así como el sacerdote

intromittebat, ut patet I Cor. XI: «Cetera cum venero disponam», et II Cor. II: «Nam et ego si quid donavi propter vos in persona Christi», et I Cor. IV: «Quid vultis? In virga veniam ad vos etc.», et II Cor. X: «Secundum mensuram regulae qua mensus est nobis Deus pertingendi ad vos», et II <Cor.>ult.: «Ideo haec absens scribo ut non praesens durius agam secundum potestatem —Glosa 'ligandi et solvendi'— quam dedit mihi Dominus». Patet ergo quod episcopi in plebibus sacerdotibus commissis plenam retinent potestatem.

Item, cum sacerdotes succedant in locum septuaginta duorum discipulorum, episcopi vero in locum duodecim apostolorum, ut dicitur in Glosa Luc. X, absurdissimum videtur si dicere velint quod apostoli non possent absolvere vel ligare vel alia huiusmodi facere sine licentia septuaginta duorum discipulorum: quod tamen eos dicere oportet si hoc de episcopis et presbyteris dicant.

Item, Dionysius dicit in V cap. Caelestis ierarchiae quod quamvis pontificum ordo sit perfectivus et sacerdotum ordo sit illuminativus et ministrantium ordo sit purgativus, tamen ierarchicus ordo, scilicet pontificum, non tantum habet perficere sed illuminare et purgare, et sacerdotum ordo non solum illuminare sed et purgare; et subiungit causam dicens: «Ipsae quidem enim minores virtutes in ea quae in meliora sunt transmovere non possunt, eo quod iniustum eis sit ad huiusmodi conari maiestatem; ipsae autem diviniores virtutes cum propriis habent et subiectas» operationes, ut patet per expositionem Maximi ibidem. Patet ergo quod sicut sacerdos potest quicquid potest

[169] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,93A.
[170] *Glossa margin.*
[171] *De ecclesiastica hierarchia* [Santo Tomás cita la *Caelestis*] c.5 § 7: MG 3,508C.

puede todo lo que puede el diácono, así también el obispo puede todo lo que puede el sacerdote, y aún más. Como el sacerdote puede leer el evangelio en la Iglesia sin necesidad de pedirlo al diácono, así el obispo puede absolver y administrar los otros sacramentos de la Iglesia sin necesidad de pedirlo al párroco.

Quien puede hacer algo sirviéndose de otro puede hacerlo por sí mismo. Ahora bien, está dicho que, cuando los presbíteros absuelven a sus súbditos, son los obispos quienes absuelven por medio de ellos. Según Dionisio, *aquel a quien nosotros llamamos sumo sacerdote, purgando o iluminando a través de sus ministros o sacerdotes, es quien purga e ilumina, pues los demás descargan en él sus propias acciones sagradas*[172]. Por consiguiente, el obispo puede, cuando quiera, absolver a los súbditos del sacerdote o predicarles directamente.

A los prelados de las Iglesias [a los obispos] les es debida obediencia por sus súbditos, en cuanto que deben llevar cuenta de éstos. A propósito de las palabras *obedeced a vuestros jefes y estadles sometidos, pues ellos velan por vosotros, como quienes han de dar cuenta de vuestras almas* (Heb 13,17), la Glosa[173] entiende que lo de «velar por los fieles» significa *mostrarles la solicitud pastoral mediante la predicación.* Ahora bien, en la parroquia, cualquier fiel tiene mayor obligación de obedecer al obispo que al párroco, pues, como dice la Glosa[174], *el deber de obediencia es mayor respecto de una autoridad superior que respecto de la inferior: más debida al procónsul que al mayordomo y al emperador más que al procónsul.* Esto es inherente al orden de la potestad y ese orden es más exigente en lo espiritual que en lo temporal. Por consiguiente, los obispos, por estar constituidos en potestad superior, tienen, respecto de los súbditos, un deber de cura pastoral superior al de los párrocos. A la cura

diaconus et adhuc amplius, ita et episcopus potest quicquid potest sacerdos et adhuc amplius; sicut ergo sacerdos potest legere evangelium in ecclesia non requisito diacono, ita episcopus potest absolvere et alia Ecclesiae sacramenta ministrare quibus voluerit non requisito sacerdote parochiali.

Item, qui facit aliquid per alium, et per se ipsum hoc facere posset. Sed dum presbyteri absolvunt sibi subditos, hoc per eos episcopi facere dicuntur; unde Dionysius dicit in XIII cap. Caelestis ierarchiae: «Is qui secundum nos summus est sacerdos per suos ministros aut sacerdotes purgans aut illuminans, ipse dicitur purgare et illuminare aliis in ipsum reponentibus proprias sacras operationes»: ergo et episcopus cum voluerit poterit absolvere subditos sacerdotis vel eis praedicare per se ipsum.

Item, praelatis ecclesiarum a subditis obedientia debetur in quantum eorum curam habent; unde dicitur ad Hebr. ult.: «Obedite praepositis vestris et subiacete eis, ipsi enim pervigilant —Glosa 'id est pro vobis solliciti sunt praedicando'— quasi pro animabus vestris rationem reddituri». Sed parochianus quisque magis tenetur obedire episcopo quam presbytero parochiali, ut patet per Glosam ad Rom. XIII ubi dicitur quod maiori potestati est magis obediendum quam minori, sicut proconsuli quam curatori et imperatori quam proconsuli, quod ad potestatis ordinem pertinet qui multo magis in spiritualibus potestatibus quam in temporalibus invenitur: ergo episcopi, qui sunt in superiori potestate constituti, magis habent curam de subditis quam etiam ipsi sacerdotes parochiales. Ad curam autem animarum pertinet quod dicitur Prov. XXVII:

---

[172] *De caelesti hierarchia* c.13 § 4: MG 3,305C según la traducción de Eriúgena (Dion. 973).

[173] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,517B.

[174] *Glossa Petri Lombardi* sobre Rom 13,2: ML 191,1505B-C.

pastoral pertenece lo que se dice en Prov 27,23: *Sé diligente en conocer el rostro de tu oveja.* Lo cual se consigue principalmente oyendo las confesiones. Por lo tanto, los obispos pueden oír las confesiones de los fieles de la parroquia con mayor razón que los párrocos.

Los presbíteros son cooperadores de los obispos, porque éstos no pueden, ellos solos, llevar todo el peso del pueblo, de modo semejante a como los setenta y dos ancianos fueron dados a Moisés como auxiliares, según está narrado en Núm 11. Por lo cual el obispo, en la ordenación de sacerdotes, después de haber señalado este ejemplo y algunos otros, añade: *Cuanto mayor es nuestra fragilidad, tanto más necesitamos de estas ayudas.* Ahora bien, aquel a quien es dado alguien como auxiliar, no pierde el poder de actuar, cuando a él le parezca. Más aún, él es quien actúa de manera principal, mientras que el auxiliar es un agente subordinado. Los obispos, por tanto, pueden realizar todo lo perteneciente a la cura pastoral del pueblo, sin necesidad del consentimiento del párroco y con mayor razón que los párrocos.

En la Iglesia, los obispos representan a Jesucristo nuestro Señor. Dionisio dice[175]: *El orden primero de pontífices, el establecido por Dios, es el más sublime y supremo. Por referencia a él llega a perfección y se hace efectiva toda la organización de nuestra jerarquía. Así como vemos la jerarquía consumada en Jesús, así también, de manera semejante, [vemos] la de cada Iglesia [consumada] en el propio, divino y sumo sacerdote, o sea, en el obispo.* De acuerdo con esto, en 1 Pe 2,25, por referencia a Cristo, se dice: *Os habéis vuelto al pastor y obispo de vuestras almas.* Esto es verdadero principalmente en relación con el Romano Pontífice, *ante quien* —como dice Cirilo[176]— *todos, por derecho divino, inclinan la cabeza y le obedecen como al mismo Señor Jesús.* Y el Crisóstomo entiende

«Diligenter agnosce vultum pecoris tui», quod fit maxime in confessionibus audiendis: et ita episcopi possunt audire confessiones parochianorum etiam convenientius quam presbyteri parochiales.

Item, sacerdotes dantur episcopis ut coadiutores, quia soli onus populi ferre non possunt, sicut septuaginta duo senes dati sunt in adiutorium Moysi, ut patet Num. XI; unde episcopus in ordinatione sacerdotum hoc exemplo et quibusdam aliis praemissis subiungit: «Quanto fragiliores sumus, tanto magis his auxiliis indigemus». Sed ille cui datur aliquis adiutor non ex hoc amittit potestatem operandi cum sibi vacaverit, immo ipse est principalis operans et adiutor est agens secundarium; ergo episcopi possunt omnia agere quae ad curam plebis pertinent irrequisito sacerdote, etiam magis quam ipsi sacerdotes.

Item, episcopi in Ecclesia tenent locum Domini Iesu Christi; unde Dionysius dicit in V cap. Ecclesiasticae ierarchiae: «Pontificum ordo primus quidem est divinarum ordinationum, sublimissimus autem et novissimus idem, etenim in ipsum perficitur et impletur omnis nostrae ierarchiae dispositio; ut enim omnem ierarchiam videmus in Iesum consummatam, sic unamquamque in proprium divinum summum sacerdotem», id est episcopum; unde etiam I Petri II dicitur de Christo: «Conversi estis ad pastorem et episcopum animarum vestrarum». Hoc autem praecipue verum est de romano pontifice «cui —ut Cyrillus dicit— omnes iure divino caput inclinant et ei tamquam ipsi Domino Iesu obediunt»; et Chrysostomus dicit, super illud Ioh. ult.: «Pasce oves

[175] *De ecclesiastica hierarchia* c.5 p.1 § 5: MG 3,505A según la traducción de Eriúgena (Dion. 1333).

[176] En realidad es un Ps.-Cirilo, autor del libro *De fide Trinitatis* 98,55, que fue sometido al juicio de Santo Tomás. Ha sido publicado juntamente con opúsculos de Santo Tomás, en el t. 40-A de Ed. Leonina.

que las palabras *apacienta mis ovejas* (Jn 21,17) quieren decir: *en lugar mío preside y sé cabeza de los hermanos*[177]. Es, por consiguiente, ridículo y próximo a blasfemia decir que el obispo no puede, en su diócesis, usar el poder de las llaves, como podría Cristo mismo.

Para que alguien pueda absolver en el foro penitencial, basta que tenga el poder de las llaves y la jurisdicción, mediante la cual le es asignada la materia, a la manera como, respecto a los otros sacramentos, puede actuar quien posee la potestad de orden y cuenta con la debida materia, supuesta la debida intención y la forma sacramental. Esto está en su poder siempre. Ahora bien, el obispo, por ser sacerdote, posee las llaves; tiene también jurisdicción sobre cualquiera de su diócesis: de otro modo, no podría excomulgarlos ni hacerlos comparecer ante él. Por consiguiente, puede, en el foro penitencial, absolver a cualquiera de su diócesis, sin pedir el consentimiento de sacerdote alguno.

La razón por la que parece necesario que los párrocos oigan las confesiones de los súbditos, es que les administran el sacramento de la eucaristía, o sea, un sacramento que no debe ser recibido por quienes están en pecado mortal. Pero, de manera semejante, tampoco el sacramento de la confirmación y del orden pueden ser recibidos en pecado mortal, puesto que son sacramentos que presuponen la gracia. Ahora bien, estos sacramentos son administrados solamente por los obispos. Así, pues, por igual motivo, compete a los obispos oír las confesiones de sus diocesanos.

Nadie puede reservar para sí lo que no está en su poder. Ahora bien, como la común costumbre lo muestra, los obispos pueden reservarse casos, los que ellos decidan, para absolución de los cuales es preciso recurrir a ellos. Por consiguiente, ya antes de habérselos reservado estaban en su poder. Así, pues, también de los otros casos pueden dar la absolución cuando quieran.

meas», «id est loco mei praepositus et caput esto fratrum»: ergo ridiculum est dicere et blasphemiae vicinum quod episcopus non possit usum clavium exercere in quemlibet suae dioecesis sicut et Christus posset.

Item, ad hoc quod aliquis possit absolvere in foro paenitentiali sufficit quod habeat clavem et iurisdictionem per quam materia sibi determinatur, sicut et in aliis sacramentis qui habet potestatem ordinis et materiam debitam potest operari, si formam et intentionem debitam adhibeat —hoc enim semper in potestate eius est—. Sed episcopus habet claves cum sit sacerdos; habet etiam iurisdictionem in quemlibet suae dioecesis, alias non posset eos excommunicare et coram se convenire: ergo potest quemlibet suae dioecesis sine alicuius sacerdotis requisitione in foro paenitentiali absolvere.

Item, ideo sacerdotibus necessarium videtur subditorum confessiones audire, quia eis sacramentum eucharistiae ministrant quod ab his qui sunt in peccato mortali sunt non debet. Sed similiter sacramentum confirmationis et ordinis sumi non debet ab his qui sunt in peccato mortali, quia haec sacramenta gratiam praesupponunt; haec autem sacramenta a solis episcopis ministrantur: ergo et pari ratione episcopis competit confessiones audire quorumlibet suae dioecesis.

Item, nullus potest assumere sibi illud quod non est in sua potestate. Sed, sicut communis consuetudo probat, episcopi assumunt sibi casus quos voluerint, de quibus ad eos pro absolutione recurratur; ergo etiam antequam eos sibi assumerent erant in eorum potestate: ergo et de casibus aliis possunt absolvere cum voluerint.

---

[177] *Super Iohannem* hom. 88 n.1: MG 59,479.

Según Dionisio, en nuestra jerarquía la potestad del obispo es una potestad universal; en cambio, la del sacerdote y de los ministros es potestad particular[178]. Ahora bien, los filósofos[179] han demostrado que la virtud universal actúa sobre lo que está sometido a una virtud particular con mayor eficacia que esa virtud particular. Por consiguiente, el obispo tiene un poder de las llaves sobre quienes están sometidos a los sacerdotes y puede ejercitarlo con mayor eficacia que los sacerdotes mismos.

Nadie puede dar lo que no tiene. Ahora bien, es al obispo a quien compete dar a los sacerdotes la potestad que tienen. En el orden espiritual, ningún don se pierde, cuando es dado, porque los dones espirituales son comunicados mediante la acción de quien da sobre quien recibe, y el agente, o sea, quien da, no pierde su virtud por el hecho de actuar. Por consiguiente, el obispo tiene todo el poder que tiene el párroco.

**8.** 2. Por comisión de los obispos, pueden algunos predicar y oír confesiones en las parroquias de los sacerdotes. En el derecho está mandado[180] que *los obispos escojan varones idóneos para ejercer fructuosamente el oficio de la predicación.* Y añade: *Mandamos que en las catedrales y en las otras Iglesias conventuales estén a punto varones idóneos entre los cuales los obispos escojan auxiliares y cooperadores no sólo en el ministerio de la predicación, sino también en el de oír confesiones, en señalar las obras de penitencia y todo lo que pertenece a la salvación de las almas.* Por donde se ve que los clérigos de las Iglesias conventuales de una diócesis, los cuales no son párrocos, pueden, con la autorización del obispo, predicar y oír confesiones.

Item, secundum Dionysium potestas episcopi in nostra ierarchia est potestas universalis, potestas autem sacerdotis et ministrorum est potestas particularis, ut patet in I cap. et in V Ecclesiasticae ierarchiae; sed secundum quod probatum est a philosophis virtus universalis efficacius agit in id quod subicitur virtuti particulari quam etiam ipsa particularis virtus; ergo episcopus magis habet usum clavium in eos qui subduntur sacerdotibus quam etiam ipsi sacerdotes.

Item, nullus potest dare quod non habet. Sed episcopi est sacerdotibus dare omnem potestatem quam sacerdotes habent; nullum autem spirituale amittitur cum datur, quia spiritualia non dantur nisi per actionem dantis in recipientem, agens vero non amittit virtutem agendi ex hoc ipso quod agit: ergo episcopus habet omnem potestatem quam habet sacerdos parochialis.

**8.** Deinde ostendendum est quod aliqui ex commisione episcoporum possunt praedicare et confessiones audire in parochiis sacerdotum.

Extra 'De officio iudicis ordinaria' cap. 'Inter cetera' dicitur quod «episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant»; et infra: «Praecipimus tam in cathedralibus quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari quos episcopi coadiutores et cooperatores habeant, non solum in praedicationis officio verum etiam in audiendis confessionibus et paenitentiis iniungendis ac ceteris quae ad salutem pertinent animarum»: ex quo patet quod clerici conventualium ecclesiarum alicuius dioccesis, qui non sunt parochiales presbiteri possunt praedicare et confessiones audire auctoritate episcopi.

---

[178] *De ecclesiastica hierarchia,* c.1 § 3 y c.5 p.1 § 5-6: MG 3,373C y 505A-D.

[179] Cf. por ejemplo *Liber De causis* prop.1; Sto. Tomás, *In De causis* h.l.

[180] *Decretal.* I t.31 c.5 (Friedberg II 192). Esta norma y el precepto siguiente están tomados del concilio cuarto de Letrán, c.10 (Mansi t.22,998E).

El derecho establece también lo siguiente [181]: *Sean excomulgados todos aquellos que tengan el atrevimiento de predicar en privado o en público, si esto les ha sido prohibido y si no son enviados mediante autorización recibida de la Sede Apostólica o de un obispo católico.* De donde se deduce que el Papa o el obispo pueden dar a alguien autorización para predicar.

Consta que los apóstoles, de quienes los obispos son sucesores, yendo por ciudades y caseríos conferían la ordenación a presbíteros que residían de continuo en medio del pueblo que les estaba sometido, y, sin embargo, enviaban también a otros a predicar y a ejercer los otros ministerios conducentes a la salvación de las almas. A este propósito, es posible leer cosas como las siguientes: *Os envié a Timoteo, que es mi hijo amado y fiel en el Señor para que os oriente dándoos a conocer mis enseñanzas acerca de Cristo* (1 Cor 4,17). *Rogué a Tito y envié con él a otro hermano* (2 Cor 12,18), o sea, a Bernabé o Lucas, según la Glosa [182]. *Por este motivo te dejé en Creta...* (Tit 1,5). Luego también otros distintos de los párrocos pueden, por comisión de los obispos, predicar y oír confesiones.

Predicar y oír confesiones son ministerios que requieren jurisdicción o jurisdicción y orden juntamente. Ahora bien, cosas de éstas pueden ser encomendadas a quienes están ordenados. Por consiguiente, dado que el obispo puede, como se demostró anteriormente, predicar y oír confesiones en la parroquia sin el consentimiento del párroco, esto mismo podrá hacerlo cualquier otro comisionado por él.

En la Iglesia de Roma existe la costumbre de que quienes van allí consiguen de los penitenciarios del Papa cartas por las que se les permite confesarse con un sacerdote cualquiera. Los legados del Papa y los penitenciarios de ellos oyen confesiones sin pedir licencia a los párrocos y,

Item, Extra 'De haereticis' cap. 'Excommunicamus' § 'Quia vero' dicitur: «Omnes qui prohibiti vel non missi praeter auctoritatem ab apostolica Sede vel catholico episcopo loci susceptam privatim vel publice praedicationis officium usurpare praesumpserint, excommunicationis vinculo innodentur»; ex quo haberi potest quod papa vel episcopus potest dare alicui auctoritatem praedicandi.

Item, constat quod apostoli, quorum episcopi sunt successores, per civitates et castella presbyteros ordinabant qui continue cum populis sibi subiectis commorabantur, et tamen alios mittebant ad praedicandum et alia exequendum quae ad salutem pertinent animarum: I Cor. IV: «Misi ad vos Timotheum qui est filius meus carissimus et fidelis in Domino, qui vos commonefaciat vias meas quae sunt in Christo Iesu»; et II Cor. ult.: «Rogavi Titum et misi cum illo fratrem», Glosa: «Scilicet Barnabam vel Lucam»; et Tit. I: «Huius rei gratia reliqui te Cretae etc.». Ergo et aliqui alii quam presbyteri parochiales possunt praedicare et confessiones audire ex commissione episcoporum.

Item, praedicare et confessiones audire sunt iurisdictionis vel iurisdictionis et ordinis simul; sed ea quae sunt huiusmodi possunt committi his saltem qui ordinem habent: ergo cum episcopus possit praedicare et confessiones audire in parochia non requisito sacerdote, ut supra probatum est, hoc idem et alius poterit ex eius commissione.

Item, ad hoc facit consuetudo romanae ecclesiae, ad quam accedentes a paenitentiariis papae ad quoscumque sacerdotes litteras impetrant ut eis confiteantur.

Item, legati papae et eorum paenitentiarii confessiones audiunt non petita licentia a presbyteris parochialibus, et etiam auctoritate papae ubique praedicant; et ita patet

[181] *Decretal.* V t.7 c.13 (Friedberg II 788).
[182] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,88D.

también con autoridad del Papa, predican en todas partes. Queda, pues, claro que predicar y oír confesiones puede ser encomendado a otros sin consentimiento de los párrocos.

9. 3. Los religiosos[183] son idóneos para recibir comisión relativa a los susodichos ministerios[184]. Está mandado[185] que los monjes y los abades, sin licencia del propio obispo, no pretendan en absoluto administrar la penitencia. De donde se sigue que, con la autorización del Papa y del obispo, a los monjes y a los otros religiosos se les permite oír confesiones.

Se dice también[186]: *Por la autoridad de este decreto que prescribimos con dictamen apostólico y con finalidad de salvación, sea permitido a los sacerdotes monjes que simbolizan a los apóstoles, predicar, bautizar, dar la comunión, hacer la oración por los pecadores [practicar la unción], imponer la penitencia, absolver los pecados.*

Algo más adelante, se dice también[187]: *Creemos que los sacerdotes monjes pueden, con la ayuda de Dios, administrar dignamente el ministerio de atar y desatar, si se diese el caso de ser promovidos a dicho ministerio. Con toda decisión mandamos que quienes se empeñan en apartar del poder sacerdotal a los presbíteros de profesión monástica sean refrenados en sus atrevimientos y éstos no se prolonguen en lo sucesivo, porque cuanto uno ocupa un puesto más alto tanto es más grande su poder para* [servirles] *a ellos.*

Los obispos deben imitar, en la medida de sus posibilidades, los juicios divinos, de acuerdo con lo que dice San Pablo: *Sed imitadores*

quod praedicare et audire confessiones potest aliis committi sine licentia sacerdotum parochialium.

9. Nunc restat ostendere quod religiosi sunt idonei ad hoc quod talia eis committantur.

XVI q. 1 cap. 'Pervenit' dicitur quod «monachi et abbates absque proprii episcopi licentia hoc nullatenus praesumere debeant», ut videlicet paenitentiam dent; ex quo relinquitur quod ex auctoritate papae et episcopi monachis et aliis religiosis liceat confessiones audire.

Item, quaestione eadem dicitur: «Ex auctoritate huius decreti quod apostolico moderamine et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus exorare, paenitentiam imponere atque peccata solvere».

Item, in sequenti capitulo 'Sunt nonnulli' dicit Bonifacius papa: «Credimus a sacerdotibus monachis ligandi solvendique officium, Deo cooperante, digne administrari si eos contigerit hoc ministerio sublimari. Decertantes igitur monasticae professionis presbyteros sacerdotalis potentiae arcere officio, omnino praecipimus ut ab huiusmodi ausibus reprimantur in posterum, quia quanto quisque eclsior est tanto et illis erit potentior».

Item, episcopi debent divina iudicia imitari quantum possunt, I Cor. IV: «Imitatores mei estote sicut et ego Christi»; sed divino iudicio aliqui religiosi sunt reputati

---

[183] Sobre la doctrina de todo este número 9 puede verse: *In Sent.* 4 d.17 q.3 qla.4; *De perfec. vitae spirit.* c.25; *Summa* 2-2 q.187 a.1.

[184] Es de notar lo que fue advertido ya en su momento: Santo Tomás, al hacer la enumeración de temas, había colocado este punto en cuarto lugar: invierte el orden de 'tercero' y 'cuarto'.

[185] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.9 (Friedberg I 763).

[186] Ibíd., c.24 (Friedberg I 767).

[187] Ibíd., c.25 (Friedberg I 767).

*míos, como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 4,16). Ahora bien, algunos religiosos fueron, según juicio divino, considerados idóneos para que les fuese encomendado inmediatamente por Dios el ministerio de la predicación, como de San Equitio lo dice Gregorio en el *Diálogo,* extendiéndolo también a San Benito. Así, pues, algunos religiosos pueden, por juicio de los obispos, ser considerados idóneos para que les sea dada la encomienda de predicar.

Todas las cosas permitidas a los clérigos seculares lo están igualmente para los religiosos, exceptuando las cosas que a éstos les son prohibidas en su regla. En el derecho está dicho[188] que a los monjes se les permite absolver y hacer otras cosas semejantes. *San Benito, el admirable maestro de los monjes, no prohibía esto.* Ahora bien, a los seculares les está permitido predicar y oír confesiones por comisión de los obispos. Por consiguiente, está permitido también a los religiosos, puesto que ninguna regla lo prohíbe.

El oficio de predicar por propia autoridad es superior al de hacerlo por comisión de otro. Ahora bien, los religiosos pueden ser elevados al grado de prelación [pueden ser nombrados obispos], en el cual les compete predicar y desempeñar por propia autoridad las demás cosas pertenecientes a la salvación de las almas. Por consiguiente, con mucha mayor razón, han de ser considerados idóneos para cumplir esos ministerios por comisión de los obispos.

En relación con aquello que debe ser juzgado como competencia máxima de los perfectos, nadie se hace menos idóneo por el hecho de entrar en el estado de perfección que los religiosos asumen. Ahora bien, el oficio de predicar compete a los más perfectos. A propósito de las palabras «todos los demás...» de Esd 1,4, dice la Glosa[189]: *Todos los elegidos, arrancados del poder de las tinieblas, entran en la libertad de la gloria de los hijos de Dios, todos son incorporados a la socie-*

idonei ut eis immediate a Deo praedicationis committeretur officium, sicut de Equitio monacho beatus Gregorius in Dialogo narrat, et etiam de beato Benedicto: ergo et iudicio episcoporum aliqui religiosi possunt reputari idonei ut eis praedicatio committatur.

Item, omnia quae licent saecularibus clericis licent et religiosis, exceptis his quae in sua regula eis prohibentur: argumentum XVI q. 1 'Sunt nonnulli', ubi dicitur quod monachis licet absolvere et alia huiusmodi facere. «Neque enim beatus Benedictus monachorum praeceptor almificus huiuscemodi rei fuit interdictor»; sed saecularibus licet ex commissione episcoporum praedicare et confessiones audire: ergo et religiosis, cum in nulla regula hoc sit prohibitum.

Item, maius est praedicationis officium ex propria auctoritate exequi quam ex commissione alterius; sed religiosi possunt ad praelationis gradum sublimari, in quo eis competit praedicare et alia propria auctoritate exequi quae ad salutem pertinent animarum: ergo multo magis idonei debent reputari ut praedicationis officium et alia huiusmodi ex commissione episcopi exequantur.

Item, ad illud quod maxime competit perfectis non redditur aliquis minus idoneus ex hoc quod in statu perfectionis se ponit, quem statum religiosi assumunt. Sed praedicationis officium competit maxime perfectis, unde I Esdrae I super illud 'Omnes reliqui etc.' dicit Glosa: «Omnes electi de potestate tenebrarum eruti ad libertatem pertinent gloriae filiorum Dei, omnes societati sanctae civitatis, id est Ecclesiae, adnu-

[188] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.25 (Friedberg I 767).
[189] *Glossa margin.*

*dad de la ciudad santa, es decir, a la Iglesia. Pero es a los perfectos a quienes compete levantar el edificio de la Iglesia, predicando también a los demás.* Y esto lo entiende referido a la perfección de la vida religiosa, como consta por lo que sigue: *Son, en efecto, los instructores de multitudes, que buscan de manera principal orientar a los oyentes hacia el amor de las cosas celestiales, más aún que abandonan sus posesiones por la esperanza de los bienes eternos.* Esto mismo es confirmado por la Glosa Interlinear, según la cual *«todos los demás» son los ricos, los cuales no pueden predicar.* Los religiosos, por consiguiente, no se hacen menos idóneos que cualesquiera otros para predicar. Y, puesto que otros pueden, por comisión de los obispos, predicar y oír confesiones, como quedó demostrado[190], los religiosos pueden también esto mismo.

A propósito de las palabras «partimos del río...» (Esd 8,1), dice la Glosa[191]: *Buscamos ayuda en una religiosa cohorte de hermanos con cuya cooperación podamos más eficazmente conducir las almas de los fieles a la sociedad de los elegidos y al alcázar de la vida de perfección, como vasos sagrados, aptos para el templo del Señor.* Por lo cual queda puesto en evidencia lo mismo de antes. Esto mismo se pone de manifiesto por la generalizada costumbre de la Iglesia oriental, según la cual casi todos hacen su confesión a los monjes.

Es más grande el poder que se requiere para desempeñar una legación [papal], para confirmar obispos, o proporcionar obispos a las Iglesias que el necesario para predicar o para oír confesiones. Ahora bien, consta que lo primero ha sido encomendado a religiosos. Por consiguiente, también lo segundo puede serles encomendado. De la vida religiosa está más lejos el oír pleitos que oír las confesiones o predicar. Puesto que lo primero puede serles encomendado, con mayor razón lo segundo también.

merari laetantur; sed tantum perfectorum est in aedificationem eius Ecclesiae etiam aliis praedicando laborare». Et quod intelligat de perfectione religionis patet ex hoc quod sequitur: «Quia eruditores multorum cum magis ad caelestia diligenda auditores instituunt, minus pro terrenis curam gerunt, immo acquisita pro spe aeternorum relinquunt»; hoc etiam patet per Interlinearem quae dicit: «Omnes reliqui, id est divites qui praedicare non possunt». Ergo religiosi non redduntur minus idonei ad exequendum praedicationis officium quam alii; et ita, cum alii possunt ex commissione episcoporum praedicare et confessiones audire, ut probatum est, religiosi hoc idem possunt.

Item, I Esdrae VIII super illud 'Promovimus ergo a flumine etc.' Glosa: «Fratrum quoque cohortem religiosam nobis in auxilium vocamus qua adiuti animas fidelium ad societatem electorum et ad arcem vitae perfectionis quasi vasa sancta ad templum Domini efficacius transferamus»; ex quo patet idem quod prius.

Item, hoc etiam apparet ex communi consuetudine orientalis Ecclesiae, secundum quam omnes fere monachis confitentur.

Item, maioris potestatis est legationis officium exercere, episcopos confirmare et de eis ecclesiis providere, quam praedicare vel confessiones audire; sed primum invenitur religiosis esse commissum, ergo et secundum eis committi potest.

Item, magis est remotum a religiosorum vita causas audire quam confessiones vel praedicare; sed primum eis potest committi, ergo multo fortius alia.

---

[190] Con esto, Santo Tomás se remite a lo dicho en el punto 2 de su exposición.
[191] *Glossa margin.*

**10.** 4. Para salvación de las almas es conveniente encomendar la predicación y otros ministerios a sacerdotes distintos de los párrocos.

Están, ante todo, las palabras del Señor: *La mies es mucha y los trabajadores, pocos* (Mt 9,37-38). La Glosa[192] comenta las primeras, diciendo: *Mies es la multitud de pueblos capaces de recibir la palabra y de dar fruto.* Y respecto de las otras dice: *Trabajadores son quienes se ejercitan en la predicación para congregar la Iglesia de los elegidos; rogad, pues, al Señor de la mies que envíe trabajadores a su mies.* Por donde se ve que es saludable para la Iglesia que la palabra de Dios sea predicada por muchos a los fieles, sobre todo cuando la multitud de los fieles está en crecimiento. Lo mismo se viene a decir afirmando que *la multitud de sabios es salvación para el orbe entero* (Sab 6,26). La Glosa Interlinear entiende por sabios 'el cuerpo de predicadores'.

En 2 Tim 2,2 se dice: *Lo que has oído de mí ante muchos testigos, has de transmitirlo a hombres fieles que sean idóneos para enseñar a otros.* La Glosa ve aquí el mandato de mantener *la fe en su pureza, para lo cual se requiere vida* [santa], *ciencia y capacidad de explicar, porque la predicación de la palabra divina debe ser encomendada a quienes sean idóneos para este ministerio*[193]. En otra parte se lee: *Todos los que habían venido de la cautividad a Jerusalén* (Esd 3,8) se proponían activar la reconstrucción del templo. En relación con esto dice la Glosa[194]: *No es solamente que los obispos y los presbíteros tengan obligación de edificar a la multitud de los fieles, o sea, la casa de Dios; también el pueblo llamado desde la cautividad de los vicios a la visión de la paz verdadera debe exigir el ministerio de la palabra de aquellos que han sido instruidos para hablar.*

Acerca de las palabras *Cuando lavaba mis pies con leche* (Job 29,6), dice Gregorio[195]: *Nosotros, los obispos, ¿qué decimos ante esto? ¿No nos*

**10.** Nunc restat ostendere quod saluti animarum expediat etiam aliis quam sacerdotibus parochialibus praedicationem committi et alia quae ad salutem pertinent animarum.

Primo per hoc quod Dominus dicit Matth. IX: «Messis quidem multa —Glosa 'turba populorum ad suscipiendum verbum et ferendum fructum apta'—, operarii autem pauci —Glosa 'praedicatores ad congregandum electorum ecclesiam'—; rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam»: ex quo patet quod salubre est Ecclesiae per multos verbum Dei praedicari fidelibus, et maxime turba fidelium crescente. Idem potest haberi per id quod dicitur Sap. VI: «Multitudo sapientum —Interlinearis 'coetus praedicatorum'— sanitas est orbis terrarum».

Item, II Tim. II: «Quae audisti per multos testes, haec commenda hominibus fidelibus —Glosa 'id est sanae fidei'— qui idonei erunt —Glosa 'vita et scientia et facundia'— alios docere»; Glosa: «Illis enim debet committi praedicatio divina qui apti sunt illi officio».

Item, I Esdrae III super illud verbum: «Et omnes qui venerant de captivitate in Ierusalem» Glosa sic dicit «Non solum episcopi et presbyteri plebem fidelium, id est Dei domum, debent aedificare, sed etiam populus de captivitate vitiorum ad visionem verae pacis vocatus ministerium verbi ab his qui dicere noverunt debet exigere».

Item, Gregorius in XIX Moralium super illud Iob «Quando lavabam pedes meos butyro» sic dicit: «Quid ad haec nos episcopi dicimus qui commissis nobis verba vitae

---

[192] *Glossa interlin.*
[193] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,367C.
[194] *Glossa margin.*
[195] *Moral.* 19 c.14 n.23: ML 76,112B.

*preocupamos de ofrecer a quienes nos están encomendados las palabras de la vida, cuando a un casado ni el estado secular ni el trabajo de administrar una gran riqueza fue capaz de impedirle la tarea de la predicación?* De donde se sigue que también otros, aparte de los prelados y de los párrocos, pueden desempeñar el ministerio de la predicación. De esto mismo hay muchos ejemplos en el Antiguo Testamento. David es encomiado, porque *amplió el culto de Dios instituyendo veinticuatro sacerdotes, para poder prestar más pronta atención al pueblo* (1 Crón 24: todo el capítulo). De modo semejante, Ezequías envió mensajeros que, yendo de una parte a otra, exhortasen al pueblo a convertirse al Señor Dios de sus padres, como se lee en 2 Re 17[196]. También Asuero envió mensajeros que se desplazasen velozmente por todas las provincias anunciando la liberación del pueblo de Dios, como se lee en Est 8,14. De ello se sigue que, en el orden de la gracia, es mucho más apropiado esto otro, a saber, que el ministerio de la predicación y los otros pertenecientes a la salvación de las almas sean encomendados a sacerdotes distintos de los párrocos.

Gregorio dice[197]: *Quienes recibieron la carga de cuidar y de apacentar la grey, de ningún modo sean autorizados para cambiar de lugar. Aquellos otros que, por amor del Señor, se ocupan en la predicación itinerante, son como ruedas encendidas de ese amor. Y así, cuando a impulsos de él, van de lugar en lugar, prenden en otros el fuego que a ellos los hace arder.* Por lo cual, es evidente la conveniencia de que, aparte de los párrocos que residen en sus Iglesias, sea encomendado a otros el ministerio de la predicación itinerante.

Que esto sea útil y saludable, se ve por la ocupación de los párrocos, los cuales frecuentemente han de ocuparse en otras cosas santas y de índole eclesial. La predicación de la palabra divina requiere estar libres de toda otra ocupación. Por este motivo dijeron los apóstoles: *No está*

impendere non curamus, quando coniugatum virum prohibere non valuit ab officio praedicationis vel saecularis habitus vel magnae occupatio facultatis?»; ex quo patet quod alii etiam quam praelati vel rectores ecclesiarum laudabiliter possunt praedicationis officium exercere. Hoc idem potest ostendi per multa exempla Veteris Testamenti: David enim laudatur de hoc quod cultum Dei ampliavit viginti quatuor sacerdotes constituendo ut magis posset populus expediri, ut patet I Paralip. XXIV; similiter, IV Reg. XVII misit Ezechias nuntios discurrentes qui monerent populum ut converterentur ad Dominum Deum patrum suorum; Assuerus etiam nuntios celeres misit per universas provincias qui nuntiarent liberationem populi Dei, ut legitur Hester VIII. Ergo multo magis saluberrime hoc fieri potest ut aliis quam sacerdotibus parochialibus praedicationis officium committatur et alia quae pertinent ad salutem animarum.

Item, Gregorius in V homelia primae partis super Ezechielem: «Hi qui animarum custodes sunt et pascendi gregis onera perceperunt, mutare loca minime permittantur; hi autem qui amore Domini in praedicatione discurrunt rotae eius ignis ardens sunt, quia <cum> ex eius desiderio per varia loca discurrunt, unde ipsi ardent et alios accendunt». Ex quo patet quod conveniens est ut, praeter rectores ecclesiarum qui resident in suis ecclesiis, aliis praedicationis officium committatur qui per diversa loca discurrant.

Item, quod hoc utile sit et salubre, satis manifestat occupatio rectorum ecclesiae quos in aliis rebus piis et ecclesiasticis oportet frequenter occupari, cum tamen oporteat praedicatorem verbi Dei ab omni alia occupatione liberum esse, unde Apostoli dixerunt,

[196] Posiblemente, Santo Tomás cita de memoria. En todo caso, el pasaje citado no trata del tema; de él se habla, con detalle, en 2 Crón 30,5-27.

[197] *In Ez.* parte I homilia 5 n.10: ML 76,825A.

*bien que abandonemos la palabra de Dios para ocuparnos del servicio de las mesas* (Hch 6,2). Por lo cual queda clara la gran necesidad de ser ayudados por otros [198].

Esta misma necesidad se comprueba, de manera suprema, por la impericia de muchos sacerdotes, los cuales, en algunos sitios, son tan ignorantes que ni siquiera saben hablar latín, y son poquísimos *[paucissimi]* quienes conocen la Sagrada Escritura. Ahora bien, es evidente que el predicador de la palabra de Dios debe estar versado en la Sagrada Escritura. Por lo cual, es evidente que se pone gran dificultad al bien de los fieles, si la predicación de la palabra de Dios queda reservada a los solos párrocos. En cuanto al ministerio de oír confesiones, se ve que la necesidad no es menor, a causa de la ignorancia de muchos sacerdotes *[propter ignorantiam multorum sacerdotum];* viven, efectivamente, sumidos en una ignorancia que es peligrosísima, cuando se trata de confesiones. Por este motivo dice Agustín [199]: *Quien confiesa los pecados para recibir gracia, busque un sacerdote que sepa atar y desatar, no ocurra que, si vive con descuido de sí mismo, sea descuidado también por aquel que misericordiosamente lo amonesta y le ruega, con el fin de que no vayan juntos al hoyo que el necio no quiso evitar.*

Esta misma necesidad se advierte con sólo pensar en la multitud de fieles que, a veces, es encomendada al gobierno de un solo sacerdote, el cual, aunque en su vida no hiciera otra cosa, apenas podría oír con diligencia las confesiones de todos. Otro tanto se ve por la dificultad de confesar. La experiencia ha demostrado que algunos se apartarían de la confesión, si sólo pudieran confesarse con sus párrocos. Esto puede ocurrir por vergüenza, pues hay quienes se avergüenzan de confesar los pecados a sacerdotes con quienes viven a diario. Otras veces ocurre porque

Act. VI: «Non est acquum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis»; unde patet quod satis necessarium est eis ab aliis iuvari.

Hanc etiam necessitatem maxime ostendit imperitia multorum sacerdotum qui in aliquibus partibus adeo ignorantes inveniuntur ut nec etiam loqui latinum sciant; paucissimi etiam inveniuntur qui sacram Scripturam didicerint, et tamen oportet praedicatorem verbi Dei in sacra Scriptura instructum esse: unde satis apertum est multum saluti fidelium detrahi si solum sacerdotibus parochialibus verbum Dei praedicandum relinquatur. In confessionibus etiam audiendis non minor necessitas apparet propter ignorantiam multorum sacerdotum, quae periculosissima est in confessionibus audiendis: unde Augustinus in libro De paenitentia: «Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam quaerat sacerdotem qui sciat ligare et solvere, ne cum negligens circa se extiterit negligatur ab illo qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in foveam cadant, quam stultus vitare noluit».

Item eamdem necessitatem ostendit multitudo plebis quae interdum uni sacerdoti gubernanda si committitur, qui si toto tempore vitali suae nihil aliud faceret, vix omnium confessiones diligenter audire posset.

Item, hanc necessitatem ostendit difficultas confitendi. Quidam enim, ut experimento inventum est, a confessione desisterent si non possent aliis quam suis sacerdotibus confiteri, quandoque propter verecundiam quia erubescunt confiteri peccata illis cum

---

[198] Santo Tomás, sin decirlo aquí expresamente, hace referencia al gran tema: el anuncio de la palabra de Dios requiere predicadores itinerantes, que asuman este ministerio a tiempo completo. Para esto había nacido su propia Orden, como él mismo dice tantas veces.

[199] Es un PS.-AGUSTÍN, *De vera et falsa paenitentia* c.10 n.25: ML 40,1122.

sospechan que los párrocos son enemigos de ellos. Puede, finalmente, ocurrir por otras muchas causas. Por lo cual, los prelados muestran buen sentido condescendiendo con la flaqueza de algunos y, para que no caigan en desesperación, los proveen de otros confesores.

**11.** 5. Conveniencia de instituir una Orden[200]. Después de lo dicho, es preciso mostrar, de manera específica, esto: Con vistas a la salvación está justificada la institución de una Orden religiosa[201] para cooperar con los prelados de las Iglesias en la predicación y en el ministerio de las confesiones, por comisión de los prelados.

Toda orden religiosa está configurada según el modelo de la vida apostólica. Sobre las palabras *lo tenían todo en común* (Hch 4,32), dice la Glosa[202]: *Las cosas comunes, en griego se dicen «coena»; por lo cual cenobitas son los que hacen vida común y sus residencias se llaman cenobios.* La vida de los apóstoles consistió en esto: en que, dejadas todas las cosas, andaban de una parte a otra, por el mundo entero, evangelizando y predicando, como se puede ver por Mt 10, donde es propuesta para ellos como una cierta regla. Por consiguiente, es de máxima conveniencia que sea instituida una orden para los susodichos ministerios.

Según Sant 1,27, *la religión pura y sin tacha ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación.* Ahora bien, la visita de máxima necesidad, la que, en esto, supera a cualquiera otra, es la practicada por quienes se dedican a la salvación de almas. Por consiguiente, es de máxima conveniencia la institución de una orden para visitar a quienes están necesitados de consuelo, para que, mediante el sufrimiento y el consuelo de las Escrituras, mantengan la esperanza.

En relación con aquello de *no está bien que abandonemos la palabra de Dios para ocuparnos del servicio de las mesas* (Hch 6,2), dice la Glosa

quibus cotidie conversantur, quandoque vero quia suspicantur sacerdotes sibi esse inimicos, et propter multa alia. Unde pie praelati eorum infirmitati condescendunt ne omnino in desperationem labantur, de aliis confessoribus eis providendo.

**11.** His visis ostendendum est aliquam religionem ad hoc specialiter salubriter posse institui ad cooperandum praelatis ecclesiarum in praedicatione et confessionibus audiendis ex commissione praelatorum.

Primo per hoc quod omnis religio ad exemplum vitae apostolicae formata est; unde dicitur Act. IV, super illud: «et erant illis omnia communia», Glosa: «Communia, graece coena, unde coenobitae id est communiter viventes, coenobia id est habitacula eorum». Haec autem fuit vita apostolica ut relictis omnibus per mundum discurrerent evangelizando et praedicando, ut patet Matth. X ubi regula quaedam eis inscribitur: ergo ad praedicta potest aliqua religio convenientissime institui.

Item, Iac. I: «Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum». Sed illa visitatio est maxime necessaria quae fit per eos qui saluti animarum intendunt; ergo convenientissime religio institui potest ad visitandum homines qui consolatione indigent, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeant.

Item, Act. VI super illud «non est aequum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis» dicit Interlinearis: «Meliora sunt fercula mentis quam dapes corporis»; sed

[200] Sobre este párrafo 11 puede verse: *Summa* 2-2 q.188 a.3.

[201] Es continua, obsesiva, la referencia a la salvación como motivo para la institución de una orden religiosa. En estos lugares todavía no aparece el episcopado corporativo. Se habla de los prelados en sus iglesias.

[202] *Glossa margin.*

interlinear: *son de más valor los alimentos de la mente que los convites del cuerpo.* Ahora bien, existen órdenes, con buen sentido instituidas para suministrar a los pobres la comida corporal. Por lo tanto, es mucho más conveniente la institución de una orden para remediar las necesidades de las almas.

En otro sector de vida, nos encontramos con algo que guarda cierto parecido. Al religioso se acomoda mejor la milicia espiritual que la secular. Ahora bien, existen órdenes instituidas para proporcionar las ventajas de la milicia secular[203]. Por consiguiente, es mucho mayor la ventaja de instituir una orden para practicar la milicia espiritual, que es la apropiada a los predicadores de la palabra de Dios. En 2 Tim 2,3 leemos: *trabaja como buen soldado de Cristo Jesús.* La Glosa[204] lo confirma: *Trabaja predicando el evangelio contra los enemigos de la fe.*

Quienes se dedican a la salvación de las almas, deben resplandecer por su vida y por su ciencia. Personas así no serían fáciles de encontrar en número suficiente para presidir la totalidad de las parroquias en el mundo entero. Se da el caso que, por falta de cultura, todavía, entre los [sacerdotes] seculares, ni siquiera ha sido posible cumplir lo establecido por el concilio Lateranense [IV de Letrán][205], el cual mandó que en cada Iglesia metropolitana hubiese algunos profesores de teología. Los religiosos, en cambio, cumplen esto, gracias a Dios, en medida superior a lo preceptuado *[multo latius impletum quam fuerat statutum].* Da la impresión de que está cumpliéndose lo dicho por Is 11,9: *la tierra se llenó del conocimiento de Dios.* Es, por tanto, sumamente saludable la institución de una orden en la cual haya hombres instruidos y dedicados al estudio para ayudar a los sacerdotes, los cuales no se bastan para esto.

Esto tiene una evidentísima muestra en los frutos. En efecto, gracias al establecimiento de dichas órdenes, vemos que en muchas partes ha sido extirpada la pravedad herética; grupos de infieles han sido atraídos

aliquae religiones pie et salubriter institutae sunt ad subveniendum pauperibus in corporalibus dapibus et in aliis necessitatibus corporis: ergo multo convenientius potest aliqua religio institui ad subveniendum necessitatibus animarum.

Item, spiritualis militia magis competit religioso quam saecularis; sed ad militiam saecularem exercendam aliquae religiones utiliter institutae sunt: ergo multo convenientius institui possunt ad militiam spiritualem quae competit praedicatoribus verbi Dei, de qua dicitur II Tim. II: «Labora sicut bonus miles Christi Iesu», Glosa: «in praedicando evangelium contra hostes fidei». Item, eis qui procurant salutem animarum necessarium est ut vita et scientia clareant; ex quibus non de facili tot possent inveniri quod singulis parochiis per universum mundum praeficerentur, cum etiam propter litteratorum inopiam nec adhuc per saeculares potuerit observari illud statutum Lateranensis concilii ut in singulis ecclesiis metropolitanis essent aliqui qui theologiam docerent: quod tamen per religiosos Dei gratia cernimus multo latius impletum quam etiam fuerit statutum, adeo ut impletum videatur illud Is. XI: «Repleta est terra scientia Domini». Ergo saluberrime religio aliqua instituitur in qua sint homines litterati et studio vacantes ad iuvandum sacerdotes qui ad hoc minus sufficiunt.

Item, hoc evidentissime ostenditur ex effectu sequente. Videmus enim talibus religionibus institutis in pluribus partibus haereticam pravitatem eorum ministerio

---

[203] Esta milicia secular es la ordenada al servicio o defensa de la sociedad. A pesar de ello, es la milicia asumida como propia por las órdenes militares.

[204] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,367D.

[205] Concilio IV de Letrán cap.11 (MANSI 22,999C).

a la fe; a través del mundo entero muchos han sido instruidos en la ley de Dios; un incontable número abrazó el estado de penitencia. Ante esto, si alguien, faltando a la verdad, considera inútil la institución de una tal orden queda convicto de pecar contra el Espíritu Santo por la envidia que tiene de la gracia que así fructifica.

El derecho establece lo siguiente[206]: *Nadie puede, sin ponerse en peligro, atreverse a desechar los mandatos divinos o los preceptos apostólicos.* Ahora bien, la Sede Apostólica instituyó algunas órdenes para los mencionados ministerios. Y esto se echa de ver en el nombre mismo[207]. Como dice Agustín, nadie consigue un nombre sin motivo[208]. Por consiguiente, si alguien pretende condenar a una orden semejante, muestra ser él mismo quien merece la condenación[209].

**12.** [Respuesta a los argumentos] Ahora, y como punto último, es preciso dar respuesta a los argumentos.

[Respuesta a los argumentos de la primera serie] 1. A los monjes no les corresponde apacentar, sino ser apacentados. Esto ha de ser entendido como réplica a quienes pretendían que los monjes, por la sola santidad de vida, se hallaban en posesión del poder de orden en la Iglesia. También se puede afirmar que el clérigo secular no tiene potestad de pastoreo, si no tiene cura de almas, o si no le fue encomendada por quienes la tienen. De modo que, por este motivo, no está excluido que los religiosos puedan poseer potestad de pastoreo; pueden, en efecto, ser asumidos a la prelación [al episcopado], y pueden también ser comisionados por los prelados. Los religiosos no son menos idóneos para el

extirpatam, infideles etiam nonnullos ad fidem conversos, multos per universum orbem in lege Dei instructos, quamplurimos ad statum paenitentiae conversos: ita quod si quis inutilem talem religionem mentiatur manifeste convinci possit, quasi gratiae invidus quae in eis operatur, in Spiritum Sanctum peccare.

Item, XXV q. 1 dicitur: «Nulli fas sit sine status sui periculo vel divinas constitutiones vel apostolica decreta temerare»; cum ergo per apostolicam Sedem religiones aliquae sint institutae ad praedicta —quod etiam ex ipso nomine ostenditur, nemo enim quicumque. Ut dicit Augustinus in libro De vita christiana, nomen sine causa sortitur—, manifeste se damnabilem reddit quicumque talem religionem damnare conatur.

**12.** Nunc ultimo restat adversariorum obiectionibus respondere.

1. Quod ergo primo obicitur quod pascere ad monachos non pertinet sed pasci, intelligendum est ex hoc quod sunt monachi, contra illos qui ex sola vitae sanctitate potestatem ecclesiastici ordinis alicui competere dicebant; sicut etiam potest dici quod saeculari clerico non competit pascere si non habeat curam animarum vel nisi sit sibi ab habentibus curam animarum commissum. Unde propter hoc non excluditur quin religiosis competat pascere populum verbo Dei si vel a praelatione assumantur vel a praelatis eis committatur; non enim minus sunt idonei religiosi ad praedicationis offi-

[206] *Decr.* p.2 causa 25 q.1 c.4 (Friedberg I 1008).

[207] Estos tres últimos puntos son interesantísimos y entusiasmantes. Dan ocasión a Santo Tomás a pronunciarse sobre: *1)* la preocupación por la salvación; *2)* la situación del clero y la necesidad de predicadores; *3)* el gozo por los frutos de la instrucción en los fieles; *4)* la Orden, a la que alude, sin citarla, porque lleva en el nombre su ministerio de la Palabra. Quiere decirse que lo de *religiones aliquae* es meramente formal; *5)* la institución por la Sede Apostólica: valor de la confirmación papal para ejercer.

[208] En realidad, es un Ps.-AGUSTÍN, *De vita christiana* c.6: ML 40,1036.

[209] Santo Tomás usa varias veces el plural: órdenes. Es un plural puramente metódico. Él trata de una orden, de su orden: de la que lleva la predicación en el nombre. Y todo el mundo sabe cuál sea esta Orden.

ministerio de la predicación que los seculares, a no ser en cuanto que, por su profesión de obediencia, necesitan doble autorización, o sea, la concedida por quienes dan la encomienda pastoral y la de los superiores de la orden, sin la cual no les está permitido hacer cosa alguna.

2. De manera semejante hay que entender lo que sigue. La norma «nadie se atreva a predicar fuera de los sacerdotes de Cristo», expresa verdad, cuando es referida a la predicación por autoridad propia, o sea, ordinaria. Lo mismo también cuando se dice: «mandamos en absoluto que los monjes dejen de predicar a la multitud del pueblo». El sentido es que los monjes, por propia autoridad o por el solo hecho de ser monjes, no pueden predicar.

3. Sigue la analogía. Cuando se dice: «al monje no le compete predicar», se da a entender que al monje, por el solo hecho de serlo, no le compete el oficio de la predicación.

4. Se objeta que quienes apacientan al pueblo con la palabra de Dios, deben alimentarlo también con ayudas de orden temporal. Efectivamente, esto hay que hacerlo, si se tiene la posibilidad. Viene a ser lo que se dice en 1 Jn 3,17: *quien tiene bienes de este mundo y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo puede morar en él la caridad de Dios?* Si no fuera así, no habrían podido predicar ni siquiera los apóstoles. Conocemos las palabras: *no tengo plata ni oro* (Hch 3,6). Sin embargo, quienes de por sí son pobres pueden proporcionar a otros ayudas temporales, en cuanto que exhortan a los ricos a hacer limosna. Es el caso de Pablo. A él que había asumido el ministerio de la predicación a los gentiles, le fue encomendado que tuviese presentes a los pobres: como se dice en Gál 2,19.

5. Cuando se objeta que «las comunidades deben ser apacentadas por sus pastores», hay que responder que los pastores pueden apacentar la grey del Señor no sólo por sí mismos, sino también por medio de otros a quienes ellos dan comisión. Se entiende que hace la cosa aquel por cuya autoridad es hecha.

cium exequendum quam saeculares, nisi forte quatenus sunt sub obedientia constituti, ut sic indigeant duplici licentia ad praedicandum, scilicet licentia eorum quibus cura plebis committitur et licentia praelatorum ordinis sui sine qua nihil eis agere licet.

2. Similiter est intelligendum quod postea obicitur «praeter Domini sacerdotes nullus audeat praedicare», verum est quasi propria auctoritate, scilicet ordinaria. Similiter quod sequitur: «Monachos a populorum praedicatione omnino cessare censemus», intelligendum est ut non propria auctoritate ex hoc ipso quod monachi sunt officium sibi praedicationis assumant.

3. Similiter quod sequitur quod «praedicare monacho non convenit», intelligendum est quasi ex hoc ipso quod monachus sit officium habeat praedicandi.

4. Ad illud quod postea obicitur quod illi qui pascunt populum verbo Dei debent etiam pascere temporali subsidio, intelligendum est si vires suppetant, secundum illud I Ioh. III: «Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem patientem etc.»; alias apostoli praedicare non potuissent qui dixerunt Act. III: «Argentum et aurum non est mihi». Nihilominus tamen et illi qui secundum se pauperes sunt possunt aliis temporali subsidio providere, dum divites ad eleemosynarum largitatem hortantur, sicut et Paulo praedicationis officium in gentes assumenti commissum est ut pauperum memor esset, ut dicitur Gal. II.

5. Ad illud quod postea obicitur quod «greges pascuntur a pastoribus», dicendum est quod pastores gregem Domini pascere possunt non solum per se sed per alios quibus ipsi committunt, quia ille intelligitur aliquid tacere cuius auctoritate fit.

6. Otro argumento se basa en la misión. No pueden predicar sino los enviados. Ahora bien, enviados por el Señor fueron solamente los doce apóstoles y los setenta y dos discípulos. Hay que responder esto: quienes fueron enviados por el Señor pueden enviar a otros, como Pablo que envió a Timoteo para que predicara: *Os he enviado a Timoteo* (1 Cor 4,17). Así, pues, por comisión de los obispos o de los presbíteros pueden otros ser enviados a predicar. Se entiende que son enviados por el Señor quienes reciben la misión en virtud del poder dado por el Señor. Y todos los así enviados por los prelados de la Iglesia, esto es por los obispos y presbíteros, han de ser contados entre los que prestan servicio, porque efectivamente lo prestan a otros de nivel superior *[maioribus opem ferunt],* aunque no sean arcedianos. Cuando la Glosa dice: «Como Tito a Pablo o el arcediano a los obispos», pone un ejemplo, pero no dice que quienes no son arcedianos no puedan prestar servicio a los mayores. Y hay que tener en cuenta que cuando alguien predica u oye confesiones por comisión del obispo, se entiende que es el obispo quien lo hace, como se puede ver por el pasaje citado de Dionisio.

A pesar de todo, aunque solamente dos órdenes hubiesen sido instituidos por el Señor, con poder de predicar por propia autoridad, podría la Iglesia establecer un tercer orden de predicadores que predicasen con autoridad propia. Podría hacerlo principalmente el Papa que tiene la plenitud de potestad en la Iglesia. El caso guardaría semejanza con lo ocurrido en la Iglesia primitiva. Existían solamente dos órdenes, el de los presbíteros y el de los diáconos. La Iglesia introdujo después las órdenes menores, como dice el Maestro en las Sentencias[210].

7. El precepto de que se habla hace referencia a los llamados corepíscopos. Eran ordenados no para las ciudades, sino para caseríos y podían hacer alguna cosa superior a lo que hacía el resto de los sacer-

6. Ad illud quod postea obicitur quod non debent praedicare nisi missi, missi autem a Domino leguntur tantum scilicet duodecim apostoli et septuaginta duo discipuli, dicendum quod illi etiam qui sunt missi a Domino possunt alios mittere, sicut Paulus qui misit Timotheum ad praedicandum, I Cor. IV: «Ideo misi ad vos Timotheum, etc.»; et ita ex commissione episcoporum et presbyterorum possunt etiam alii ad praedicandum mitti. Et tamen illi missi a Domino intelliguntur qui per potestatem a Domino traditam mittuntur; et omnes illi sic missi a praelatis ecclesiarum, scilicet episcopis vel presbyteris, inter opitulationes computantur quia ipsi maioribus opem ferunt, quamvis non sint archidiaconi; quod enim in Glosa dicitur: «Ut Titus Paulo vel archidiaconus episcopis» per modum exempli ponitur, unde non sequitur quod qui non sunt archidiaconi non possunt maioribus opitulari. Et tamen cum aliquis ex commissione episcopi praedicat vel confessiones audit, episcopus hoc facere intelligitur, ut patet ex auctoritate Dionysii supra inducta.

Nihilominus tamen et si duo ordines tantum essent a Domino instituti qui possent praedicare propria auctoritate, posset tamen Ecclesia et tertium ordinem statuere praedicatorum qui propria auctoritate praedicarent, et praecipue papa qui habet potestatis plenitudinem in Ecclesia: sicut etiam in primitiva Ecclesia fuerunt soli duo ordines sacri, scilicet presbiteri et diaconi, et tamen postea Ecclesia minores ordines sibi constituit, ut Magister in Sententiis dicit.

7. Ad illud quod postea obicitur dicendum quod decretum illud loquitur de quibusdam qui corepiscopi vocabantur, qui non in civitatibus sed in vicis seu villis ordinabantur et aliqua poterant plus quam alii sacerdotes, scilicet minores ordines dare;

[210] PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* 4 d.24 c.12.

dotes, como, por ejemplo, conferir las órdenes menores. Existieron durante algún tiempo en la Iglesia, revestidos de potestad ordinaria. Pero después, como se dice en la distinción citada, a causa de su insolencia que llegaba hasta usurpar los ministerios de los obispos, fueron suprimidos por la Iglesia. Resulta, pues, evidente que el caso de ellos es muy distinto del de los religiosos, los cuales, sin tener potestad ordinaria, predican u oyen confesiones por comisión de los prelados. Este orden no acrecienta el número de los órdenes instituidos por el Señor, pues, según el derecho, el autor de los hechos es aquel por cuya autoridad son realizados.

8. La alegada autoridad de Dionisio implica solamente que los monjes, en virtud de la potestad ordinaria de su orden no tienen el poder episcopal ni el de guiar a otros. Pero no se excluye que el monje pueda recibir potestad ordinaria o comisionada para guiar a otros, sobre todo teniendo en cuenta que, según el tenor literal, lo que se dice es que el orden monástico no es un orden antepuesto a los demás ni capacitado para ser guía de los demás.

9. La jerarquía eclesiástica imita la celeste, en cuanto es posible, pero no en todo. En la jerarquía celeste, la distinción de dones gratuitos, que es la determinante para distinguir los órdenes, se ajusta a la distinción de la naturaleza, lo cual no ocurre entre los hombres. Por lo cual, dado que la naturaleza de los ángeles es inmutable, un ángel de orden inferior nunca puede ser trasladado a un orden superior, lo cual, sin embargo, puede hacerse en la jerarquía eclesiástica. Dentro de la jerarquía celeste, el ángel inferior, permaneciendo en su orden, realiza sus actos por virtud del superior. Como dice Dionisio en *De coelesti hierarchia*[211], el ángel que purgó los labios de Isaías es llamado serafín, a pesar de pertenecer al orden inferior, por haber cumplido función de serafín.

et hi aliquo tempore in Ecclesia fuerant instituti habentes ordinariam potestatem, sed postea, ut in eadem distinctione dicitur, «propter insolentiam suam qua episcoporum officia sibi usurpabant ab Ecclesia prohibiti sunt». Et ideo patet quod non est similis ratio de illis religiosis qui ex commissione praelatorum praedicant vel confessiones audiunt, potestatem ordinariam non habentes; horum enim ordo in numerum non ponit contra ordines a Domino institutos, cum ille secundum iura tacere intelligatur cuius auctoritate fit: quod etiam patet per auctoritatem Dionysii supra inductam.

8. Ad aliud dicendum quod ex illa auctoritate Dionysii non potest amplius haberi nisi quod monachi ex potestate ordinaria sui ordinis non habent quod sint praelati vel aliorum adductivi; non autem excluditur quin monachus possit accipere potestatem ordinariam vel commissam ad alios adducendum praecipue cum in littera dicatur quod monasticus ordo non est aliis praelatus vel aliorum adductivus, non autem quod esse non possit vel non debeat.

9. Ad aliud dicendum quod ecclesiastica ierarchia imitatur caelestem quantum potest, sed non in omnibus. In caelesti enim ierarchia distinctio donorum gratuitorum secundum quam ordines distinguuntur sequitur distinctionem naturae, non autem in hominibus; et ideo, cum angelorum natura sit immutabilis, angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest, quod tamen in ecclesiastica ierarchia fieri potest. Sed tamen in caelesti angelus inferioris ordinis in suo ordine manens exequitur actum superioris virtute; sicut enim dicit Dionysius XIII Caelestis ierarchiae, angelus qui purgavit labia Isaiae dictus est seraphim, cum tamen esset de inferiori ordine, quia seraphim officium exercuit: et Gregorius dicit in homelia De centum ovibus quod hi

[211] C.13 § 2: MG 3,300B-C.

Gregorio, en una homilía sobre las cien ovejas[212], dice que los ángeles enviados reciben nombre de aquellos cuyo oficio cumplen. No hay, pues, dificultad en que, dentro de la jerarquía eclesiástica, alguien de orden inferior desempeñe ministerio de un superior por comisión de éste.

10. A lo que después se objeta, que o predican con poder para ello o sin poder, se responde que el poder con que predican no es un poder ordinario o propio de ellos, sino un poder recibido por comisión. No se sigue que puedan exigir estipendio, porque esto no les fue concedido. Podrían recibirlo, si aquellos en quienes reside el susodicho poder se lo otorgasen. Esto supuesto, no se sigue que las iglesias estén obligadas a [pagar] múltiples estipendios.

11. Se objeta después que los religiosos tendrían potestad superior a la de los obispos o de los patriarcas. Pero esto es falso. Los patriarcas y los obispos pueden, en algún sitio, predicar por propia autoridad. Los religiosos, en cambio, en ninguna parte, pues no les incumbe la cura pastoral. Pero pueden predicar en cualquier parte por autoridad de aquellos que la tienen. Y el obispo puede cumplir funciones episcopales en diócesis ajena, si lo autoriza el obispo en cuya diócesis se encuentra.

12. La objeción presupone que el predicador no puede edificar sobre cimiento ajeno. Pero esto es falso y contrario a lo que el Apóstol dice en 1 Cor 3,10: *Como sabio arquitecto puse el cimiento; vea cada uno cómo levanta la edificación.* La Glosa[213] identifica el cimiento con la predicación del Apóstol sobre la cual otros predicadores edifican. Otra Glosa[214] dice que, según Ambrosio, la edificación es la que se hace mediante la enseñanza. Es verdad que el Apóstol, en Rom 15,20, dice: *Prediqué el evangelio donde todavía Cristo no había sido nombrado, para*

spiritus qui mittuntur horum vocabulum percipiunt quorum officia gerunt. Unde non est inconveniens si in ecclesiastica ierarchia aliquis inferioris ordinis officium superioris ordinis exerceat eius commissione.

10. Ad illud quod postea obicitur quod aut praedicant cum potestate aut sine potestate, dicendum quod praedicant cum potestate praedicandi non ordinaria sed eis ab aliis commissa. Nec tamen sequitur quod possint procurationes exigere, quia hoc non est eis datum; possent autem si eis daretur ab his in quibus residet praedicta potestas, et sic etiam non sequitur quod propter hoc ecclesiae debeant plures procurationes.

11. Ad illud quod postea obicitur quod secundum hoc religiosi habent maiorem auctoritatem quam episcopi vel patriarchae, dicendum quod non est verum, quia patriarchae vel episcopi possunt alicubi auctoritate ordinaria praedicare, religiosi autem non habentes curam animarum nusquam; possunt tamen ubilibet praedicare auctoritate eorum qui possunt, et episcopus potest episcopalia exercere in aliena dioecesi auctoritate illius episcopi in cuius dioecesi commoratur.

12. Ad illud quod postea obicitur quod praedicator non debet aedificare super alienum fundamentum, dicendum quod falsum est et contra Apostolum I Cor. III: «Ut sapiens architectus fundamentum posui —Glosa 'praedicationem'— alius autem superaedificat; unusquisque autem videat quomodo superaedificet», quod secundum Ambrosium in Glosa exponitur de superaedificatione doctrinae. Quod autem Apostolus dicit Rom. XV: «Sic autem praedicavi evangelium non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem», non est intelligendum quasi hoc non liceret sed

---

[212] *Super evangelium II* hom. 34 n.12: ML 76,1254B.

[213] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1556B.

[214] *Glossa margin.* La expresión no es de San Ambrosio, sino del AMBROSIASTER, *Super I Cor 3,12:* ML 17,200A.

*no edificar sobre cimiento ajeno.* Pero esto no quiere decir que no le estuviera permitido; se debió a que en aquel tiempo convenía hacer de ese modo. Por lo cual dice la Glosa[215]: *Para no edificar sobre cimiento ajeno, es decir, para no predicar a quienes habían sido convertidos por otros; tampoco tendría inconveniente en hacerlo si el caso se presentase, pero preferí poner el cimiento de la fe donde aún no estaba puesto.* De otro modo, Juan evangelista no habría podido predicar en Éfeso donde Pablo había plantado la fe. Y Pablo no habría podido predicar en Roma adonde Pedro se le había adelantado.

¿Qué, pues, dirán si los religiosos, contra los cuales hablan, están distribuidos de manera que unos anuncien la palabra de Dios a los infieles, mientras otros permanecen entre los fieles para ayuda de los prelados? En realidad, esto no viene a propósito, porque una cosa es predicar a comunidad ajena y otra edificar sobre cimiento ajeno, en el sentido del pasaje citado. También el párroco que predica en su parroquia, edifica sobre cimiento ajeno, puesto que predica a quienes han sido convertidos a la fe por otros.

De manera semejante habrá que explicar lo de 2 Cor 10,15: No gloriándome desmesuradamente en trabajos ajenos, es decir, en poner un fundamento de la fe que hubiera sido puesto ya por otro: esto sería, ciertamente, gloriarse rebasando la medida. Pero el Apóstol no dice que el trabajar donde otro puso el fundamento sea gloriarse más allá de la medida. Lo que él considera demasía es atribuirse la colocación de un fundamento que hubiera sido puesto ya por otro.

El Apóstol dice también que «no busca su gloria apropiándose una regla ajena». Aquí [los impugnadores] hacen mal uso de la Glosa, como si el Apóstol enseñase que el trabajo ministerial debiera quedar limitado al interior del propio grupo [el predicador no puede entrar *«in his qui sunt de alieno regimine»].* Veamos lo que efectivamente dice la Glosa[216]:

quia tunc temporis aliud magis necessarium reputabat; unde dicit Glosa ibidem: «Ne aedificarem super alienum fundamentum, id est ne praedicarem iam per alios conversis, non quod hoc non facerem si contigisset, sed malebam iacere fundamentum fidei ubi non erat»; alias non licuisset Iohanni evangelistae praedicare Ephesi ubi Paulus fidem plantaverat, aut Paulo praedicare Romae ubi Petrus eum praevenerat. Quid autem dicent si religiosi contra quos loquuntur hoc modo distributi sunt ut quidam eorum infidelibus annuntient verbum Dei, quidam autem inter fideles sint in subsidium praelatorum? Nec tamen hoc facit ad propositum, quia non est idem praedicare plebi alienae et aedificare super alienum fundamentum ut in praedicta auctoritate accipitur, cum etiam sacerdos parochialis in sua parochia praedicans super alienum aedificet fundamentum quia praedicat conversis per alios ad fidem.

Similiter quod dicitur II Cor. X: «Non gloriantes in immensum in alienis laboribus, scilicet ubi alius fundamentum fidei posuisset, quod esset ultra mensuram gloriari», non est intellectus glosae quod, si Apostolus laborasset ubi alius fundamentum fidei posuerat, quod hoc esset in immensum gloriari, sed quod si ipse gloriatus esset quasi fundamentum iaciens fondamento prius ab alio posito, ultra mensuram laboris sui gloriatus esset.

Similiter etiam quod postea sequitur «non habentes spem gloriari in aliena regula, id est in his qui sunt de alieno regimine», glosa illa male inducitur. Non enim sic habetur in Glosa sed ita: «Secundum regulam nostram, id est regimen nostrum, id est secundum quod a Deo nobis est iniunctum, evangelizare dico in abundantia, scilicet non in paucis

[215] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1524D.
[216] *Glossa Petri Lombardi super 2 Cor 10,15:* ML 192,69B.

*De acuerdo con nuestra regla, o sea, según nuestro modo de actuar, o de acuerdo con lo que Dios nos ha mandado. Con todo ello quiero decir que la predicación debe ser intensa, no limitada a unos pocos lugares, sino que ha de ser llevada más allá de donde vosotros vivís. Pero tampoco ponemos la esperanza, es decir, no esperamos la gloria en una regla ajena, puesto que ni siquiera los que quedan más allá pertenecen a un régimen ajeno.* Si hubiera que entender la Glosa como ellos dicen, el Apóstol no habría podido predicar a quienes vivían ya bajo la dirección de otro apóstol. Vemos, en cambio, que predicó a los antioquenos y a los romanos, que estaban ya bajo el régimen de Pedro. Pero haciendo esta predicación, no tenía la pretensión de ponerlos bajo su régimen: lo cual habría sido gloriarse de regla ajena [de lo ya hecho por otro]. Además quienes predican por comisión de los prelados no predican a comunidades ajenas, sino a las que están bajo la cura pastoral de los prelados que los envían y que son quienes actúan a través de la predicación de los predicadores enviados.

13. [Respuesta a los argumentos de la segunda serie] Los argumentos con que intentan mostrar que los religiosos no deben oír confesiones, tienen fácil respuesta.

1-2. Los decretos que alegan dicen una sola cosa: que los religiosos no pueden oír confesiones por propia autoridad. Pero no se excluye que puedan oírlas por autoridad del Papa o del obispo[217]. Se reconoce igualmente que los religiosos no son menos idóneos que los párrocos[218].

3. Otra objeción procede del hecho de que los párrocos, por tener la cura pastoral, necesitan conocer bien el «rostro» de la grey que les está encomendada, lo cual no está a su alcance sino a través del ministerio de oír confesiones. En relación con esto, es preciso decir que de la bondad o malicia de alguien se puede tener constancia no sólo por su propia confesión, sino también a través de la sentencia dada acerca de él por un

locis, immo etiam in illa loca quae ultra vos sunt; nec tamen sumus habentes spem, id est non speramus gloriari in aliqua aliena regula, nec illi qui ultra eos sunt de alieno regimine sunt». Si tamen ita esset in Glosa ut dicunt, non intelligitur quin Apostolus praedicare potuisset illis qui erant de regimine alterius apostoli, ipse enim praedicavit Antiochenis et Romanis qui erant de regimine Petri: sed quia non gloriabatur de eis quasi de subiectis suo regimini, hoc enim esset in aliena regula gloriari. Et praeterea, illi qui ex commissione praelatorum praedicant non praedicant in plebibus alienis sed in plebibus praelatorum qui eos mittunt, qui etiam ipsis operantibus operari dicuntur.

13. 1-2. Ad ea quibus postmodum ostendere nituntur quod religiosi confessiones audire non debent, de facili patet responsio. Per illa enim decreta quae inducunt nihil aliud ostendunt nisi quod religiosi non possunt propria auctoritate audire, non autem excluditur quin possint audire ex auctoritate papae vel episcopi, ut manifeste habetur XVI q.1 'Pervenit'; nec quod etiam religiosi sint minus idonei ad huiusmodi quam saeculares, ut patet XVI q. 1 'Sunt nonnulli'.

3. Ad illud quod postea obicitur quod presbyteri parochiales cum sint rectores animarum debent diligenter agnoscere vultum gregis sibi commissi, quod non possunt facere nisi confessiones audiant, dicendum quod de bonitate vel malitia alicuius constare potest alicui non solum per propriam confessionem sed etiam per sententiam superioris

[217] Todo está bien claro en *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.9 (Friedberg I 763).
[218] Cf. *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.25 (Friedberg I 767).

superior. Por lo cual, si el obispo absuelve, por sí mismo o por medio de otro, a un súbdito del párroco, éste debe aceptar que lo conoce como si él mismo lo hubiese absuelto. Ese súbdito ya está aprobado por la sentencia de un superior, acerca de la cual el párroco no es quien para juzgar. Además, puede tener conocimiento suficiente con sólo confesarse una vez al año, como manda la Decretal.

4. Todos y cada uno de los fieles están obligados a confesar una vez al año sus pecados con el sacerdote propio. Pero se ha de tener en cuenta que sacerdote propio es no solamente el párroco, sino también el obispo y el papa, los cuales, en todo lo referente a la cura pastoral, tienen una responsabilidad superior a la del párroco: como ha sido demostrado ya reiteradamente. En estos temas, «propio» no se contrapone a lo común, sino a lo ajeno. Por lo cual quien se confesó con el obispo o con alguien a quien él dio comisión, se confesó con sacerdote propio. Además, aun dado que la confesión anual deba ser hecha con el párroco, no se excluye que otras veces pueda confesarse con cualesquiera otros que tengan potestad de absolver.

5. A la objeción de que [el párroco] no puede saber que uno es digno de ser admitido al sacramento de la eucaristía, a no ser habiendo oído su confesión, se responde que eso es falso. Puede saberlo por la sentencia del superior que lo absolvió en el foro penitencial. Y esa sentencia debe aceptarla no menos que la suya propia.

6. Es también falso que si alguien puede confesarse con un sacerdote distinto del propio, se daría ocasión a que muchos se ocultasen. Dado que, en el foro penitencial, ha de ser creído todo lo que uno dice, sea en favor, sea en contra de él mismo, el sacerdote debe creer que se confesó, si dice haberse confesado, pues, aunque hiciera la confesión con él mismo, podría engañar, declarando lo leve y guardando silencio sobre cosas importantes *[ut levibus confessis, maiora taceret]*. Además, aunque

de eo latam; unde si episcopus subditum sacerdotis absolvat vel per se vel per alium cui ipse commiserit, sacerdos parochialis ita debet se reputare cognoscere eum ac si sibi confessus esset, cum iam sit per superioris sententiam approbatus de qua ei iudicare non licet. Et praeterea satis potest vultum eius agnoscere si secundum Decretalem semel in anno ei confitetur.

4. Ad illud quod postea obicitur quod quilibet tenetur semel in anno confiteri proprio sacerdoti, dicendum quod proprius sacerdos non solum est sacerdos parochialis sed etiam episcopus vel papa, ad quos etiam magis pertinet cura eius quam ad sacerdotem, ut multipliciter ostensum est; proprium enim hic non accipitur secundum quod dividitur contra commune sed secundum quod dividitur contra alienum: unde qui confessus est episcopo suo vel alicui habenti vicem eius, confessus est proprio sacerdoti. Et praeterea per hoc non excluditur quod, si semel in anno confitetur proprio sacerdoti, scilicet parochiali —dato quod de eo tantum intelligatur—, quin possit aliis vicibus aliis etiam confiteri qui habeant potestatem absolvendi.

5. Ad illud quod postea obicitur quod non potest scire cum esse dignum ut admittatur ad sacramentum eucharistiae nisi audita eius confessione, dicendum quod falsum est; potest enim scire per sententiam superioris qui cum in foro paenitentiali absolvit, cui etiam sententiae debet stare non minus quam suae.

6. Ad illud quod postea obicitur quod, si aliquis potest alteri confiteri quam proprio sacerdoti, datur per hoc occasio multis latendi, dicendum quod falsum est. Cum enim in foro paenitentiali cuilibet sit credendum et pro se et contra se, sacerdos debet credere eum confessum esse si se confessum fateatur, quia et si etiam sibi confiteretur posset cum decipere ut levibus confessis maiora taceret. Et praeterea, dato

con esto surgiese una cierta ocasión de mal, se consigue una ventaja que prevalece con mucho; en efecto, se evitan males mucho mayores, puesto que, como ya se dijo, se sale al paso de muchos peligros.

7. A la objeción de que al monje no le compete corregir ni, por lo mismo, absolver, hay que decir que, efectivamente, eso no puede hacerlo por autoridad propia, pero, supuesto que haya recibido la ordenación sacerdotal, puede ambas cosas por comisión de quien tiene autoridad. Demófilo, a quien escribía Dionisio, no era sacerdote ni diácono, como se ve por el contenido de la carta.

8. Cuando se objeta que si [los religiosos] pudieran oír confesiones [en la parroquia], podrían lo mismo en todas partes y que así llegarían a gobernar la Iglesia entera: hay que decir que en ninguna parte pueden hacerlo por propia autoridad; pueden, en cambio, oír confesiones dondequiera que les sea dada comisión. Y si la comisión de oír confesiones les fuese dada por quien preside en toda la Iglesia, podrían hacerlo en todas partes; de ello, sin embargo, no se seguiría que viniesen a gobernar la entera Iglesia, puesto que nunca absolverían con autoridad propia, sino con la que tienen por comisión. El papa se niega a ser llamado pontífice universal. Pero esto no depende de que él no tenga autoridad inmediata y plena en cualquier Iglesia, sino de que su presidencia no es como la del sacerdote que está al frente de ella, como propio y especial rector. De no ser así, desaparecerían todos los poderes de otros pontífices [obispos]: y a esto es a lo que se refiere el capítulo alegado.

**14.** [Respuesta a los argumentos de la tercera serie] Pretenden demostrar que los religiosos, ni siquiera con la autorización del obispo, pueden predicar ni oír confesiones. Son argumentos de fácil respuesta.

1. Se comienza alegando el principio «lo que uno da no lo tiene». En el orden de los bienes espirituales no existe tal principio. La comu-

quod ex hoc daretur aliqua occasio mali, tamen multum praeponderat quod per hoc vitantur multa alia maiora mala, sicut prius ostensum est quod per hoc multis periculis obviatur.

7. Ad illud quod postea obicitur quod ad monachum non pertinet corrigere et sic nec absolvere, dicendum quod verum est propria auctoritate, sed ex commissione auctoritatem habentis utrumque potest sibi competere si sacerdotali ordine fungatur; Demophilus tamen cui Dionysius scribebat non erat sacerdos nec etiam diaconus, ut ex his quae in eadem epistola dicuntur apparet.

8. Ad illud quod postea obicitur quod si possunt confessiones audire eadem ratione ubique possent, et sic essent universalis Ecclesiae gubernatores, dicendum quod nusquam possunt audire propria auctoritate, possunt tamen audire ubicumque eis commissum fuerit; et si committeretur eis quod ubique audirent ab eo qui toti Ecclesiae praeest, possent ubique audire, nec tamen essent universalis Ecclesiae gubernatores quia non absolverent auctoritate ordinaria sed commissa. Quod autem papa universalem pontificem se prohibet nominari, non hoc ideo est quia ipse non habeat auctoritatern immediatam et plenam in qualibet ecclesia, sed quia non praeficitur cuilibet particulari ecclesiae ut proprius et specialis illius ecclesiae rector: sic enim cessarent omnium aliorum pontificum potestates, et hoc capitulum inductum pro ratione inducit.

**14.** Ad ea autem quibus postmodum ostendere nituntur quod nec etiam auctoritate episcoporum possunt religiosi praedicare et confessiones audire, de facili patet responsio.

1. Quod enim primo obiciunt: «Quod dat aliquis iam non habet», patet esse falsum in spiritualibus quae communicantur non per translationem alicuius dominii,

nicación de estos bienes no se hace por traslado de dominio, como ocurre con los temporales, sino por vía de una cierta fluencia, a la manera como los efectos se derivan de su causa. Así, por ejemplo, quien comunica ciencia a otro, no por eso la pierde. De este género es la comunicación de poder; quien comunica poder a otro, no lo pierde. Así, el obispo que confiere al sacerdote poder para celebrar la eucaristía, dándolo, no lo pierde. Por lo cual Agustín, hablando de la comunicación de dones espirituales, dice[219]: *Toda cosa que, siendo dada, no merma, cuando es poseída y no dada, aún no es poseída como debe serlo.* De manera semejante, cuando el obispo da a un sacerdote la potestad de absolver a algunos, no pierde su poder: a no ser que alguien piense que la potestad del sacerdote en su parroquia sea semejante a la del soldado en su puesto: lo cual sería ponerse en ridículo, pues no son señores, sino ministros. La cosa es clara. *Así, pues, téngannos los hombres por ministros de Cristo* (1 Cor 4,1). *Los reyes de los pueblos dominan sobre ellos; entre vosotros no será así* (Lc 22,25-26).

2. Es falso que cuando el obispo encomienda a un sacerdote la cura pastoral de la parroquia, él se descargue de toda responsabilidad. Sigue correspondiéndole a él la cura de todo el pueblo residente en su diócesis. Efectivamente, las almas de todos los fieles le están encomendadas, como lo proclama el derecho[220]. Ya el Apóstol lo experimentaba cuando dijo: *Además de otras cosas, lo que sobre mí recae cada día, la preocupación por todas las Iglesias* (2 Cor 11,28). El peso, sin embargo, no se le hace insoportable, porque tiene colaboradores de orden inferior. Si bien encomendando la parroquia a un sacerdote, él se libera de peligro [cumple lo que a él le incumbe], no se sigue que esté privado de la potestad que tenía en la parroquia. Los ministros de Cristo han de ocuparse en la salvación de los fieles no sólo para evitar un peligro, sino principalmen-

sicut accidit in rebus corporalibus, sed magis per modum derivationis cuiusdam effectus a causa sua, sicut qui communicat alii scientiam non propter hoc scientiam amittit. Et ita est etiam in communicatione potestatis; qui enim dat alicui potestatem non amittit eam, sicut episcopus qui dat potestatem sacerdoti quod conficiat corpus Christi dando non amittit eam: unde de communicatione spiritualium rerum dicit Augustinus in primo libro De doctrina christiana: «Omnis res quae dando non deficit, dum habetur et non datur nondum habetur quomodo habenda est». Et similiter quando dat episcopus sacerdoti potestatem absolvendi aliquos homines non amittit illam potestatem; nisi forte aestimetur potestas quam sacerdos habet in sua parochia quasi potestas quam habet miles in villa sua, quod est ridiculum cum non sint domini sed ministri, secundum illud I Cor. IV: «Sic nos existimet homo etc.» et Luc. XXII: «Reges gentium dominantur eorum, non ita erit inter vos».

2. Ad illud quod postea obicitur quod episcopus quando committit curam parochiae sacerdoti ipse se exonerat, dicendum quod falsum est: quia adhuc pertinet ad eum habere curam totius plebis quae est in sua diocesi, quia totius plebis animae videntur sibi esse commissae, ut habetur X q. 1 cap. 'Quaecumque'; unde et Apostolus de se dicebat II Cor. XI: «Praeter illa quae extrinsecus sunt, instantia mea cotidiana sollicitudo omnium ecclesiarum». Non tamen onus fit ei importabile quia habet alios inferioris ordinis adiutores. Dato autem quod sit immunis a peticulo per hoc quod curam sacerdoti committit, non tamen sequitur quod per hoc reddatur immunis a potestate quam in parochia habebat; ministri enim Christi non solum possunt operari ad salutem

[219] S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* l.1 c.1 n.1: ML 34,19.
[220] *Decr.* p.2 causa 10 q.1 c.5 (Friedberg I 614).

te para producir fruto en el pueblo de Dios. Es lo que hacía Pablo que, para bien de los elegidos, añadía muchas obras de supererogación, que habría podido omitir sin peligro para su salvación.

3. Se dice que el sacerdote está bajo el obispo como el obispo bajo el arzobispo. Pero los casos son distintos. El arzobispo no tiene jurisdicción inmediata sobre los fieles pertenecientes a la diócesis del obispo sufragáneo suyo, a no ser que se requiera suplir negligencias del obispo o que el caso deba solventarse ante él. El obispo, en cambio, tiene jurisdicción inmediata sobre la parroquia del sacerdote, tanto que puede citar ante sí y excomulgar: cosa que no puede hacer el arzobispo en relación con los súbditos de los obispos, a no ser en los casos señalados. La razón es que la potestad del sacerdote, por su naturaleza y por derecho divino, está subordinada a la potestad del obispo. El poder del sacerdote está mezclado de imperfección, mientras que el del obispo es perfecto, como Dionisio demuestra. El obispo está subordinado al arzobispo sólo por derecho eclesiástico. Por consiguiente, el obispo está sometido al arzobispo en las cosas determinadas por la Iglesia; el sacerdote, en cambio, que por derecho divino está sometido al obispo, lo está en todo[221]. También el papa tiene jurisdicción inmediata sobre todos los cristianos, pues *la Iglesia de Roma está puesta al frente de las otras no por decisiones de sínodos, sino que tiene la primacía por la palabra de nuestro Señor y Salvador Jesucristo*[222].

4. Los párrocos son esposos de las Iglesias que les están encomendadas. El tema requiere clarificación. Propiamente hablando, el esposo

plebis ad vitandum periculum sibi imminens, sed etiam ad augendum meritum et magis fructificandum in populo Dei, sicut etiam Paulus multa supererogabat propter salutem electorum quae sine periculo salutis suae dimittete poterat.

3. Ad illud quod postea obicitur, scilicet quod sacerdos est sub episcopo sicut episcopus sub archiepiscopo, dicendum quod non est ominino simile. Constat enim quod archiepiscopus non habet immediatam iurisdictionem in illos qui sunt de dioecesi episcopi suffraganei sui, nisi propter negligentiam episcopi vel nisi causa ad eum deferretur; sed episcopus habet immediatam iurisdictionem in parochiam sacerdotis cum possit quemlibet coram se citare et excommunicare, quod archiepiscopus non potest in subditis episcoporum nisi ut dictum est. Cuius ratio est quia potestas sacerdotis naturaliter et ex iure divino subditur potestati episcopi, cum sit imperfecta respectu illius ut Dionysius probat, sed episcopus subditur archiepiscopo solum ex ordinatione Ecclesiae; et ideo in quibus Ecclesia statuit episcopum archiepiscopo subiectum in illis tantum subiectus est ei, sacerdos autem qui ex iure divino episcopo subditur in omnibus est ei subiectus, sicut et papa habet immediatam iurisdictionem in omnes christianos quia «romana ecclesia nullis synodis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtinuit», ut habetur in Decretis dist. XXI cap. 'Quamvis'.

4. Ad illud quod postea obicitur quod presbyteri parochiales sunt sponsi ecclesiarum sibi commissarum, dicendum quod sponsus Ecclesiae proprie loquendo Christus

---

[221] Algunas cosas que se aclaran en este lugar: *1)* el obispo está sometido al arzobispo sólo por derecho eclesiástico, y por tanto sólo en lo que la Iglesia establece; *2)* presbiterado y episcopado son de institución divina, y por institución divina se distinguen, porque establecen entre presbíteros y obispos una relación como la que existe entre cooperador y el agente a quien este *cooperador* presta servicio desde su posición de *súbdito;* 3) Santo Tomás parece no haber alcanzado todavía el concepto de cuerpo episcopal o de episcopado sobre el que recae la responsabilidad de la cura pastoral de toda la Iglesia.

[222] *Decr.* p.1 d.21 c.3 (Friedberg I 70).

de la Iglesia es Cristo, de quien está escrito: *El que tiene la esposa es el esposo* (Jn 3,29). Los demás de quienes se dice que son esposos, son ministros del esposo. Desde el exterior cooperan con él para la generación espiritual de hijos, de unos hijos que no engendran para sí, sino para Cristo. Estos ministros reciben el nombre de esposos en cuanto que hacen las veces del verdadero esposo. Por consiguiente, el papa, que hace las veces de Cristo en toda la Iglesia, es llamado esposo de la Iglesia universal; el obispo, de su diócesis; el párroco, de su parroquia. De aquí no se sigue que sean muchos los esposos de una sola Iglesia, puesto que el párroco, con su ministerio, es un cooperador de otro principal o del obispo; el obispo lo es del papa y el papa de Cristo. Por lo tanto, Cristo, papa, obispo, párroco son un solo esposo de la Iglesia. Por el hecho de que el papa o el obispo oigan las confesiones de un feligrés o encomienden a otro que las oiga, no se sigue que sean muchos los esposos de una sola Iglesia. Se seguiría, en cambio, si dos, pertenecientes a un mismo nivel, fuesen puestos al frente de una misma Iglesia: por ejemplo, dos obispos en una sola diócesis, o dos párrocos en una sola parroquia: que es lo prohibido por los cánones.

**15.** [Respuesta a los argumentos de la cuarta serie] Ahora hay que responder a los argumentos con que pretenden demostrar que los religiosos, ni con privilegio del Papa, pueden predicar ni oír confesiones.

1. Se toma como principio que la autoridad de la Sede Romana carece de poder para establecer o cambiar cosa alguna contra los estatutos de los santos padres. Esto es verdad en relación con aquello que los santos padres determinaron estar comprendido en el derecho divino, como los artículos de la fe que fueron precisados por concilios. Pero los estatutos con que los santos padres determinaron cosas de derecho positivo, quedaron sometidos a la decisión del papa, el cual puede cam-

est de quo dicitur: «Qui habet sponsam sponsus est», Ioh. III, ipse enim de Ecclesia suo nomini filios generat; alii autem qui sponsi dicuntur sunt ministri sponsi exterius cooperantes ad generationem spiritualium filiorum quos tamen non sibi sed Christo generant. Qui quidem ministri in tantum sponsi dicuntur in quantum vicem veri sponsi obtinent; et ideo papa qui obtinet vicem sponsi in tota Ecclesia universalis Ecclesiae sponsus dicitur, episcopus autem suae dioecesis, presbyter autem suae parochiae: unde et dioccesis sponsus papa est et episcopus parochiae. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures sponsi unius ecclesiae, quia sacerdos suo ministerio cooperatur episcopo tamquam principali, et similiter episcopi papae et papa ipsi Christo; unde Christus et papa et episcopus et sacerdos non computantur nisi unus sponsus ecclesiae. Unde patet quod ex hoc quod episcopus vel papa audit confessiones parochiani vel alii audiendas committit, non sequitur quod sint plures sponsi unius ecclesiae; sequeretur autem si duo praeficerentur eidem ecclesiae eodem gradu, sicut duo episcopi in una dioecesi et duo presbyteri curati in una parochia, quod canones prohibent.

**15.** Ad ea quibus probare nituntur quod nec ex privilegio papae religiosi praedicare nec confessiones audire possunt, nunc respondendum est.

1. Quod enim primo obicitur quod romanae Sedis auctoritas non potest aliquid condere vel mutare contra statuta sanctorum patrum, dicendum quod hoc verum est in illis quae statuta sanctorum patrum decreverunt esse de iure divino, sicut articuli fidei qui determinati sunt per concilia; sed illa quae sancti patres determinaverunt de iure positivo sunt relicta sub dispositione papae ut ea possit mutare vel dispensare secundum opportunitatem temporum vel negotiorum: sancti enim patres in conciliis congregati nihil statuere potuissent nisi auctoritate romani pontificis interveniente, sine qua nec

biarlos y dispensarlos, según aconsejen los tiempos o los asuntos. Una cosa, sin embargo, es de notar. Cuando el papa hace algo diferente de lo establecido por los santos padres, no actúa contra sus estatutos, porque se mantiene la intención de quienes los fijaron, aunque no se mantengan sus palabras, porque no es posible guardarlas en todos los tiempos y en todos los casos; y esto, de acuerdo con la intención que ellos tenían, que es la utilidad de la Iglesia. Es lo que ocurre en todo derecho positivo: lo anterior es derogado por estatutos posteriores. El hecho de que algunos religiosos, que no son obispos ni párrocos, prediquen u oigan confesiones no es contrario a los decretos de los padres, a no ser que lo hiciesen sin autorización del papa o del obispo: como resulta evidente por lo ya dicho.

2. La respuesta precedente contiene la solución a esta nueva dificultad. El Papa, por el hecho de dar a alguien licencia o privilegio de oír confesiones y de predicar no hace nada contrario a lo que quiere el Apóstol. En efecto, tales religiosos no predican a comunidades ajenas: como ya está dicho anteriormente. Ni tampoco es verdadero que el Papa no pueda hacer nada contrario a lo del Apóstol. Puede dispensar al casado por segunda vez, así como la pena impuesta por los Cánones de los apóstoles al presbítero culpable de fornicación. Del decreto alegado sólo se deduce que el Papa no puede anular la Escritura canónica de los apóstoles y profetas, que es el fundamento de la fe de la Iglesia.

3. Los privilegios de los príncipes han ser entendidos sin perjuicio de terceros. En esto se requiere precisar. Causar perjuicio significa que alguien es privado de algo que había sido introducido en favor de él o que estaba ordenado a utilidad suya. Ahora bien, la subordinación de alguien al párroco no está ordenada principalmente a utilidad de quienes presiden, sino a la de los súbditos. Por lo cual está escrito: *¡Ay de los pastores de Israel, que se apacientan a sí mismos! ¿No son los rebaños los que deben apacentar los pastores?* (Ez 34,2). Así, pues, al párroco no se

etiam concilium congregari potest. Nec tamen papa, quando aliquid aliter facit quam a sanctis patribus statutum sit, contra eorum statuta facit quia servatur intentio statuentium, etiam si non serventur verba statutorum, quae non possunt in omnibus casibus et in omnibus temporibus observari servata intentione statuentium quae est utilitas Ecclesiae; sicut et in omni iure positivo accidit, derogatur enim prioribus statutis per statuta sequentia. Nec tamen hoc quod aliqui religiosi qui non sunt episcopi vel presbyteri parochiales praedicant et confessiones audiunt est contra decreta patrum, nisi ex sua auctoritate hoc facerent sine auctoritate papae vel episcoporum, ut ex praedictis patet.

2. Et per hoc patet solutio ad id quod postea obicitur, quia papa ex hoc quod dat alicui licentiam vel privilegium audiendi confessiones et praedicandi non facit per hoc contra Apostolum, quia tales religiosi non praedicant plebibus alienis, ut supra dictum est. Nec tamen hoc est verum quod papa non possit aliquid facere contra Apostolum, dispensat enim cum bigamo et in poena quam Canones apostolorum statuerunt presbytero fornicanti. Ex decreto autem inducto non potest amplius haberi nisi quod papa non potest destruere canonicam Scripturam apostolorum et prophetarum quae est ecclesiasticae fidei fundamentum.

3. Ad illud quod postea obicitur quod privilegia principum sunt intelligenda sine praeiudicio alterius, dicendum quod praeiudicium dicitur fieri alicui quando subtrahitur ei aliquid quod in favorem eius introductum est vel quod ad utilitatem eius ordinatur; sed subiectio alicuius subditi ad rectorem ecclesiae non est ordinata principaliter ad utilitatem praesidentium sed ad utilitatem subiectorum, unde Ez. XXXIV dicitur: «Vae

le causa perjuicio alguno por eximir a alguien de su potestad: como el papa exime al abad de la potestad del obispo, sin perjuicio de éste y, análogamente, al obispo de la potestad del arzobispo. Si él mismo realiza, para con los súbditos, los ministerios conducentes a la salvación o si los encomienda a otros, no sólo no causa perjuicio al párroco, sino que le hace un gran favor, el cual recibe aceptación máxima por parte de todos los párrocos que buscan no lo suyo, sino lo que agrada a Jesucristo. En relación con las palabras *¿es que tiene celos por mí?* (Núm 11,29), dice la Glosa[223] inspirándose en Gregorio: *La mente santa de los pastores, por el hecho de buscar no la propia gloria, sino la del autor, desea recibir de todos ayuda para lo que ha de hacer; el predicador fiel ansía que, si fuese posible, los labios de todos hagan resonar la verdad que él solo no se basta para proclamar.*

4. Se dice que cuando el príncipe da libertad de otorgar testamento, la libertad presupuesta es la ordinaria y legítima. De manera semejante, cuando el Papa concede a alguien comisión de predicar y de oír confesiones, le concede que pueda hacerlo legítimamente. En virtud de la concesión no puede predicar lo que no está bien. Pero, desde el momento que él [el Papa] dio libertad de predicar, no se requiere que, para legitimar la predicación, haya que recibir la potestad de otro, porque, en ese caso, de nada le serviría la potestad recibida del Papa. Como en el caso del emperador: si uno recibió de él licencia para otorgar testamento, no se requiere que pida otra nueva licencia. Basta que cumpla lo establecido en cuanto al modo de testar. Así también, el predicador a quien fue concedida por el Papa licencia de predicar, debe predicar como es debido, o sea, que a pobres y a ricos les predique acomodándose a su respectiva condición y que cumpla lo que acerca del tema enseña Gregorio[224].

pastoribus Israel qui pascebant semetipsos; nonne greges pascuntur a pastoribus?». Et ideo nullum praeiudicium fit rectori ecclesiae quando subditus eius a sua potestate eximitur, sicut papa eximit abbatem a potestate episcopi sine eius praeiudicio et similiter episcopum a potestate archiepiscopi. Si autem ipsemet operetur in subditis quae pertinent ad salutem vel aliis hoc ipsum committit, non solum non facit ei praeiudicium sed praestat ei magnum beneficium, quod maxime acceptatur a cunctis rectoribus qui non quaerunt quae sua sunt sed quae Iesu Christi; unde Num. XI, super illud 'Quid, inquit, aemularis pro me?', glosa Gregorii: «Pia mens pastorum quia non propriam gloriam sed auctoris quaerit, ab omnibus vult iuvari in eo quod facit; fidelis enim praedicator, si fieri valeat, optat ut veritatem quam loqui solus non sufficit ora cunctorum sonent».

4. Ad illud quod postea obicitur quod princeps quando committit alicui liberam testamenti factionem intelligitur commisisse tantum consuetam et legitimam, dicendum quod similiter quando papa committit alicui quod praedicet vel confessiones audiat committit ei ut legitime hoc faciat; unde per hanc commissionem non potest praedicare aliqua quae non decent. Sed ex quo ab eo data est libera potestas praedicandi non requiritur ad hoc quod sit legitima eius praedicatio quod ab alio potestatem accipiat, quia sic inutilis esset ei potestas a papa accepta; sicut etiam ille qui habet licentiam ab imperatore quod testamentum condat, non oportet quod ab alio ulterius licentiam petat sed quod observet ea quae pertinent ad debitum modum testandi. Similiter et praedicator cui datur licentia a papa praedicandi debet debito modo praedicare, ut scilicet alia praedicet pauperibus alia divitibus et observet huiusmodi quae Gregorius in Pastorali docet.

---

[223] *Glossa margin.* Se inspira en GREGORIO, *Moralia* XXII c.23 n.54: ML 76,247C.

[224] S. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis* p.3: ML 77,49Css.

5. Se objeta que el monje al ser ordenado [sacerdote] no recibe el poder de ejercer el ministerio hasta que le sea encomendada la cura pastoral de alguna comunidad. Hay que tener en cuenta que la potestad del orden sacerdotal se ordena a dos cosas: ante todo y de manera principal, a consagrar el cuerpo verdadero de Cristo, y esta potestad puede ser ejercitada inmediatamente después de recibida, a no ser que haya habido algún 'defecto' en el proceso de ordenación o en la persona del ordenado. En segundo lugar, dice relación al cuerpo místico por razón de las 'llaves' que le son encomendadas. No recibe el ejercicio de este poder hasta que le sea encomendada la cura pastoral, o hasta que tenga la autorización de alguien a quien incumbe la cura pastoral. No por eso la comunicación del poder sacerdotal queda frustrada, porque siempre puede ser ejercitado en relación con aquello para lo cual es conferido principalmente. Ahora bien, el ministerio de la predicación no se ordena a otra cosa que a predicar. Por consiguiente, dado el privilegio del príncipe no puede quedar anulado, como el derecho proclama, y por el solo hecho de que el Papa conceda a alguien el ministerio de predicar, ese «alguien», quienquiera que sea, puede ejercitar su ministerio. Cuando el Papa da a un religioso la licencia de predicar, el Papa no le encomienda un ministerio, sino, más bien, el ejercicio del ministerio, porque tales religiosos no predican en virtud de su propia potestad, sino ejercitando la que les fue comisionada. Como ha sido dicho ya.

6. Quedó dicho también que Dionisio, en el lugar citado, habla de los monjes laicos, que no son ni obispos, ni presbíteros, ni diáconos. Aunque fuera entendido de manera universal, cuando un papa envía monjes a predicar no desarticula la jerarquía eclesiástica, porque, según se dijo ya, quedando a salvo la jerarquía de la Iglesia, alguien de orden inferior puede ejercer el ministerio del superior. Permaneciendo igual que antes. Es lo que se cumple en la jerarquía celeste. Además, puede ser promovido al orden superior: lo cual no ocurre en la celeste. Por lo cual, Inocencio III, antes del concilio general [concilio IV de Letrán],

5. Ad illud quod postea obicitur quod monachus cum ordinatur non accipit executionem officii nisi cum cura plebis sibi committitur, dicendum quod potestas sacerdotalis ordinis ad duo ordinatur: primo et principaliter ad corpus Christi verum consecrandum, et huiusmodi potestatis executionem statim cum ordinatur accipit nisi sit defectus in ordinatione vel ordinato; secundario ordinatur ad corpus Christi mysticum per claves Ecclesiae quae sibi committuntur, et huius potestatis executionem non recipit nisi cura sibi committatur vel nisi auctoritate alterius habentis curam hoc agat. Nec tamen potestas sacerdotalis frustra datur ei, quia habet executionem in hoc ad quod potestas sacerdotii principaliter ordinatur; sed officium praedicationis non ordinatur ad aliud quam ad praedicandum, unde cum privilegium principis non debeat alicui esse inutile, ut iura dicunt, ex hoc ipso quod papa committit alicui officium praedicandi ille habet executionem officii, quicumque sit. Et tamen quando papa dat privilegium alicui religioso quod possit praedicare, papa non committit ei officium sed magis officii executionem, quia religiosi tales non praedicant quasi utentes sua potestate sed aliena sibi commissa, sicut dictum est.

6. Ad aliud dicendum quod, sicut supra dictum est in prima quaestione de doctrina, Dionysius ibi loquitur de monachis laicis qui non sunt episcopi vel presbyteri vel diaconi. Si tamen de omnibus intelligeretur, non destruit ecclesiasticam ierarchiam papa mittens monachos ad praedicandum quia, ut supra dictum est, in ecclesiastica ierarchia ille qui est inferioris ordinis potest superioris officium exercere, etiam in suo ordine manens, sicut etiam et in caelesti; et ulterius potest ad superiorem ordinem

envió algunos monjes de la Orden Cisterciense a predicar en la región de Toulouse.

**16.** [Respuesta general contra los argumentos de la quinta serie] Queda la última objeción. Se dice que los religiosos no pueden pedir licencia de predicar, porque esto procede de ambición. Eso es pura falsedad. El ministerio de predicar puede ser laudablemente apetecido por caridad, a ejemplo de Isaías, el cual se ofreció espontáneamente, diciendo: *Aquí estoy, envíame* (Is 6,8); puede también ser laudablemente rehuido por humildad, según el ejemplo de Jeremías, que dijo: *¡Ah! ¡Ah! ¡Ah, Señor Dios! Mira que no sé hablar, porque soy un niño* (Jer 1,6). Esto es evidente por la Glosa de Gregorio y por lo decidido en derecho[225].

Los ministerios eclesiásticos llevan anejas dos cosas, a saber: el trabajo y la dignidad o el honor; por razón del honor son laudablemente rehusadas y por razón del trabajo, laudablemente apetecidas. *Quien desea el episcopado, desea una buena obra* (1 Tim 3,1). Agustín *quiso exponer en qué consista el episcopado —o sea, en cuanto puede ser deseado— puesto que el nombre significa trabajo, no honor.* Acerca de esto habla el derecho y también la Glosa relativa al pasaje citado[226]. Por consiguiente, si el trabajo es separado de la dignidad, puede ser apetecido, sin peligro alguno de ambición. No hay, por tanto, ambición en que un religioso pida al párroco o al obispo licencia de predicar. Por el contrario, esto es un signo de amor a Dios y al prójimo.

promoveri, quod non est in caelesti. Unde et Innocentius III ante concilium generale quosdam Cisterciensis ordinis misit ad praedicandum in partibus Tolosanis.

**16.** Ad illud quod ultimo obicitur quod religiosi non possunt petere licentiam praedicandi quia hoc est ambitionis, dicendum quod falsum est: quia praedicationis officium et laudabiliter appeti potest ex caritate, exemplo Isaiae qui se ad hoc sponte obtulit, Is. VI: «Ecce ego, mitte me», et laudabiliter potest vitari ex humilitate exemplo Ieremiae qui dixit: «Ha ha ha, Domine Deus, nescio loqui quia puer ego sum», Ier. I, ut patet per glosam Gregorii ibidem; et similis sententia habetur VIII q. 1 cap. 'In scriptis'.

Sciendum etiam quod ecclesiastica officia duo habent adiuncta, scilicet opus et dignitatem vel honorem, et ratione honoris laudabiliter recusantur et ratione operis laudabiliter possunt quaeri: I Tim. III: «Qui episcopatum desiderat bonum opus desiderat»; unde Augustinus «exponere voluit quid sit episcopatus —secundum scilicet quod desiderari potest—, quia nomen est operis non honoris», ut habetur VIII q. 1 cap. 'Qui episcopatum' , et hoc idem habetur in Glosa super eodem verbo. Et ideo si opus separatur a dignitate, laudabiliter et sine aliquo ambitionis periculo potest desiderari; et ideo non est ambitionis si religiosus petat a sacerdote vel episcopo licentiam praedicandi, sed est signum dilectionis Dei et proximi.

---

[225] Glosa de Gregorio es la *Glossa marginalis* que fue citada al final de la respuesta al tercer argumento de la serie precedente (véase nota 223). Como comprobante del derecho vigente, Santo Tomás remite a *Decr.* p.2 causa 8 q.1 c.9 (Friedberg I 592).

[226] Para el derecho, Santo Tomás remite a *Decr.* p.2 causa 8 q.1 c.11 (Friedberg I 593), y en relación con San Agustín a *De civ. Dei* XIX c.19: ML 41,647. La Glosa es *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,343B.

## Capítulo 5

## Los religiosos, ¿están obligados al trabajo manual?

**1.** Careciendo de razones adecuadas para apartar a los religiosos de su fructuoso trabajo en medio del pueblo, quieren impedirlo de manera indirecta y tratan de someterlos a la obligación de trabajar manualmente, para hacer que, al menos por este motivo, se vean en la necesidad de abandonar el estudio, que los hace idóneos para los ministerios de que se viene hablando. Con esto, los susodichos hombres perversos muestran ser enemigos de la ciudad santa. Acerca de las palabras *Ven y reunámonos en alguna de las aldeas del campo* (Neh 6,2), dice la Glosa[227]: *Los enemigos de la ciudad santa querían arrastrar a Nehemías a que descendiese hacia algún lugar del campo para concertar con él una alianza de paz. De manera semejante, los herejes y falsos católicos quieren establecer un acuerdo de paz, no para subir ellos hasta el baluarte de la fe y de la actividad católica; antes bien, para conseguir que aquellos a quienes contemplan morando en la cima de las virtudes, se vean obligados a obras sin importancia y no rebasen los conocimientos mínimos.*

[Argumentos de impugnación] Para hacer ver que los religiosos están obligados al trabajo manual alegan multitud de razones.

1. Lo primero es el pasaje *Poned empeño en el trabajo como os tenemos mandado* (1 Tes 4,11). Ahora bien, el cumplimiento de los preceptos urge sobre todo a los religiosos. Luego los religiosos deben trabajar manualmente.

2. Se dice también *el que no quiera trabajar que no coma* (2 Tes 3,10). La Glosa[228] da la siguiente explicación: *Hay quienes dicen que este mandato se refiere a obras espirituales, no a las de orden corporal como*

## Capitulum quintum

## Utrum religiosus teneatur propriis manibus laborare

**1.** Quia vero per rationes sufficientes religiosos a fructu animarum arcere non possunt, indirecte eos impedire nituntur imponentes eis necessitatem manibus operandi ut et sic saltem retrahantur a studio quo ad praedicta redduntur idonei. In quo hostes civitatis sanctae praefati malignantes ostenduntur; unde Nehem. VI, super illud «veni, percutiamus foedus etc.», dicit Glosa: «Hostes civitatis sanctae suadebant Nehemiae ad campestria descendere et foedus pacis secum inire; sic et haeretici et falsi catholici cum veris catholicis pacis consortium habere volunt non ut ipsi ad arcem catholicae fidei et operationis ascendant, sed <ut> eos potius quos in culmine virtutum commorantes aspiciunt ad infima opera vel prava dogmata cogant».

Quod autem religiosi manibus operari teneantur multipliciter nituntur ostendere.

1. Primo, per hoc quod dicitur I Thess. IV: «Operemini manibus vestris sicut praecepimus vobis»; sed ad praecepta servanda tenentur maxime religiosi: ergo debent manibus laborare.

2. Item, II Thess. III: «si quis non vult operari non manducet», Glosa: «Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc praecepisse non de opere corporali in quo vel agricolae vel opifices laborant»; et infra «sed superfluo conantur et sibi et ceteris

[227] *Glossa margin.*

[228] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,324D-325A tomada de S. Agustín, *De opere monach.* c.1 n.2 y c.2 n.3: ML 40,549-550.

*son las realizadas por artesanos y agricultores.* Y un poco más adelante añade: *Se esfuerzan inútilmente en amontonar tinieblas sobre ellos mismos y sobre los demás, para que aquello que la caridad recomienda como provechoso no sólo no puedan realizarlo, sino, además, ni siquiera entenderlo.* Todavía un poco después: *Quiere que los siervos de Dios trabajen para tener de qué vivir.* Ahora bien, al servicio de Dios están consagrados sobre todo los religiosos. Por consiguiente, los religiosos, en virtud del mandato del Apóstol, están obligados a trabajos manuales.

3. Alegan también el pasaje siguiente: *Trabaje* —la Glosa añade «cada uno»— *con sus manos y así tenga bienes con que pueda socorrer al que sufre necesidad* (Ef 4,28). A ello añaden la referencia a la Glosa[229], que añade «y no sólo para vivir». Por consiguiente, los religiosos, los cuales no tienen otro medio de socorrer al que sufre necesidad, deben trabajar manualmente.

4. Acerca del pasaje *vended lo que poseéis* (Lc 12,33), dice la Glosa[230]: *Además de dar vuestros alimentos a los pobres, vended también vuestras posesiones, de modo que, despreciándolo todo por amor al Señor, trabajéis después con vuestras manos para tener medios de vida y poder hacer limosnas.* Por consiguiente, los religiosos que lo dejaron, deben vivir y hacer limosna ocupándose en el trabajo manual.

5. Los religiosos, por profesar estado de perfección, son los más obligados a imitar la vida de los apóstoles. Ahora bien, los apóstoles trabajaban manualmente. Se lee, en efecto: *Nos fatigamos trabajando con nuestras manos* (1 Cor 4,12); y esto otro: *Lo necesario para mí y para quienes están conmigo me lo proporcionaron estas manos* (Hch 20,34). Y señalaban esto para ser imitados, diciendo: *No comimos de balde el pan de nadie, sino que, con afán y fatiga, trabajamos día y noche para ofreceros en nuestra propia persona un modelo que imitar* (2 Tes 3,8-9). Por consiguiente, los religiosos deben imitar a los apóstoles en el trabajo manual.

caliginem obducere, ut quod utiliter caritas monet non solum facere nolint sed nec etiam intelligere»; et infra: «Vult servos Dei corporaliter operari unde vivant». Sed ad servitutem Dei religiosi specialiter deputantur; ergo debent manibus operari secundum Apostoli praeceptum.

3. Item, inducunt hoc quod habetur Eph. IV: «Laboret —Glosa 'unusquisque'— operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti», Glosa «non tantum unde vivat»; ergo religiosi qui non habent aliunde unde tribuant necessitatem patienti debent manibus operari.

4. Item, Luc. XII super illud «vendite quae possidetis», dicit Glosa: «Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras ut, omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum operemini unde vivatis vel eleemosynam faciatis»; ergo religiosi qui omnia sua reliquerunt debent de labore manuum suarum vivere et eleemosynas facere.

5. Item, religiosi maxime tenentur apostolorum vitam imitari quia statum perfectionis profitentur; sed apostoli manibus propriis laborabant, I Cor. IV: «Laboramus operantes manibus nostris», et Act. XX: «Ad ea quae mihi opus erant ministraverunt manus istae»; et in hoc se imitabiles aliis ostendebant, II Thess. III: «Neque gratis panem manducavimus ab aliquo sed in labore et fatigatione nocte et die operantes, ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos»: ergo religiosi debent in labore manuum apostolos imitari.

[229] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,207B.
[230] *Glossa margin.*

6. Los religiosos están más obligados que los clérigos seculares a ocuparse en obras humildes. Ahora bien, los clérigos seculares están obligados al trabajo manual, porque deben cumplir un precepto que les afecta[231]: *El clérigo procúrese alimento y vestido ejerciendo alguna sencilla forma de arte o mediante la agricultura, a condición, sin embargo, de que su ministerio no sufra quebranto.* Y poco después añade: *El clérigo, instruido por la palabra de Dios, búsquese alimento con algún trabajo.* Y aún: *Todos los clérigos, todavía con fuerzas para trabajar, aprendan algún sencillo arte u oficio.* Así, pues, los religiosos están obligados al trabajo manual por razón más fuerte.

7. En relación con las palabras *lo necesario para mí y para quienes están conmigo lo proporcionaron estas manos* (Hch 20,34), dice la Glosa interlinear: *Da a los obispos ejemplo y una señal para que se distingan de los lobos.* Por lo cual, con mucha mayor razón, deben ejercitarse en trabajo de manos los religiosos, los cuales, predicando, ejercen ministerio de obispos.

8. Jerónimo dice[232] al monje Rústico: *Los monasterios de Egipto tienen una costumbre, que es la de no recibir a nadie que no se ocupe en la labor; y esto no tanto con el fin de conseguir los necesarios medios de vida, cuanto para la salvación del alma, evitando que la mente se entretenga con pensamientos peligrosos.* Por consiguiente, es necesario que los religiosos, para salvación de sus almas, se ocupen en trabajos manuales.

9. Los religiosos deben tender incesantemente al progreso espiritual, de acuerdo con lo de *apeteced los carismas mejores* (1 Cor 12,31). Ahora bien, como dice Agustín[233], *los religiosos que no trabajan manualmente, no tienen la menor duda de que quienes trabajan deben ser antepuestos a ellos mismos.* En relación con las palabras *hay más dicha en dar que en recibir* (Hch 20,35), dice la Glosa[234]: *La gloria más grande es atribuida [por el Apóstol] a quienes, abandonadas todas las cosas, se ocupan en*

6. Item, religiosi magis tenentur ad opera humilia quam saeculares clerici. Sed saeculares clerici tenentur manibus laborare, unde dicitur in Decretis dist. XCI: «Clericus sibi victum et vestitum artificiolo vel agricultura absque sui officii dumtaxat detrimento praeparet»; item in sequenti capitulo: «Clericus quilibet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat»; item: «Omnes clerici qui ad laborandum sunt validi artificiola et opera discant»: ergo multo fortius religiosi tenentur manibus operari.

7. Item, Act. XX: «Ad ea quae mihi opus erant et his qui mecum sunt ministraverunt manus istae», Glosa interlinearis: «Exemplum operandi dat episcopis et signum quo discernantur a lupis»; ergo et multo magis illi qui episcoporum officium exercent praedicando debent manibus laborare.

8. Item, Ieronymus dicit ad Rusticum monachum: «Aegyptiorum monasteria hunc morem tenent ut nullum absque opere ac labore suscipiant, non tam propter victus necessaria quam propter animam salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus»; ergo requiritur ad salutem animarum in religiosis quod manibus operentur.

9. Item, religiosi semper debent ad profectum spiritualem conari secundum illud I Cor. XII: «Aemulamini charismata meliora». Sed sicut dicit Augustinus in libro De operibus monachorum: «Religiosi qui non operantur manibus illos qui operantur sibi anteponendos esse non dubitent»; et Act. XX super illud «beatius est magis dare quam

[231] *Decr.* p.1 d.91 c.3 y 4 (Friedberg I 316).
[232] *Epist.* 125 n.11: ML 22,1079.
[233] *De opere monachorum* c.30 n.38: ML 40,577.
[234] *Glossa margin.*

*trabajos manuales para poder prestar ayuda a quienes sufren necesidad.* Por consiguiente, todos los religiosos deben tender a ocuparse en trabajos manuales.

10. Agustín, en el libro ya citado[235], llama contumaces a los religiosos que no trabajan, añadiendo a las palabras ya citadas estas otras: *¿Quién soporta que hombres contumaces, que se oponen a las más santas orientaciones del Apóstol, sean no ya tolerados como más débiles, sino proclamados como más santos?* Ahora bien, la contumacia es pecado mortal, porque, de lo contrario, nadie sería excomulgado por razón de ella. Luego los religiosos no pueden, sin peligro para sus almas, abandonar el trabajo manual.

11. Si los religiosos se eximen del trabajo manual, el fundamento supremo sería el estar consagrados a la salmodia, a la oración, a la predicación, a la lectura. Pero estas cosas no eximen. Luego, en todo caso, están obligados a trabajar [manualmente]. Esto se demuestra por lo que dice Agustín[236]: *Quisiera saber qué hacen quienes no quieren ocuparse en trabajos corporales; ellos dicen que se dedican a la oración, a la salmodia, a la lectura, a la palabra de Dios.* Desechando cada una de estas formas de respuesta, dice, refiriéndose en primer lugar a la oración: *Más prontamente es oída una sola oración hecha por obediencia que las diez mil de quien no se somete,* insinuando que son insubordinados e indignos de ser oídos quienes no se ocupan en el trabajo manual. Después añade sobre quienes dicen dedicarse a la alabanza divina: *Quienes se ocupan en trabajos manuales también pueden fácilmente entonar cánticos divinos.* Y continúa: *¿Qué impide al siervo de Dios que está trabajando con sus manos meditar en la ley del Señor y glorificar con salmos el nombre del Señor altísimo?* En tercer lugar, añade a propósito de la lectura: *Quienes*

accipere» dicit Glosa: «Illos maxime glorificat qui cunctis quae possident semel renuntiantes nihilominus laborant manibus operando ut habeant unde tribuant necessitatem patienti»: ergo omnes religiosi ad hoc debent tendere ut manibus operentur.

10. Item, Augustinus in eodem libro religiosos non operantes contumaces nominat subdens praemissis verbis: «Ceterum quis ferat homines contumaces saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerati sed sicut sanctiores etiam praedicari?»; sed contumacia est peccatum mortale, alias pro contumacia nullus excommunicaretur: ergo sine periculo peccati mortalis religiosi non possunt dimittere quin manibus operentur.

11. Item, si religiosi excusantur a labore manuum maxime videntur excusari per hoc quod vacant psalmis, orationibus, praedicationibus et lectioni; sed propter ista non excusantur: ergo omnino laborare tenentur. Media probatur per hoc quod dicit Augustinus in libro De operibus monachorum: «Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent scire desidero: orationibus, inquiunt, et psalmis et lectionibus et verbo Dei». Et singula istorum removens dicit primo de oratione: «Citius exauditur una obedientiae oratio quam decem milia contemptoris», innuens illos esse contemptores et indignos exaudiri qui manibus non operantur. Secundo quantum ad vacantes divinis canticis subiungit: «Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt»; et infra: «Quid ergo impedit servum Dei manibus operantem in lege Domini meditari et psallere nomini Domini altissimi?». Tertio subiungit de lectione: «Qui

[235] C.30 n.38: ML 40,577-578.

[236] Son recogidas aquí unas cuantas expresiones de San Agustín que los impugnadores lanzaban contra Santo Tomás. Se encuentran todas en el libro *De opere monachorum,* c.17-18 n.20-21: ML 40,564-565.

*dicen estar dedicados a la lectura, ¿no encuentran allí lo mandado por el Apóstol? ¿Qué clase de perversidad es ésta: no obedecer a lo que uno lee cuando dice que quiere dedicarse a ello?* En cuarto lugar, y refiriéndose a la predicación, añade: *Tal vez sea necesario encomendar a alguien un sermón y esté impedido para el trabajo manual. Pero, en el monasterio, ¿pueden todos hacer esto? Y supuesto que no todos pueden, ¿por qué, con esta disculpa, todos dicen que quieren quedar libres? Aunque todos pudieran, deberían hacerlo por turno, no sólo para que los demás se ocupasen en las obras necesarias, sino también porque es suficiente que uno hable para muchos que escuchan.*

**2.** [Encuadramiento de la cuestión] También aquí ocurre que quienes abandonan la vía media de la verdad, queriendo evitar un error, caen en el contrario. Antiguamente algunos monjes cometieron el error de enseñar[237] que los religiosos no pueden dedicarse a trabajos manuales sin detrimento de la perfección, porque quien hace trabajo manual, no deposita en Dios toda su solicitud, y, por consiguiente, no cumple el mandato evangélico que dice: *No os afanéis en vuestro espíritu sobre qué comeréis, ni en vuestro cuerpo sobre qué vestiréis* (Mt 6,25). Por este motivo se veían obligados a negar que el Apóstol hubiese trabajado manualmente. Llegan al extremo de decir que las palabras *el que no quiera trabajar que no coma* (2 Tes 3,10), han de ser entendidas del trabajo espiritual, y no del corporal para establecer concordancia entre el mandato evangélico y el del Apóstol.

Este error, por ser contrario a la Sagrada Escritura, Agustín lo rechaza en el libro *De opere monachorum,* el cual, como consta por el libro *Retractationes,* fue escrito precisamente contra aquellos monjes[238]. Esto da ocasión a que hombres perversos caigan en el error contrario, diciendo que los religiosos, si no se ocupan en trabajos manuales, se encuentran

autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod praecepit Apostolus? Quae est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare?». Quarto subiungit de praedicatione: «Si autem alicui sermo erogandus est et ita occupat ut manibus operari non vacet, numquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam si omnes possent vicissitudine facere deberent, non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur».

**2.** Sciendum vero est quod in ista etiam quaestione, veritatis viam relinquentes dum ab uno errore recedunt in contrarium dilabuntur. Fuit enim quorundam monachorum error antiquitus qui dicebant religiosos manibus operari sine perfectionis suae detrimento non posse, quia qui manibus operatur non totam sollicitudinem suam in Deum iactat et ita non implet illud evangelicum: «Nolite solliciti esse animaae vestrae quid manducetis et corpori vestro quid induamini», Matth. VI. Unde et cogebantur negare Apostolum manibus operasse, et dicere hoc quod Apostolus dicit II Thess. III: «Qui non vult operari non manducet», de opere spirituali intelligendum fore non de opere corporali, ne praeceptum Apostoli praecepto evangelii contrarium inveniatur.

Horum ergo errorem utpote sacrae Scripturae manifeste contrarium Augustinus reprobat in libro De operibus monachorum, quia contra tales hunc librum scripsit ut patet in libro Retractationum. Ex quo quidam perversi sensus homines contraria erroris occasionem assumunt ut dicant religiosos in statu damnationis esse qui manibus non

[237] Cf. S. AGUSTÍN, *De opere monach.* c.1 n.2: ML 40,549.
[238] *Retract.* II c.21: ML 32,638.

en estado de condenación. Así dan muestra de ser amigos del Faraón y de identificarse con él. Es cosa que se ve claramente en la Glosa, la cual acerca de las palabras *¿por qué vosotros, Moisés y Aarón, andáis inquietando al pueblo?* (Éx 5,4) dice lo siguiente[239]: *Si también hoy Moisés y Aarón, esto es, la palabra profética y la sacerdotal, estimulan los espíritus al servicio de Dios, a salir de lo secular, a la renuncia de todas las posesiones, a vivir consagrados a la meditación de la ley y de la palabra de Dios, enseguida escucharán a los amigos del Faraón que claman a una: Ved cómo son seducidos los hombres, cómo son pervertidos los adolescentes para que no trabajen ni sirvan en la milicia, ni hagan cosa alguna de provecho. Dejadas las redes, que son del todo necesarias, sólo cabe esperar tonterías y vagancia. ¿Qué es servir a Dios? No quieren trabajar y buscan las ocasiones de no hacer nada. Éstas eran entonces las palabras del Faraón. Éstas son las que ahora dicen sus amigos.*

3. [Exposición de la doctrina[240]] Para defender a los siervos de Dios de la agresión de ésos[241], mostraremos que no todos los religiosos, a no ser en algún caso, tienen obligación de trabajo manual. Y no trabajando, no por eso dejan de encontrarse en estado de salvación.

Cabe alegar, en primer término, la Glosa[242] acerca de las palabras *fijaos en las aves del cielo* (Mt 6,26), la cual dice: *Los santos son comparados, con razón, a las aves del cielo, porque buscan el cielo y algunos*

laborant; in hoc Pharaoni amicos et unanimes se ostendentes, ut patet per Glosam Exodi V, super illud: «quare Moyses et Aaron sollicitatis populum etc.», Glosa: «Hodie quoque si Moyses et Aaron, id est propheticus et sacerdotalis sermo, animam sollicitet ad servitium Dei exire de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei, continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes: Videte quomodo seducuntur homines et pervertuntur adolescentes ne laborent, ne militent, ne agant aliquid quod prosit; relictis rebus necessariis ineptias sectantur et otium. Quid est servire Deo? Laborare nolunt et otii occasiones quaerunt. Haec erant tunc verba Pharaonis, haec et nunc amici eius loquuntur».

3. Ut ergo ab istorum infestatione servos Dei defendamus, ostendamus non omnes religiosos, nisi forte in casu, ad manibus laborandum non tantum non teneri, sed etiam manibus non laborantes in statu salutis esse.

Primo, per glosam quae habetur Matth. VI super illud «respicite volatilia caeli», Glosa: «Sancti merito avibus comparantur quia caelum petunt, et quidam ita remoti

---

[239] *Glossa margin.* Tomada de Orígenes, *Super Exod.* hom. 3: MG 12,315A-B en la versión de Rufino.

[240] Sobre la doctrina del número 3 puede verse: *Quodl.* 7 a.17-18; *Cont. Gent.* 3 c.135; *Summa* q.187 a.3.

[241] Como se puede ver, el lenguaje de Santo Tomás es de una dureza extrema, la cual, por otra parte, era totalmente ajena a su habitual modo de expresarse. Los adversarios son 'ésos'. Y ésos son agresores, amigos del Faraón que llegan hasta identificarse con él, empleando sus mismas palabras. Son hombres perversos. Y podrían ser añadidas otras muchas pinceladas acerca de su configuración. ¿Quiénes son señalados con este duro lenguaje? La respuesta es clara. Santo Tomás está hablando sobre los promotores de la polémica, en la cual se ve envuelto. Todo el mundo sabe que esos promotores eran maestros seculares de la universidad de París. Para la Orden Dominicana y para Santo Tomás, que era su principal representante universitario, aquello se presentaba con todas las características de un combate a muerte. La batalla fue larga y dura. Al final del recorrido, los iniciadores tuvieron que saborear una amarga derrota.

[242] *Glossa margin.*

*viven tan alejados de lo mundano que, estando aún en la tierra, nada hacen, en nada trabajan, sino que, dedicados solamente a la contemplación, viven ya en el cielo. De ellos se dice: ¿Quiénes son éstos que vuelan como las nubes?*[243].

Gregorio, por su parte, dice[244]: *La vida contemplativa consiste en mantener durante toda la vida el amor a Dios y al prójimo, evitar la actividad exterior, tener todas las aspiraciones centradas en el Creador, de modo que ya no se encuentre gusto en hacer cosa alguna, sino que, transcendiendo toda solicitud, el espíritu se encienda en el ansia de contemplar el rostro de su Creador.* Por consiguiente, los perfectos contemplativos se desligan de toda actividad exterior.

En relación con las palabras *Señor, ¿no te importa que mi hermana me dejó sola en el servicio?* (Lc 10,40), dice la Glosa[245]: *Habla en persona de quienes, desconociendo aún la divina contemplación, piensan que sólo es grato a Dios lo que ellos aprendieron, o sea, las obras de amor al prójimo. Por lo cual quieren que todos los que se consagran a Cristo estén ocupados en esto.* Ahora bien, quienes dicen que los religiosos están obligados a trabajo manual, lo dicen precisamente por esto, o sea, para que puedan socorrer con limosnas a los necesitados, de acuerdo con el mandato *trabaje con sus manos para disponer de bienes con que ayudar a quien vive en necesidad* (Ef 4,28). Por consiguiente, quienes pretenden que todos los religiosos se ocupen en trabajos manuales, están hablando por boca de Marta, la cual se quejaba de la quietud de María, cuyo ocio fue justificado por el Señor.

Esto mismo lo demuestra un ejemplo. Refiere Gregorio[246] que San Benito permaneció tres años en una cueva, sin ocuparse en trabajo de manos, con que procurarse alimento, porque estaba lejos de todo trato con personas, hasta el punto que de él sólo sabía el monje Romano, que

sunt a mundo ut iam in terris nil agant nil laborent, sed sola contemplatione iam in caelo degunt, de quibus dicitur: Qui sunt hi qui ut nubes volant?».

Item, Gregorius super Ezechielem in secunda homelia secunda partis: «Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota vita retinere, ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nil iam agere libeat sed calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui creatoris animus inardescat»; ergo perfecti contemplativi ab omni actione exteriori se retrahunt.

Item, Luc. X super illud «Domine non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare» dicit Glosa: «Ex illorum persona loquitur qui, adhuc divinae contemplationis ignari, solum quod didicerunt fraternae dilectionis opus Deo placitum dicunt; ideoque cunctos qui Christi devoti esse volunt huic mancipandos autumant». Sed illi qui dicunt religiosos debere manibus laborare, hoc propter fraternae dilectionis opus dicunt, ut scilicet habeant unde eleemosynas tribuant secundum illud Ephes. IV: «Laboret manibus suis ut habeat unde tribuat necessitatem patienti»; ergo illi qui volunt quod onmes religiosi manibus laborent, voce Marthae utuntur quae de quiete Mariae murmuravit: unde a Domino Mariae otium est excusatum.

Item, exemplo hoc ipsum probari potest. Beatus enim Benedictus, ut Gregorius in II Dialogorum narrat, tribus annis in specu mansit manibus non laborans ut ex hoc victum quaereret, quia longe a conversatione hominum positus erat, soli Romano monacho cognitus qui ei victum ministrabat. Quis tamen audeat eum dicere tunc in

[243] Las palabras finales están tomadas de Is 60,8.
[244] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezechielem* p.2 hom.2 n.8: ML 76,953A-B.
[245] *Glossa margin.*
[246] S. GREGORIO MAGNO, *Dial. II* c.1: ML 66,128C.

era quien le proporcionaba el alimento. ¿Quién se atrevería a decir que entonces no se encontraba en estado de salvación, siendo así que el Señor mismo lo llamó siervo suyo, diciendo a un sacerdote 'en aquel sitio mi siervo se muere de hambre'? En el Diálogo y en las Vidas de los padres hay otros muchos ejemplos de santos que pasaban esta vida sin aplicarse al trabajo manual.

El trabajo manual o es precepto o es consejo. Si es consejo, nadie está obligado a trabajo manual, a no ser quienes se obligaron a esto con voto. Por consiguiente, los religiosos que por su regla no tienen deber de trabajo manual no están obligados a él. Si se trata de un precepto, dado que los preceptos divinos y apostólicos obligan por igual a religiosos y a seculares, los religiosos no estarían más obligados al trabajo manual que los seculares. Por tanto, para quien, encontrándose todavía en estado de vida secular, era lícito vivir sin ocuparse en trabajos manuales, le será igualmente lícito cuando entre en una orden cualquiera.

Cuando el Apóstol escribió 'quien no quiera trabajar que no coma', no existían religiosos en cuanto distintos de los seculares. Por lo cual aquel precepto fue dado para todos los cristianos. Esto mismo se muestra por lo que se dice en 2 Tes 3,6, o sea: *apartaos de todo hermano que lleve una vida desordenada.* Entonces los cristianos, todos eran llamados hermanos, como se ve por 1 Cor 7,12: *si un hermano tiene esposa no cristiana,* etc. La Glosa[247] identifica hermano con fiel cristiano. Por tanto, si los religiosos están obligados al trabajo manual en virtud de aquellas palabras del Apóstol, por la misma razón están obligados también los seculares. Y con esto volvemos a lo de antes.

Dice Agustín[248]: *Hay quienes durante su vida secular poseían algo que les permitía vivir fácilmente sin necesidad de trabajo artesanal y que, cuando se entregaron a Dios, distribuyeron entre los pobres; la flaqueza de*

statu salutis non fuisse, cum Dominus eum servum suum nominaverit cuidam sacerdoti dicens: «Servus meus illo in loco fame moritur»? Multa alia etiam exempla sanctorum patent et in Dialogo et in Vitis patrum qui sine labore manuum istam vitam transigebant.

Item, laborare manibus aut est praeceptum aut est consilium; si consilium est, nullus tenetur ad laborandum manibus nisi qui ad hoc se voto astrinxerit: ergo religiosi qui ex regula sua non habent quod debeant manibus laborare ad laborem manuum non tenentur. Si autem est in praecepto cum ad praecepta divina et apostolica teneantur aequaliter religiosi et saeculares, non magis tenentur ad laborem manuum religiosi quam saeculares; ergo si licebat alicui sine labore manuum vivere quando in saeculo erat, idem licebit ei quando in religione aliqua erit.

Item, tempore illo quo Apostolus dixit: «Qui non vult operari non manducet», non erant religiosi a saecularibus distincti, unde illud praeceptum communiter omnibus christianis propositum est; quod etiam patet ex hoc II Thess. III: «Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate»: omnes enim christiani tunc fratres appellabantur, ut patet I Cor. VII «Si quis frater habet uxorem infidelem etc.», Glosa: «Id est si quis fidelis». Si ergo religiosi tenentur laborare manibus propter illa Apostoli verba, pari ratione tenentur omnes saeculares: et sic redit idem quod prius.

Item, Augustinus dicit in libro De operibus monachorum: «Illi qui saltem habebant aliquid in saeculo quo facile sine opificio sustentarent hanc vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda; solent

---

[247] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1591B.

[248] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.21 n.25: ML 40,567-568.

*éstos debe ser creída y tolerada. Lo ordinario es que tales personas no resistan el trabajar en obras corporales.* Por consiguiente, quienes durante su vida secular no vivieron del trabajo manual, tampoco en la vida religiosa han de ser obligados a dicho trabajo.

En el mismo libro[249], Agustín, hablando de un cierto rico que dio sus bienes a un monasterio, dice que, si acepta el trabajo manual para dar ejemplo a otros, hace bien. Pero añade: *Si no lo quisiera —es decir, trabajar manualmente—, ¿quién se atreverá a obligarlo?* Como él mismo dice a continuación, es indiferente que haya dado los bienes a un monasterio o los haya dejado en cualquier otra parte, *pues todos los cristianos forman una sola sociedad* [una res publica]. Así, pues, la misma conclusión de antes.

Lo que es preceptuado bajo condición y para un caso, obliga solamente cuando la condición y el caso se realizan. Ahora bien, el trabajo manual nunca fue preceptuado por el Apóstol más que en el caso que sirva para evitar algunos pecados, prefiriendo que el hombre se ejercite en trabajo manual a que caiga en aquellos pecados. Por consiguiente, todos los que, sin ocuparse en trabajo manual, pueden evitar aquellos pecados, no tienen obligación de trabajar manualmente. Sólo en tres pasajes se dice que el Apóstol impuso a los fieles el trabajo manual. Los pasajes son éstos: *El que robaba, deje de robar; antes bien, ocúpese en trabajar manualmente* (Ef 4,28). Aquí se ve que impone el trabajo manual para evitar el robo, refiriéndose a quienes, por no trabajar, buscaban mediante el robo lo necesario para vivir. Otro tanto manda con estas palabras: *Trabajad con vuestras manos, como os tengo mandado, para que os comportéis honradamente ante los de fuera, y no apetezcáis cosa alguna de nadie* (1 Tes 4,11). Con estas palabras el Apóstol manda practicar el trabajo manual para reprimir la apetencia de bienes ajenos: que es como un hurto mental. Un tercer pasaje dice así: *Ya cuando estábamos entre*

enim tales laborem operum corporalium sustinere non posse»: ergo illi qui in saeculo de labore manuum non vixerunt, nec in religione ad laborem manuum sunt cogendi.

Item, in eodem libro Augustinus loquens de aliquo divite qui bona sua alicui monasterio tribuit dicit quod, quamvis bene faciat manibus laborando ut aliis exemplum det, «quod quidem si nolit —manibus laborare—, quis eum audeat cogere?». Nec differt, ut ipse ibi subiungit, sive monasterio dederit sive ubicumque dimiserit cum «omnium christianorum sit una res publica»; ergo idem quod prius.

Item, illud quod non praecipitur nisi sub conditione et in casu, non obligat nisi conditione illa extante et in casu illo; sed labor manuum numquam invenitur ab Apostolo imperatus nisi in casu quando per hoc vitantur aliqua peccata, volens prius homines manibus laborare quam in illa peccata incidere: ergo quicumque possunt manibus non laborando peccata talia vitare non tenentur manibus laborare. Media patet per hoc quod Apostolus non nisi in tribus locis invenitur laborem manuum fidelibus imposuisse: primo ad Eph. IV: «Qui furabatur iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis», in quo apparet quod laborem manuum imponit ad furtum vitandum, eis scilicet qui a labore manuum abstinentes furto victum quaerebant. Secundo hoc idem praecipit I Thess. IV, ubi dicit: «Operemini manibus vestris sicut praecepimus vobis ut honeste ambuletis ad illos qui foris sunt et nullius aliquid desideretis», in quo laborem manuum induxit ad vitandum alienarum rerum concupiscentiam, quod est furtum mentale. Tertio de hoc loquitur II Thess. III ubi sic dicit: «Cum

[249] C.25 n.33: ML 40,573.

*vosotros os ordenábamos esto, o sea, que, si alguno no quiere trabajar, que no coma. Porque hemos oído que algunos entre vosotros andan desordenadamente, no trabajando en nada y entremetiéndose en todo* —los que con bochornosa solicitud se proveen de lo necesario, según dice la Glosa[250]—. *A los tales mandamos y exhortamos por nuestro Señor Jesucristo que trabajen sosegadamente y coman su propio pan* (2 Tes 3,10-12). Aquí preceptúa el trabajo manual para quienes, rehuyendo este trabajo, se buscaban lo necesario para la vida por procedimientos reprobables. Por tanto, es evidente que los religiosos y los seculares que son capaces de vivir sin robar, sin apetencia de bienes ajenos y sin recurso a procedimientos reprobables, no están obligados, por mandato del Apóstol, a ocuparse en trabajos manuales. Tampoco Agustín da precepto alguno en el libro *De opere monachorum*, donde se limita a pedir el cumplimiento de los preceptos apostólicos, como es evidente para quien lea. Por consiguiente, los religiosos no están obligados al trabajo manual, a no ser en algún caso concreto.

Quienes tienen medios de vida sin hacer trabajo manual, no están obligados a este trabajo. De lo contrario, todos los ricos, así como todos los clérigos y laicos que no hacen trabajo manual, se hallarían en estado de condenación: lo cual es absurdo. Ahora bien, hay religiosos con medios de vida distintos del trabajo manual, porque son dueños de propiedades que les han sido proporcionadas por los fieles para sustento. Otros tienen encomendado el ministerio de la predicación, del cual pueden vivir, porque *el Señor ordenó a quienes anuncian el evangelio que vivan del evangelio* (1 Cor 9,14). A este propósito dice la Glosa[251]: *Para los predicadores, el Señor decidió que vivan del evangelio para que estén más entregados a la predicación de la palabra de Dios.* Es claro que esto no vale solamente para los prelados, a quienes incumbe la predicación en virtud de su propia

essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis quoniam si quis non vult operari non manducet; audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes sed curiose agentes —Glosa 'qui foeda cura necessaria sibi provident'—; his autem qui eiusmodi sunt denuntiamus et obsecramus in Domino Iesu Christo ut cum silentio operantes panem suum manducent»: in quo patet quod laborem manuum imponit illis qui laborem manuum fugientes ex turpibus negotiis virtum sibi acquirebant. Sic ergo patet quod religiosi et saeculares qui sine furto, sine concupiscentia alienarum rerum, sine turpi cura victum habere possunt undecumque, ex praecepto Apostoli laborare manibus non tenentur; similiter nec ex praecepto Augustini in libro De operibus monachorum, cum non inducat nisi ad observandum apostolica praecepta sicut patet inspicienti diligenter verba eius: ergo non tenentur religiosi manibus laborare nisi in casu.

Item, illi qui habent alias unde vivant quam de labore manuum non tenentur manibus operari; alioquin omnes divites et clerici et laici qui manibus non laborant essent in statu damnationis: quod est absurdum. Sed aliqui religiosi sunt qui habent alias unde licite vivant quam de labore manuum, quia habent possessiones quae ad eorum vitam sustentandam a fidelibus collatae sunt; vel habent ministerium praedicationis sibi commissum de quo vivere possunt, I Cor. IX: «Dominus ordinavit his qui evangelium annuntiant de evangelio vivere», Glosa: «Praedicatoribus Dominus disposuit de evangelio vivere ut expeditiores sint ad praedicandum verbum Dei»: unde non potest dici quod hoc intelligendum sit solum de praelatis quibus ex auctoritate ordinaria praedicare

[250] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,325B.
[251] Ibíd.: ML 191,1610A.

autoridad, porque tanto ellos como quienes por comisión de ellos predican, deben estar 'liberados' para la predicación de la palabra divina. Entre ellos puede haber religiosos, como ha sido demostrado ya con anterioridad. Hay también religiosos que sirven a la Iglesia mediante la celebración del oficio divino, y de esto les está permitido vivir, de acuerdo con las palabras *quienes sirven al altar viven de participación en el altar* (1 Cor 9,13). Agustín, en el libro *De opere monachorum*, hablando de estos dos grupos dice[252]: *Si se dedican a evangelizar, están autorizados para vivir de las aportaciones de los fieles; si son ministros del altar no necesitan arrogarse nada, porque tienen pleno poder de hacer así.* De manera semejante, hay religiosos que viven dedicados al estudio de la Sagrada Escritura y pueden legítimamente vivir de esto. A este propósito, Jerónimo[253], escribiendo contra Vigilancio, dice: *En Judea hay una costumbre que se mantiene hasta hoy, no sólo entre nosotros, sino también entre los hebreos; en razón de ella quienes día y noche se ocupan en reflexionar sobre la ley de Dios y no tienen en la tierra otro padre sino a Dios, sean socorridos con dones procedentes de las sinagogas del mundo entero.* Es, por tanto, evidente que no todos los religiosos están obligados al trabajo manual.

La utilidad espiritual es preferible a la temporal. Ahora bien, quienes prestan servicio para mantener esta común utilidad que es la paz temporal, lícitamente reciben lo necesario para vivir. *Por eso pagáis tributos; son efectivamente ministros que sirven a Dios en esto* (Rom 13,6). En relación con el citado pasaje, dice la Glosa[254]: *Sirven defendiendo la patria.* Por lo cual, con mucha mayor razón, quienes, en el orden espiritual, están al servicio de una utilidad común, o predicando, o dedicándose al estudio de la Sagrada Escritura, o practicando el ministerio de orar por la salvación de toda la Iglesia, pueden lícitamente recibir de los fieles lo necesario para el sustento. Luego no están obligados al trabajo manual.

incumbit, quia tam ipsos quam alios quoscumque qui ex eorum commissione praedicant oportet expeditos esse ad praedicandum verbum Dei, inter quos possunt esse religiosi, ut supra probatum est. Similiter aliqui religiosi sunt qui ecclesiae deserviunt in divino officio et de hoc etiam licite vivere possunt, unde dicitur I Cor. IX: «Qui altari deserviunt cum altari participant»; et de his duobus dicit Augustinus in libro De operibus monachorum de religiosis loquens: «Si evangelistae sunt, fateor, habent potestatem de sumptibus fidelium vivendi; si ministri altaris, bene sibi istam non arrogant sed plene sibi vendicant potestatem». Similiter sunt aliqui religiosi qui sacrae Scripturae vacant, et de hoc etiam licite vivere possunt; unde dicit Ieronymus in epistola contra Vigilantium: «Haec in Iudaea usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte et patrem non habent in terra nisi solum Deum synagogarum totius orbis foveantur ministeriis»: ergo patet quod non omnes religiosi tenentur manibus laborare.

Item, utilitas spiritualis praefertur temporali utilitati. Sed illi qui deserviunt utilitati communi ad pacem temporalem conservandam licite accipiunt unde vivant, unde dicitur Rom. XIII: «Ideo et tributa praestatis, ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes», Glosa: «Dum patriam defendunt»; ergo multo fortius qui in spiritualibus utilitati communi deserviunt vel praedicando vel studio sacrae Scripturae insistendo vel ecclesiae deserviendo in qua fiunt orationes pro salute totius Ecclesiae, possunt licite accipere a fidelibus unde sustententur: non ergo tenentur manibus operari.

---

[252] C.21 n.24: ML 40,567.
[253] *Contra Vigilantium* n.13: ML 23,350B.
[254] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1506C.

Agustín, en el libro *De opere monachorum*[255], dice que el Apóstol se ocupaba en trabajos manuales allí donde su costumbre era la de predicar a los judíos solamente en sábado; el resto del tiempo le quedaba libre para el trabajo manual, como hacía en Corinto. Pero en Atenas, donde podía predicar a diario, no hacía trabajo manual y vivía de lo que le habían ofrecido los hermanos llegados de Macedonia. Por donde se ve que el ministerio de la predicación no debe ser abandonado a causa del trabajo manual. En consecuencia, quienes pueden dedicarse diariamente a la predicación y a los otros ministerios pastorales, ya lo hagan con autoridad propia, ya por comisión de otro, deben estar totalmente libres del trabajo manual.

Las obras de misericordia tienen más valor que los ejercicios corporales. *El ejercicio corporal es de poco provecho; la piedad, en cambio, vale para todo* (1 Tim 4,8). Ahora bien, las obras de piedad deben ceder ante la predicación. *No está bien que abandonemos la predicación de la palabra de Dios para ocuparnos en aprovisionar las mesas* (Hch 6,2). *Deja que los muertos den sepultura a los muertos. Tú vete y anuncia el reino de Dios* (Lc 9,60). A este respecto dice la Glosa[256]: *El Señor enseña que los bienes menores han de ser dejados para atender a los mayores. Es más grande resucitar por la predicación almas muertas que dar sepultura al cuerpo de los muertos.* Por consiguiente, quienes lícitamente pueden predicar, cualquiera que sea el modo, deben abandonar el trabajo manual para atender a la predicación.

Es imposible dedicarse de manera permanente al estudio de la Sagrada Escritura y ganar el sustento con el trabajo manual. Gregorio, exponiendo las palabras *las varas estarán siempre en las anillas* (Ex 25,15), dice[257]: *es necesario que quienes hacen vela por atender el ministerio de la predicación jamás cesen en el ansia de leer la Biblia.* Se trata de que

Item, sicut dicit Augustinus in libro De operibus monachorum, Apostolus ibi manibus laborabat ubi Iudaeis solo die sabbati praedicare consueverat, habens reliquum tempus liberum ad manibus laborandum, sicut Corinthi; sed quando erat Athenis, ubi cotidie poterat praedicare, manibus non operabatur sed sustentabatur de his quae sibi detulerant fratres de Macedonia venientes. Ex quo patet quod praedicationis officium non est propter laborem manuum dimittendum; ergo illi qui possunt cotidie praedicationi insistere et aliis quae ad salutem animarum spectant, sive ex auctoritate ordinaria hoc agant sive ex commissione alterius, debent omnino a labore manuum abstinere.

Item, opera misericordiae praeferuntur corporalibus exercitiis, I Tim. IV: «Corporalis quidem exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia valet». Sed opera pietatis sunt intermittenda ut vacetur praedicationi, Act. VI: «Non est aequum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis»; et Luc. IX: «Sine ut mortui sepeliant mortuos suos, tu autem vade et annuntia verbum Dei», Glosa: «Dominus docet minora bona pro utilitate maiorum esse praetermittenda, maius enim est animas mortuorum praedicando suscitare quam corpus mortuum in terra abscondere»: ergo et illi qui licite praedicare possunt qualitercumque debent propter praedicationem laborem manuum intermittere.

Item, non est possibile studio sacrae Scripturae continuo insistere et de labore manuum victum quaerere. Sed sicut Gregorius in Pastorali dicit, exponens illud quod legitur Ex. XXV: «Vectes semper erunt in circulis etc.», «Nimirum, inquit, necesse est

[255] C.18 n.21: ML 40,565-566.
[256] *Glossa margin.*
[257] S. Gregorio Magno, *Regula pastoralis* II c.11: ML 77,50A.

estén siempre dispuestos para la predicación, aunque no prediquen siempre: como se ve con toda claridad leyendo el conjunto del texto. Por consiguiente, quienes están dedicados a la predicación, sea que la ejerzan por propia autoridad, como los prelados, sea que lo hagan por comisión de ellos, deben desentenderse del trabajo manual y dedicarse al estudio.

Los religiosos pueden desechar el trabajo manual para dedicarse al estudio de la Sagrada Escritura, sin que por esto se les pueda hacer reproche. Está claro por lo que dice Jerónimo[258] en el prólogo sobre Job: *Si fabricase la barquilla con juncos o entrelazase las hojas de palma, comiendo el pan con el sudor de mi frente, y me dedicase con solicitud a las obras que prestan servicio al vientre, nadie me censuraría, nadie me haría un reproche. Ahora, en cambio, porque de acuerdo con la palabra del Salvador quiero producir el alimento que no perece y purgar de espinas y palos la antigua vía de los escritos divinos, se me echa en cara un doble error.* Y un poco más adelante: *Por lo cual, hermanos queridísimos, en lugar de abanico y de canastillos, que son los habituales regalos de monjes, recibid estos dones espirituales y duraderos.* Es, pues, evidente que San Jerónimo, el cual era monje, tomó para sí, en vez del trabajo manual, el estudio de la Sagrada Escritura. Esto le valió reproches por parte de los envidiosos. Esto mismo, por tanto, está permitido a los religiosos, a pesar de las murmuraciones de los detractores.

Por su parte, Agustín[259] dice: *Quienes abandonaron o distribuyeron sus bienes, cualquiera que haya sido la cuantía, y, a impulso de una piadosa y sana humildad, quieren ser contados entre los pobres de Cristo, si son corporalmente robustos y estando libres de ministerios eclesiales, trabajan con sus manos para quitar excusa a los perezosos, muestran una misericordia mucho mayor que cuando repartieron todo lo suyo entre los necesitados.* Por donde se ve que cuando se trata de quienes carecen de

ut qui ad officium sacrae praedicationis excubant a sacrae lectionis studio non recedant», ut scilicet semper sint parati ad praedicandum etsi non semper praedicent, ut patet per ea quae ibi subduntur; ergo illi qui ad praedicandum deputati sunt, sive ex propria auctoritate sicut praelati, sive ex praelatorum commissione, debent a labore manuum cessare ut studio vacent.

Item, quod religiosi possint labore manuum dimisso studio sacrae Scripturae vacare absque reprehensione, patet per id quod dicit Ieronymus in Prologo super Iob: «Si autem fiscellam iunco texerem aut palmarum folia complicarem ut in sudore vultus mei comederem panem et ventris opus sollicita mente tractarem, nullus morderet, nemo reprehenderet; nunc autem quia iuxta sententiam Salvatoris volo operari cibum qui non perit et antiquam divinorum voluminum viam sentibus virgultisque purgare, error mihi geminus iniungitur»; et infra: «Quapropter, o fratres dilectissimi, pro flabello calathisque, munusculis monachorum, spirituale haec et mansura dona suscipite». Ergo patet quod beatus Ieronymus qui monachus erat loco laboris manualis studium sacrae Scripturae assumpserat, de quo tamen ab invidis reprehendebatur; ergo et aliis religiosis hoc ipsum licet, quantumcumque murmurent detractores.

Item, Augustinus in libro De operibus monachorum: «Qui relicta vel distributa sive ampla sive qualicumque opulentia inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari velint, si corpore ita valent et ab ecclesiasticis operibus vacant, si ipsi manibus operentur ut pigris auferant excusationem multo misericordius agunt quam cum omnia sua indigentibus diviserunt»; ex quo patet quod tam illos qui corpore non valent quam

[258] S. JERÓNIMO, *In librum Iob* pról.: ML 29,61B.
[259] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.25 n.33: ML 40,572-573.

fuerzas corporales o están comprometidos con la acción ministerial [Agustín] no quiere que se ocupen en trabajos manuales. Ahora bien, entre las ocupaciones ministeriales de la Iglesia, la predicación es más provechosa y de mayor dignidad, juzgando por lo que está escrito: *Los presbíteros que cumplen su función presidencial, sean tenidos por merecedores de doble honor, especialmente aquellos que trabajan en la predicación y en la enseñanza* (1 Tim 5,17). Por consiguiente, quienes se ocupan en la predicación no deben realizar trabajos manuales.

**4.** [Respuesta a los argumentos] Después de lo dicho, es necesario responder a los argumentos que han sido alegados en contrario.

1. Un primer argumento alega que el trabajo manual fue preceptuado por el Apóstol. Veamos. Lo mandado por el Apóstol no es de derecho positivo, sino que pertenece a la ley natural. Lo hacen evidente estas palabras: *Apartaos de los hermanos que se comportan desordenadamente* (2 Tes 3,6). Y esto, según la Glosa[260], quiere decir que su conducta *discuerda de lo exigido por el orden de la naturaleza.* Y estas palabras las aplica a quienes se desentendían del trabajo manual. Se trata de un trabajo al que inclina la naturaleza misma. La naturaleza no dio al hombre vestidos ni pelo como a los animales, ni proporcionó armas como dio cuernos a los bueyes y garras a los leones. El hombre tampoco encuentra alimento preparado ya por la naturaleza, excepto la leche como dice Avicena[261]. En lugar de todo ello, la naturaleza dio al hombre la razón mediante la cual puede proveerse de todo lo indicado, y manos capaces de cumplir lo señalado por la razón, como dice el Filósofo[262]. Dado que los preceptos de ley natural obligan a todos, este precepto relativo al trabajo manual se extiende a todas las diferencias de personas: No afecta a los religiosos más que a otros. De aquí no se sigue que todo hombre

illos qui ecclesiasticis operibus implicantur non vult manibus laborare. Sed inter ecclesiasticas occupationes praedicatio est utilior et dignior, I Tim. V: «Qui bene praesunt presbiteri duplici honore digni habeantur, maxime autem qui laborant in verbo et doctrina»; ergo illi qui in praedicatione occupantur non debent manibus laborare.

**4.** His igitur visis, restat nunc obiectis in contrarium respondere.

1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod laborare manibus est ab Apostolo praeceptum, dicendum quod illud praeceptum ab Apostolo propositum non est iuris positivi sed legis naturalis, quod patet ex hoc quod dicitur II Thess. III: «Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante», Glosa: «Aliter quam ordo naturae exigit»; loquitur autem de illis qui ab opere manuali cessabant. Quod etiam ad manibus operandum ipsa natura hominem inclinet, indicat corporis dispositio, quia natura non dedit homini vestes sicut pilos animalibus, neque arma sicut cornua bobus et ungues leonibus, neque aliquem cibum sibi natura praeparavit excepto lacte, ut Avicenna dicit; verumtamen loco omnium dedit sibi rationem qua haec omnia possit sibi providere et manus quibus provisionem rationis exequi posset, ut dicit Philosophus in XIV De animalibus. Et quia praecepta legis naturae communiter omnes respiciunt, hoc naturalis iuris praeceptum de labore manuum ad omnes hominum differentias se extendit, nec magis ad religiosos quam ad alios; nec tamen dicendum quod ad manibus operandum quilibet homo teneatur: quod sic patet. Sunt enim quaedam legis naturae praecepta per

[260] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,324A.
[261] Cf. AVICENA, *De anima* V c.1 (ed. Van Riet p.70).
[262] ARISTÓTELES, *De partibus animalium* IV c.10 (Bk 687a6).

deba ocuparse en trabajo manual. Hay preceptos de ley natural cuyo cumplimiento se queda en quien los cumple; como lo muestra el precepto de comer. Esta clase de preceptos son vinculantes para todos. Pero hay también preceptos de ley natural con los que se provee a la común naturaleza. De este género es el precepto de engendrar, mediante el cual la especie humana se multiplica y se conserva; a este mismo grupo pertenecen los preceptos con cuyo cumplimiento la persona no provee a su solo bien, sino que juntamente sirve a los demás. Por lo cual el cumplimiento de estos preceptos no obliga a cada persona, puesto que nadie se bastaría para proporcionar todo lo que la vida humana requiere. Ningún hombre puede, él solo, satisfacer las necesidades de engendrar, de contemplar, de construir, de cuidar la agricultura y de todo lo demás, sin lo cual la vida humana no es posible. Son cosas en las que uno es ayudado por otro, como en el cuerpo un miembro lo es por otro. Por razón del servicio que los hombres deben prestarse mutuamente, el Apóstol dice: *Sois miembros cada uno del otro* (Rom 12,5). La distribución de ministerios, o sea, el reparto de tareas diversificadas para que los hombres sirvan a finalidades diversas, es obra llevada a cabo principalmente por la providencia divina, aunque intervienen también, a nivel subordinado, causas naturales, o sea, las diversas propensiones de cada persona: uno prefiere una cosa; otro prefiere otra. Así, pues, queda claro que a cosas de este género nadie está obligado por el precepto, a no ser cuando surge la necesidad, y es imposible que otro provea a su remedio. Un ejemplo. Pongamos que alguien tiene necesidad de casa y que no encuentra a nadie que se la prepare. Él mismo sería el obligado a prepararla. De otro modo, atentaría contra sí mismo. A semejanza de esto, digo que nadie está obligado al trabajo manual a no ser que él mismo tenga que proveerse de las cosas que se consiguen mediante este trabajo manual y que no puede conseguir de otros por ningún medio, a no ser cometiendo pecado. Sólo podemos algo, cuando lo podemos lícitamente. De acuerdo con esto, en relación con las palabras *trabajamos con nuestras manos* (1 Cor

quorum impletionem non providetur nisi implenti, sicut praeceptum de manducando; unde ad haec implenda quilibet homo singulariter tenetur. Sunt etiam quaedam praecepta legis naturae quibus homo non sibi providet sed naturae communi, sicut praeceptum de actu generativae virtutis quo species humana multiplicatur et salvatur, vel etiam quibus homo non soli sibi sed aliis providere potest; unde et ad haec observanda non quilibet obligatur quia nec unus ad omnia sufficeret quibus hominum vita indiget: non enim posset unus homo generationi intendere et contemplationi et aedificationi et agriculturae et omnibus aliis exercitiis quibus indiget vita humana, verum in his unus ab alio iuvatur sicut in corpore unum membrum ab alio. Et ideo propter mutuum obsequium quod homines sibi invicem impendere debent dicit Apostolus Rom. XII: «Singuli autem alter alterius membra»; horum autem ministeriorum distributio, ut scilicet diversi homines diversis ministeriis occupentur, fit principaliter ex divina providentia sed secundario ex causis naturalibus per quas homo magis inclinatur ad unum quam ad aliud. Sic ergo patet quod in talibus nullus obligatur ex praecepto nisi quando necessitas incumbit et per alium sibi non providetur; sicut si necessitas incumberet homini ut domo vel aliquo huiusmodi uteretur et nullus alius esset qui ei praepararet, ipsemet sibi praeparare habitaculum teneretur, alias sibi manus iniceret. Similiter dico quod ad manibus laborandum nullus tenetur nisi quando necessitas incumbit utendi his quae labore manuum quaeruntur et ea ab aliis aliunde habere non potest sine peccato, illud enim dicimur posse quod licite possumus; et hoc patet per illud quod dicitur I Cor. IV: «Laboramus operantes manibus nostris», Glosa: «Quia

4,12), dice la Glosa: *Porque nadie nos lo da*[263]. Por lo cual el Apóstol preceptuó el trabajo manual solamente a quienes, por no hacerlo, se buscaban los medios de vida por procedimientos pecaminosos, como quedó demostrado anteriormente. Por tanto, las palabras del Apóstol exigen solamente esto: cualquiera, sea religioso, o sea secular, tiene obligación de ocuparse en trabajo manual, antes de dejarse morir o de buscar ilícitamente los medios de vida. Esto lo admito sin más.

2. La primera parte de la Glosa citada sólo quiere decir que las palabras del Apóstol *quien no trabaje no coma* (2 Tes 3,10) se refieren al trabajo corporal, en contra de la opinión de algunos monjes los cuales querían entender el pasaje como referido al trabajo espiritual, por mantener su pretensión de que a los siervos de Dios no les está permitido trabajo corporal. Este modo de entender es lo que la Glosa rechaza y lo que Agustín reprueba en el libro *De opere monachorum* del cual está tomada la Glosa. El texto, pues, ha de ser entendido así: quien se niegue a ocuparse en trabajo corporal, que no coma. Pero de aquí no se sigue que quien desee comer, haya de ocuparse en trabajo manual. Si a las palabras se les diese un alcance universal, serían contrarias a lo que él mismo había dicho poco antes, a saber: *Trabajamos noche y día, como si no tuviéramos potestad de...* (2 Tes 3,6-8). El Apóstol tenía potestad de comer sin ocuparse en trabajo manual. Por consiguiente lo de 'quien se niegue a trabajar que no coma' no tiene alcance universal. Fijando la atención en lo que sigue, se advierte bien quiénes son los señalados por el Apóstol [v.11-12] cuando dice: *Nos hemos enterado de que algunos entre vosotros causan inquietud buscando pretextos para no hacer nada.* Éstos, como dice la Glosa[264], *son aquellos que con una vergonzosa solicitud se buscan lo necesario para vivir.* A estos mismos se dirige el Apóstol, cuando añade: *Les mandamos que, trabajando en silencio, se ganen su*

nemo dat nobis». Unde etiam Apostolus numquam laborem manuum praecepit nisi illis qui a labore manuum abstinentes causa victus quaerendi in peccata alia incidebant, ut supra probatum est. Et sic ex verbis Apostoli non potest plus haberi nisi quod quilibet homo vel religiosus vel saecularis tenetur manibus laborare potius quam se dimittat mori vel victum aliquo modo illicito quaerat; et hoc concedimus.

2. Ad illud quod secundo obicitur, dicendum quod ex prima parte illius glosae non potest plus haberi nisi quod illud verbum Apostoli «qui non vult operari non manducet», intelligitur de opere corporali, contra quosdam monachos qui dicebant illud verbum Apostoli intelligendum esse de opere spirituali tantum, volentes quod servis Dei non liceret manibus operari; et hunc intellectum glosa aufert et Augustinus reprobat in libro De operibus monachorum unde glosa sumitur. Habito ergo quod textus sic sit intelligendus: Si quis non vult corporaliter operari non manducet, non sequitur quod quilibet qui manducare vult teneatur manibus laborare; si enim de omnibus hoc diceretur esset contrarium ei quod paulo ante praemiserat: «Nocte ac die operantes, non quasi non habuerimus potestatem etc.»: habebat ergo potestatem Apostolus manducandi sine labore manuum. Non ergo universaliter intelligendum est: «Si quis non vult operari non manducet»; sed de quibus loquatur patet manifeste per id quod subditur: «Audivimus enim quosdam inter vos ambulantes inquiete nihil operantes sed curiose agentes —Glosa 'qui foeda cura necessaria sibi provident'—; his ergo qui eiusmodi sunt denuntiamus ut cum silentio operantes panem suum manducent». Cum enim nullo modo debeant foeda cura, id est illicito negotio, victum quaerere, in idem redit eos

[263] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1569A.
[264] Ibíd.: ML 192,325A.

*pan.* Lo que la Glosa añade, o sea, *quiere que los siervos de Dios trabajen corporalmente,* ha de ser entendido en relación con la necesidad de evitar algún mal, por ejemplo, el de una mendicidad involuntaria y forzada, como se ve por lo que sigue: *a fin de que no sean obligados, por razón de la miseria, a pedir lo que necesitan.* Hay que trabajar manualmente, antes de caer en la miseria por la que alguien, contra su propio designio y contra su voluntad, se viese obligado a mendigar. Pero de aquí no se sigue que quienes, por humildad, escogen vida de mendicidad estén obligados a trabajo manual.

3. El Apóstol no da un precepto absoluto de trabajar manualmente; él se refiere al trabajo en una determinada presuposición, o sea, trabajar para no tener que robar. Dice, en efecto: *El que robaba, deje ya de robar; ocúpese, más bien, en trabajos manuales para tener con qué socorrer a los necesitados* (Ef 4,28). De aquí no se sigue que los religiosos, los cuales pueden conseguir alimento sin robar, estén obligados al trabajo corporal.

4. Quienes venden todo lo que tienen, para cumplir un consejo de Cristo, después de haberlo vendido todo, deben seguir a Cristo. Por eso, según Mt 19,27, Pedro dice: *Lo hemos dejado todo y te hemos seguido.* Pero a Cristo se le puede seguir no solamente haciendo las obras de la vida contemplativa, sino también con las de la vida activa. Por consiguiente quien, después de haberlo abandonado todo, se dedica a la contemplación, cumple el consejo de Cristo. De manera semejante, lo cumple también el que, dejándolo todo, se ocupa en hacer limosnas corporales, o el que practica las limosnas espirituales mediante la predicación o la enseñanza. La Glosa citada menciona uno de los modos como puede ser cumplido el consejo de Cristo, pero sin excluir los otros: si lo hiciera, la Glosa sería contraria al evangelio. En Lc 9,59-60 se lee que el Señor dijo a alguien 'sígueme'; cuando éste pedía un aplazamiento para poder dar sepultura a su padre, el Señor le respondió: *Deja a los muertos enterrar a los muertos; tú vete y anuncia la palabra de Dios.*

non operari et non manducare. Quod autem subiungitur in Glosa: «Vult servos Dei corporaliter operari», non simpliciter proponitur sed cum conditione alterius mali vitandi, scilicet involuntariae et coactae mendicationis, quia sequitur «ut non compellantur egestate necessaria petere»; potius enim esset manibus laborandum quam ad tantam miseriam deveniendum quod contra suum propositum et voluntatem aliquis mendicare cogeretur. Nec tamen sequitur quod paupertatem voluntariam assumentes et ex humilitate mendicare volentes laborare manibus teneantur.

3. Ad illud quod tertio obicitur, dicendum quod Apostolus non praecipit laborem manuum absolute sed cum quadam comparatione, ut scilicet potius quis debeat manibus laborare quam furari; dicit enim: «Qui furabatur iam non furetur, magis autem laboret manibus suis etc.»: et ideo ex hoc non sequitur quod religiosi qui sine furto victum habere possunt, laborare corporaliter teneantur.

4. Ad illud quod quarto obicitur, dicendum quod illi qui omnia sua vendunt ut consilio Christi obediant, debent suis rebus venditis sequi Christum; unde Petrus dicit, Matth. XIX: «Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te». Sequi autem potest aliquis Christum non solum opera vitae contemplativae agendo sed opera etiam vitae activae; unde qui relictis omnibus contemplationi vacat consilium Christi implet, similiter qui relictis omnibus eleemosynas corporales facit vel spirituales praedicando vel docendo. Glosa ergo inducta ponit unum illorum quibus consilium Christi impletur, non tamen per hoc alia excluduntur, alias glosa evangelio contraria esset; dicitur enim Luc. IX quod Dominus cuidam dixit: «Sequere me», cui cum dilationem peteret causa sepeliendi patrem Dominus respondit: «Sine mortuos sepelire mortuos suos, tu autem vade et

Quiso, pues, que algunos, después de abandonadas todas las cosas, lo siguieran a él para el anuncio de la palabra de Dios y no sólo para hacer limosnas. Se podría decir también: dado que el texto es consejo, el contenido de la entera Glosa es consejo. Nadie, por tanto, está obligado a ello, a no ser que él mismo se obligue con voto.

5. Para los apóstoles, el trabajo manual unas veces fue necesidad; otras, obra de supererogación. Fue necesidad, cuando no tenían otro medio de proveerse, como se ve por 1 Cor 9,4-16. El Apóstol practicaba esta supererogación por tres motivos: a veces por impedir la predicación de los falsos apóstoles que predicaban solamente para conseguir bienes temporales, como se ve por 2 Cor 11,12, donde dice: *Lo que seguiré haciéndolo para quitarles ocasión...* Otro motivo era la avaricia de aquellos a quienes predicaba, no ocurriese que, considerando gravoso el proveer de lo temporal a quien les suministraba lo espiritual, se apartasen de la fe, como se ve por 2 Cor 12,13, donde dice: *¿En qué sois menos que otras Iglesias, sino en que no fui carga para nadie?* Lo hizo también para dar a los holgazanes ejemplo de laboriosidad. Dice, en efecto: *Trabajando noche y día para no ser gravoso a nadie.* Y añade: *Para daros un ejemplo que imitar* (2 Tes 3,8 y 9). El Apóstol no se dedicaba al trabajo en ciudades donde, como en Atenas, podía predicar a diario, como lo hace notar Agustín en la obra *De opere monachorum.* Por lo tanto, no es necesario para la salvación que los religiosos imiten en esto al Apóstol, puesto que los religiosos no están obligados a todas las formas de supererogación. Tampoco los otros apóstoles trabajaban manualmente, a no ser en caso de no encontrar a nadie que los aprovisionase. Cualquiera, en ese caso, está obligado al trabajo manual.

annuntia verbum Dei»: voluit ergo aliquos dimissis omnibus se sequi ad annuntiandum verbum Dei et non solum ad eleemosynas faciendum. Vel potest dici quod, cum textus sit consilium, totum quod in glosa continetur consilium est, et ideo ad hoc nullus tenetur nisi ad hoc per votum obligetur.

5. Ad illud quod quinto obicitur, dicendum quod hoc quod apostoli manibus laboraverunt quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque quidem supererogationis: necessitatis quidem quando ab aliis victum invenire non poterant, ut patet I Cor. IV per glosam prius inductam; quod etiam supererogationis fuerit, patet per id quod habetur I Cor. IX. Hac tamen supererogatione tribus de causis Apostolus utebatur: quandoque quidem ut occasionem auferret pseudoapostolis praedicandi, qui propter sola temporalia praedicabant, ut patet II Cor. XI: «Quod autem facio, et faciam ut amputem occasionem eorum etc.». Quandoque autem propter avaritiam eorum quibus praedicabat ne gravati si Apostolo seminanti spiritualia providerent temporalia a fide discederent, ut patet II Cor. ult.: «Quid enim minus habuistis prae ceteris ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos». Tertio ad dandum exemplum otiosis operandi, II Thess. III: «Nocte et die operantes ne quem vestrum gravaremus», et infra: «ut formam daremus vobis ad imitandum nos». Nec tamen Apostolus manibus laborabat in locis illis in quibus cotidie praedicandi facultatem habebat sicut Athenis, ut Augustinus dicit in libro De operibus monachorum. Et ideo non est de necessitate salutis quod religiosi in hoc Apostolum imitentur, cum religiosi non teneantur ad omnes supererogationes; unde nec alii apostoli manibus laborabant nisi forte quando non inveniebant qui eis daret, in quo casu quilibet tenetur manibus laborare.

6. Los decretos de que se trata dicen relación con clérigos a quienes, para vivir, no bastan los bienes de la iglesia y las oblaciones de los fieles. Para ellos el trabajo manual es un deber.

7. El Apóstol da a los obispos ejemplo de trabajo en los casos en que él trabajaba, o sea, cuando el trabajo manual no les impide las dedicaciones eclesiales y el recibir estipendios podría ser gravamen o escándalo para súbditos recién convertidos a la fe.

8. Como se ve por el pasaje alegado de Jerónimo, el trabajo manual es practicado no sólo para proveerse de lo necesario, sino también para reprimir vanos pensamientos, que nacen del ocio y de la corrupción de la carne. El ocio se remedia no sólo con trabajo manual, sino también mediante actividades espirituales que sirven, a la vez, para frenar la concupiscencia de la carne. Por lo cual, en aquella misma carta[265], dice Jerónimo: *Ama el conocimiento de las Escrituras y no amarás los vicios de la carne.* Por lo que se refiere a evitar el ocio y dominar el cuerpo, el trabajo manual no está preceptuado; lo que se requiere es que el hombre, mediante ocupaciones espirituales, evite el ocio y domine su cuerpo con medios espirituales, como las de ayunar, reducir el tiempo de sueño y otras semejantes, entre las cuales el Apóstol cuenta el trabajo manual. Dice, en efecto, que vivió *en trabajos, falto de sueño, en ayuno* (2 Cor 6,5). La Glosa[266] aclara diciendo: *Vivió en trabajos corporales, porque trabajaba con sus manos.*

9. Trabajar manualmente a veces es mejor que no trabajar; a veces, en cambio, es preferible no trabajar. Cuando el trabajo no impide otra obra más útil, está mejor trabajar manualmente para proveerse uno a sí mismo y para socorrer a los demás; está mejor, sobre todo, cuando, por no realizarlo, fuese necesario vivir de estipendios, con peligro de escán-

6. Ad illud quod sexto obicitur, dicendum quod decreta illa loquuntur de illis clericis quibus facultates ecclesiae et oblationes fidelium non sufficiunt ad vivendum, qui debent manibus victum quaerere.

7. Ad septimum, dicendum quod Apostolus dat episcopis exemplum laborandi in casibus in quibus ipse laborabat, quando scilicet per laborem manuum non impediuntur ab occupationibus ecclesiasticis, et accipere sumptus esset in gravamen et scandalum subditorum de novo conversorum ad fidem.

8. Ad illud quod octavo obicitur, dicendum quod labor manualis, ut per auctoritatem Ieronymi inductam patet, non solum assumitur ad victum quaerendum sed ad reprimendum vanas cogitationes quae nascuntur ex otio et carnis corruptione. Otium autem efficaciter removetur non solum per opera manualia sed etiam per exercitia spiritualia, quibus etiam carnis concupiscentia frenatur; unde dicit Ieronymus in eadem epistola: «Ama scientiam Scripturarum et carnis vitia non amabis». Unde quantum pertinet ad corpus domandum et otium tollendum labor manualis non est in praecepto, dummodo homo per alia spiritualia exercitia otium evitet et corpus castiget aliis paenitentiae operibus, sicut ieiuniis vigiliis et huiusmodi, inter quae connumerat Apostolus laborem manuum, II Cor. VI: «In laboribus, in vigiliis, in ieiuniis etc.», Glosa: «In laboribus operum, quia manibus suis operabatur».

9. Ad illud quod nono obicitur, dicendum quod laborare manibus quandoque est melius quam non laborare et quandoque e converso. Quando enim aliquis per laborem manuum non retrahitur ab aliquo utiliori opere, melius est manibus laborare ut exinde possit sibi sufficere et aliis providere, et praecipue quando esset in scandalum infirmo-

[265] *Epist.* 125 n.11: ML 22,1078.
[266] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,46C.

dalo para fieles poco firmes o recién convertidos a la fe. En esos casos, el Apóstol trabajaba manualmente, como consta por la Glosa sobre 1 Cor 9,1. Y en el mismo sentido habla la Glosa citada en relación con el libro de los Hechos. En cambio, cuando el trabajo manual impide otra obra más útil, es preferible renunciar a él, como consta por la Glosa sobre Lc 9,60, al referirse a las palabras *deja que los muertos entierren a sus muertos*, de la cual se habló anteriormente. Consta, asimismo, por el ejemplo del Apóstol, el cual abandonaba el trabajo cuando tenía ocasión de predicar. Para los predicadores de nuestros días *[praedicatores moderni temporis]* el trabajo manual sería un impedimento mayor de lo que fue para los apóstoles, los cuales recibían por inspiración el conocimiento de lo que debían predicar. Los predicadores de nuestros días deben, estudiando sin cesar, estar siempre dispuestos a predicar, como se ve por lo que dice Gregorio en el pasaje citado.

10. Agustín llama contumaces a quienes dejan de trabajar, a pesar de que, por precepto del Apóstol, están obligados a trabajar. De esos mismos el Apóstol dice (2 Tes 3,12) que deben ser excomulgados. Éstos son los holgazanes que, por vergonzoso procedimiento, buscan proveerse de lo necesario para vivir. Consta que son éstos los señalados por Agustín, como se ve por lo que dice acerca de quienes, viniendo de vida campesina, entran en religión. Los considera obligados a trabajar. Esos sujetos deben aclarar *si entraron en religión con propósito de servir a Dios o, más bien, por rehuir una vida pobre y trabajosa, de manera que sean provistos de alimento y de vestido y, además, se vean honrados por aquellos mismos que, de ordinario, los despreciaban y no les hacían caso.* Éstos son los que Agustín quiere que trabajen manualmente. Pertenecen manifiestamente al número de aquellos holgazanes y entrometidos a quienes el Apóstol manda que *busquen su pan trabajando en silencio.* Agustín llama contumaces principalmente a quienes, presentando al revés el

rum fidelium vel de novo conversorum ad fidem si aliquis a labore manuum abstinens de sumptibus fidelium vivere vellet, in quo casu Apostolus manibus laborabat ut patet per Glosam I Cor. IX; et sic etiam loquitur glosa inducta de Actibus. Quando autem per laborem manuum aliquis ab utiliori opere impeditur, tunc melius est ab opere manuum abstinere, ut patet per glosam Luc. IX super illud: «Dimitte mortuos sepelire etc.» quae supra inducta fuit; et sicut patet per exemplum Apostoli qui ab opere cessabat quando praedicandi opportunitatem habebat. Facilius autem impedirentur moderni praedicatores a praedicatione per laborem manuum quam apostoli qui ex inspiratione scientiam praedicandi habebant, cum oporteat praedicatores moderni temporis ex continuo studio ad praedicandum semper paratos esse, ut patet per auctoritatem Gregorii supra inductam.

10. Ad illud quod decimo obicitur, <dicendum> quod Augustinus illos ab opere desistentes contumaces dicit qui ex praecepto Apostoli laborare tenentur, quos etiam Apostolus II Thess. III excommunicandos dicit; hi autem sunt qui otiose viventes ex foeda cura victum sibi acquirunt. Et quod de talibus Augustinus loquatur patet ex hoc quod supra dixerat, assignans causam quare illi qui ex rusticana vita ad religionem convertuntur laborare debeant «neque enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci atque vestiri velint et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique consueverunt», quos vult manibus operari; tales enim manifeste sunt de numero otiosorum et curiosorum quibus denuntiat Apostolus ut «cum silentio operantes panem suum manducent». Et praecipue contu-

pensamiento del Apóstol, decían que a los siervos de Dios no les está permitido trabajar manualmente.

11. A las obras espirituales, señaladas en la objeción, puede alguien dedicarse con doble finalidad: para prestar un servicio de común utilidad, o para buscar algún beneficio privado. Para verlo basta fijarse en cada una de las cosas. Puede uno, en efecto, dedicarse a la oración y al rezo de los salmos, celebrando el oficio divino en la iglesia: y esto es una obra pública ordenada a la edificación de la Iglesia. Es posible también que alguien se dedique a esas cosas como a oración privada; esto a veces lo hacen también los laicos.

Agustín se refiere a este segundo modo, no al primero. Dice, en efecto, que *pueden entonar los divinos cánticos quienes trabajan manualmente.* Así se ve por el ejemplo de los obreros, *los cuales conversan de fábulas sin apartar la mano del trabajo.* Esto no sería aplicable a quienes deben celebrar las horas canónicas en la iglesia. Es semejante el caso de la «lectura». Puede alguien practicarla como tarea pública enseñando o aprendiendo en las aulas [universitarias], como hacen los maestros y los escolares, sean religiosos o seculares. En cambio, los monjes que, en sus claustros, leen las Escrituras para su propio consuelo, practican una obra privada. Agustín habla de éstos. En efecto, no habla de quienes *se dedican a la enseñanza y a la instrucción,* sino de quienes *se ocupan en la lectura.* Algo parecido ocurre en relación con la palabra de Dios. Alguien se ocupa en ella con una finalidad pública, predicando a las multitudes. Puede también ser una ocupación privada, como ocurre cuando, en una conversación ordinaria, alguien dice a otro palabras de edificación, como los monjes en el desierto para con los hermanos que acudían a ellos: les proponían multitud de cosas para su edificación. Agustín habla en este sentido. Dice, en efecto: *¿Acaso, en el monasterio, pueden todos exponer las lecciones divinas a los hermanos que acuden?* Por eso mismo, no habla de 'impartir la predicación', sino de 'ocuparse

maces Augustinus nominat illos qui dicebant non licere servis Dei manibus operari, sensum Apostoli pervertentes.

11. Ad illud quod undecimo obicitur, dicendum quod illis spiritualibus operibus quae obiectio tangit potest quis vacare dupliciter, scilicet quasi inserviens utilitati communi et quasi insistens utilitati privatae: quod patet per singula. Potest enim aliquis orationibus et psalmis vacare divinum officium in ecclesia celebrando, quod est quoddam opus publicum ad aedificationem Ecclesiae ordinatum; potest etiam praedictis aliquis vacare per modum privatae orationis, quod interdum etiam laici faciunt: et sic de his loquitur Augustinus, non autem primo modo, quod patet ex hoc quod dicit quod «cantica divina decantare manibus operantes possunt», exemplo opificum qui «fabulis linguas dant cum tamen manus ab opere non recedant», quod non sustineretur de illis qui debent in ecclesia horas canonicas celebrare. Similiter lectioni aliquis vacat quasi operi publico in scolis docendo et addiscendo, ut magistri et scolares faciunt religiosi vel saeculares; sed quasi operi privato, qui sibi ipsis ad consolationem suam Scripturas perlegunt sicut monachi in claustris faciunt: et sic loquitur Augustinus, unde non dicit: «Qui dicunt se vacare doctrinae vel instructioni», sed dicit: «Qui dicunt se vacare lectioni». Similiter verbo Dei aliquis insistit quasi operi publico, publice populis praedicando; sed tamquam privato operi insistit verbo Dei qui alicui in communi locutione verba aedificatoria loquitur, sicut monachi in deserto fratribus ad se venientibus multa dicebant ad aedificationem ipsorum: et sic loquitur Augustinus, quod patet ex hoc quod dicit: «Numquid omnes in monasterio possunt venientibus ad se fratribus divinas

en la conversación'. Como aclara la Glosa[267] en relación con 1 Cor 2,4, la conversación se desarrolla en privado, la predicación se hace para una agrupación.

Quienes se dedican a las susodichas tareas espirituales, como a obras de servicio público, con su trabajo adquieren legítimamente lo necesario para vivir, recibiéndolo de los fieles en correspondencia al común servicio. Quienes practican esto como obra privada y no realizan trabajo manual, a veces son transgresores del precepto apostólico, o sea, cuando pertenecen al número de aquellos a quienes el Apóstol pide que 'trabajando en silencio, se busquen el pan': como quedó dicho ya muchas veces. De éstos es de quienes habla Agustín, el cual dice claramente: *¿Por qué no dedicamos algún tiempo a reflexionar sobre la observancia de los preceptos evangélicos?* Dice también: *Una sola oración del obediente es escuchada con mayor presteza que diez mil de quien no se somete.* Y añade esto otro: *¿Cómo la perversidad llega hasta no hacer caso de lo que leemos?* Por todo ello, es manifiesto que habla de quienes se dedican a obras espirituales y que son transgresores del precepto apostólico. Ahora bien, la transgresión no la cometen sino quienes están obligados al cumplimiento. A veces, sin embargo, quienes se dedican a dichas obras como privadas, no traspasan el precepto del Apóstol, aunque no trabajen manualmente, porque no rehuyen la vida trabajosa por pereza ni pretenden ser alimentados por otros, viviendo ellos desocupados. La abundancia del amor divino los hace apartarse de toda actividad exterior para dedicarse a la contemplación: como lo demuestran las «autoridades» alegadas.

exponere lectiones?». Et ideo etiam non dicit «si praedicatio eroganda est», sed «si sermo erogandus est», quia, ut dicit Glosa I Cor. II, sermo est qui privatim fit, praedicatio quae fit in communi.

Illi ergo qui praedictis spiritualibus operibus quasi operibus publicis vacant, suo labore legitime victum acquirunt a fidelibus accipiendo, utilitati communi servientes. Qui autem praedictis operibus quasi privatis vacant a labore manuum abstinentes, quandoque quidem sunt transgressores praecepti apostolici, quando scilicet sunt de illis quibus denuntiat Apostolus ut «cum silentio operantes panem suum manducent», ut dictum est; et de his loquitur Augustinus ut patet ex hoc quod dicit: «Cur non praeceptis apostolicis observandis aliquas partes temporis deputamus?», et ex hoc quod dicit: «Citius exauditur una obedientis oratio quam decem milia contemptoris», et ex hoc quod dicit: «Quae est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare?». Ex quibus omnibus patet quod loquitur de vacantibus spiritualibus operibus qui praeceptum apostolicum transgrediuntur; nec transgrediuntur nisi qui ad observandum obligantur, de quibus prius dictum est. Quandoque autem vacantes praedictis, ut etiam privatis operibus, Apostoli praeceptum non transgrediuntur manibus non operantes, quia non laboriosam vitam ex pigritia fugientes vacui et otiosi volunt pasci, sed abundantia divini amoris ab omni exteriori opere retrahuntur ut contemplationi vacent, ut per auctoritates inductas supra probatum est.

[267] Ibíd.: ML 191,1548A.

## Capítulo 6

### Los religiosos, ¿pueden desprenderse de todo y no poseer nada ni personal ni comunitariamente?

1. Los enemigos de la verdad no contentos con lo ya dicho intentan demoler el cimiento de todas las órdenes religiosas que fue asentado firmemente por el Señor y que es la pobreza. Dicen, efectivamente, que es ilícito, una vez abandonadas todas las cosas, entrar en una orden pobre que no tenga ni rentas ni posesiones, a no ser que se vaya con el propósito de trabajar manualmente. Alegan argumentos en gran número.

[Argumentos de impugnación] 1. En Prov 30.8-9 se dice: *No me des pobreza ni riqueza; concédeme solamente lo necesario para mi alimentación; no sea que saciado, te niegue y diga: ¿quién es Yahvé? O que, a causa de la miseria, robe y blasfeme del nombre de mi Dios.* Ahora bien, el que, abandonadas todas las cosas, entra en una orden pobre que no tiene posesiones, se priva de lo necesario para la vida y se expone a la necesidad de tener que mendigar, sobre todo si no lleva el propósito de procurarse el alimento con trabajo manual. Se pone, por tanto, en peligro de robar y de perjurar. Y por este motivo merece reprensión.

2. En Eccl 7.12 se dice: *la sabiduría es más útil con riquezas.* La Glosa[264] aclara diciendo: *más que si estuviera ella sola.* Por consiguiente, es digno de reprensión quien opta por sabiduría sin riquezas, desprendiéndose de las riquezas para dedicarse a la sabiduría.

3. En Eclo 27.1 se dice: *Muchos pecaron a causa de la indigencia.* La Glosa[265] entiende que indigencia *puede ser la del corazón o la del cuerpo.* Ahora bien, lo que es ocasión de peligro debe ser evitado. Nadie, por tanto, puede hacerse indigente, abandonando todo lo suyo.

## Capitulum sextum

### Utrum liceat religioso omnia sua relinquere ita quod nihil sibi possidendum remaneat nec in proprio nec in communi

1. Praedictis autem non contenti adversarii veritatis religionum omnium fundamentum ab ipso Domino firmiter collocatum niruntur evertere, videlicet paupertatem, dicentes illicitum fore omnibus suis dimissis pauperem religionem ingredi quae possessionem aut reddit(us) non habeat, nisi forte sub proposito manibus laborandi inducentes ad confirmationem sui erroris hoc quod dicitur Prov. XXX: «Mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria ne forte satiatus etc.», et infra: «et egestate compulsus furer et periurer nomen Dei mei». Sed ille qui dimissis omnibus suis pauperem religionem intrat quae possessiones non habet, victui necessaria sibi aufert mendicitati se exponens, precipue si non habeat propositum labore manuum victum quaerendi; ergo committit se periculo furti et periurii, in quo reprehensibilis esse videtur.

2. Item, Eccl. VII dicitur: «Utilior est sapientia cum divitiis». Glosa «quam sola»; ergo reprehensibiliter agit qui sapientiam sine divitiis praeeligit, divitias relinquens ut sapientiae vacet.

3. Item, Eccli. XXVII dicitur: «Propter inopiam multi deliquerunt». Glosa: «Propter inopiam cordis vel corporis»; sed illiud quod est causa periculi est fugiendum; ergo non debet aliquis se inopem facere omnia sua reliquens.

---

[264] *Glossa margin.*
[265] Ibid.

4. En 2 Cor 8,12 el Apóstol propone a los fieles el modelo para práctica de la limosna, cuando dice: *Si la voluntad está dispuesta de acuerdo con lo que tiene, sin pretender ir más allá de lo que tiene* —reteniendo, según dice la Glosa[270], solamente lo necesario y sin ir más allá de las propias posibilidades— *pues no se trata de que para unos haya desahogo y para vosotros estrechez,* o sea 'pobreza', comenta la misma Glosa. Ahora bien, quien lo da todo no retiene para sí lo necesario, sino que, dando más de lo que sus posibilidades permiten, sufre indigencia. Hace, pues, donación desordenada y contraria al modo propuesto por el Apóstol.

5. En 1 Tes 5,12 se lee: *Os rogamos, hermanos, que acojáis a quienes entre vosotros trabajan.* Acerca de lo cual la Glosa[271] dice: *Así como las riquezas generan negligencia en orden a la salvación, de manera semejante la estrechez, ansiando ser saciada, se desvía de la justicia.* Ahora bien, quienes, habiéndolo dejado todo, entran en una orden religiosa pobre, se ponen en estrechez, o sea, en peligro de alejarse de la justicia: y esto es reprensible.

6. En 1 Tim 6,8 se dice: *Teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos estamos contentos.* La Glosa[272] lo comenta: *Aunque nada hemos traído a este mundo y nada nos llevaremos de él, no por eso hay que rechazar totalmente estos bienes temporales.* Pero quien, habiendo abandonado todas las cosas, entra en una orden religiosa que carece de posesiones temporales, desecha la totalidad de los bienes temporales. Con ello se comporta desordenadamente.

7. En Lc 3,11 se dice: *quien tiene dos túnicas, dé al que no tiene.* La Glosa[273] lo explica así: *El precepto de repartir es dado a quien tiene dos túnicas, porque dividiendo una, ni uno ni otro queda vestido. A su misericordia le es señalada una medida de acuerdo con las posibilidades de la condición humana, a fin de que no se quede uno sin nada, sino de que*

4. Item, II Cor. VIII, Apostolus dat formam fidelibus eleemosynas faciendi sic dicens: «Si voluntas prompta est secundum id quod habet —Glosa 'ut necessaria retineat tantum'— accepta est, non secundum id quod non habet —'id est ultra vires'—; non enim volo ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio», Glosa: «Id est paupertas». Sed ille qui omnia dat non retinet sibi necessaria, sed ultra vires dans paupertatem patitur; ergo inordinate dat et contra formam ab Apostolo traditam.

5. Item, I Thess. IV, super illud «rogamus autem vos fratres ut noveritis eos», dicit Glosa: «Sicut divitiae negligentiam pariunt salutis, ita egestas dum saturari quaerit a iustitia declinat»; sed illi qui relictis omnibus pauperem religionem intrant se egestati subiciunt: ergo ponunt se in periculo declinando a iustitia, quod videtur reprehensibile.

6. Item, I Tim. VI, super illud «habentes alimenta et quibus tegamur», dicit Glosa: «Etsi nihil intulerimus vel ablaturi sumus, non tamen omnino abicienda sunt haec temporalia»; sed ille qui omnibus dimissis religionem intrat quae temporalibus possessionibus caret omnia temporalia abicit: ergo inordinate agit.

7. Item, super illud Luc. III «qui habet duas tunicas det non habenti», Glosa: «De duabus tunicis dividendis datur praeceptum, quia si una dividitur neuter vestitur; misericordiae enim ipsius secundum possibilitatem humanae condicionis servatur men-

[270] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,58D.
[271] Ibíd.: ML 192,308C.
[272] Ibíd.: ML 192,358D.
[273] *Glossa margin.*

*haga al pobre participar en lo que él tiene.* Por tanto, quien lo da todo a los pobres, sin reservarse nada, da sin medida y faltando a la moderación, comete un pecado.

8. En relación con aquello de *no andéis buscando qué comeréis* (Lc 10,29), dice la Glosa[274]: *No se manda que los santos no reserven ningún dinero, con que proveer a los usos de necesidad, puesto que del Señor mismo se lee que tenía bolsa.* Ahora bien, si el reservar algo no fuese cosa buena, el hecho de reservar estaría prohibido y el Señor no se habría reservado nada. Por tanto es bueno reservarse algo y no desprenderse de todo.

9. Dar lo que se ha de dar y lo que no se ha de dar es acto de prodigalidad. Ahora bien, el que se desprende de todo, se coloca en esa situación. Comete, por tanto, pecado de prodigalidad.

10. Sobre lo de *vuestro razonable obsequio* (Rom 12,1), dice la Glosa[275]: *¡Cuidado con el exceso!* Ahora bien, darlo todo es dar con exceso: excede el [justo] medio que la liberalidad mantiene en el dar, dando algo y reservando algo. Por tanto, quien, dándolo todo, entra en religión, no ofrece a Dios un obsequio razonable.

11. En Ex 20,12 está mandado: *no matarás.* La Glosa[276] explica: *Dejando de dar a quien debes un consejo que le ayude a vivir.* Los bienes temporales encarnan un consejo sobre conservación de la vida. Por tanto, quien a sí mismo —que es para quien tiene el máximo deber de aconsejarse para vida— se priva de todos los bienes temporales, actúa contra el precepto del decálogo 'no matarás', poniendo la mano sobre sí mismo.

12. En Lam 4,9 se dice: *A los asesinados con la espada les fue mejor que a quienes perecieron de hambre.* Por consiguiente, exponerse al hambre es peor que exponerse a la espada. Pero esto no está permitido,

sura, ut non sibi unusquisque totum eripiat sed quod habet cum paupere partiatur»: ergo qui omnia pauperibus dat nihil sibi reservans, ultra mensuram et immoderate dat, et ita peccat.

8. Item, Luc. X super illud «nolite quaerere quid manducetis», Glosa: «Non praecipitur ut nihil pecuniae ad usus necessarios reservetur a sanctis, cum et ipse Dominus loculos habuisse legatur»; sed nisi esset bonum reservare aliquid sibi, reservatio prohibita esset nec Dominus aliquid reservasset: ergo bonum et expediens est aliquid sibi reservare et non omnia relinquere.

9. Item, dare danda et non danda est actus prodigalitatis; sed ille qui dat omnia dat danda et non danda, cum nihil non dandum sibi reservet ergo talis peccat vitio prodigalitatis.

10. Item, Rom. XII: «Rationabile obsequium vestrum», Glosa: «Ne quid nimis sit»; sed dare omnia est dare nimis quia excedit medium quod tenet liberalitas in dando, quae dat aliqua et reservat quaedam: ergo qui omnia dans religionem intrat non praestat Deo rationabile obsequium.

11. Item, Ex. XX dicitur: «Non occides», Glosa: «Subtrahendo consilium vitali cui debes date». Sed consilium vitae conservandae adhibetur per bona temporalia; ergo qui omnia bona temporalia subtrahit sibi, cui maxime debet vitae consilium adhibere, venit contra illud praeceptum decalogi: Non occides, sibi manus iniciendo.

12. Item, Thren. IV: «Melius fuit occisis gladio quam interfectis fame», ergo se exponere fami est peius quam se exponere gladio; sed hoc non licet dum homo habet

[274] Ibíd.
[275] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1496C.
[276] *Glossa interlin.*

mientras el hombre, sin pecar, pueda hacer algo: como dice Agustín[277]. Por tanto, mucho menos se permite exponerse al hambre, que es lo que parecen hacer quienes lo dejan todo, sin reservarse nada.

13. El hombre está más obligado para consigo mismo que para con otro. Ahora bien, pecaría si a ese otro le arrebatase todo aquello con que se sustenta la vida y, en cierto sentido, sería como asesinarlo. *Pan de indigente es la vida de los pobres; quien se lo quita es hombre sanguinario* (Eclo 34,21). Por tanto, peca, a la manera del suicida, quien lo abandona todo para ingresar en una religión sin bienes comunes de que sustentarse.

14. El modelo de toda perfección es la vida de Cristo. Ahora bien, Cristo tenía algo con que sustentarse. En Jn 12,6 se lee que tenía bolsa. Y en Jn 4,8 se lee que los discípulos habían ido a la ciudad para comprar alimentos. Por consiguiente, la perfección no requiere que alguien lo dé todo, sin reservarse nada.

15. Toda observancia religiosa tiene origen en el comportamiento de los discípulos de Cristo. Ése es el motivo por el que Jerónimo dice que en la Iglesia primitiva todos los cristianos eran como son los religiosos de máxima perfección[278]. Esto mismo consta por las 'colaciones de los padres'; también por la Glosa sobre Hch 4,32 acerca de la 'multitud de los fieles'[279]. De los miembros de esta multitud se dice que lo tenían todo en común y que ninguno, entre ellos, pasaba necesidad (Hch 4,32.34). Por tanto quien, después de abandonar lo propio, no tiene posesiones comunes y, por lo mismo, no puede menos de ser indigente, abraza una vida no religiosa, sino supersticiosa.

16. El Señor, cuando envió a sus discípulos a predicar, les impuso dos preceptos: el de no llevar nada consigo y el de no ir a las ciudades gentiles (cf. Mt 10,8-10; Mc 6,8-9; Lc 9,2; 10,4). El primero parece

quid faciat sine peccato, ut Augustinus dicit: ergo multo minus licet se fami exponere, quod facere videntur qui sua relinquunt nihil sibi reservantes.

13. Item, plus homo tenetur sibi quam alii; sed peccaret aliquis qui alteri totum subtraheret unde vitam sustentare deberet, et quodammodo ipsum occideret, Eccli. XXXIII: «Panis egentium vita hominis est, qui defraudat illum homo sanguinis est»: ergo peccat se ipsum quodammodo occidens qui omnia sua relinquit, ut religionem intret in qua communes possessiones non sunt unde sustentetur.

14. Item, totius perfectionis exemplar Christi vita est; sed Christus aliquid habuit unde vitam sustentaret, legitur enim Ioh. XII loculos habuisse, et Ioh. IV legitur quod discipuli eius ierant in civitatem ut cibos sibi emerent: ergo non est perfectionis quod aliquis omnia det, nihil sibi reservans.

15. Item, onmis religionis observatio ortum habet a conversatione discipulorum Christi, unde dicit Ieronymus in libro De illustribus viris quod tales in primitiva Ecclesia erant omnes christiani quales modo sunt religiosi etiam perfectissimi; et hoc idem habetur in Collationibus patrum et haberi potest ex glosa quae habetur Act. IV super illud «multitudinis credentium etc.». Sed de his legitur Act. IV quod erant illis omnia communia et nullus erat egens inter eos; ergo illi qui dimissis propriis non habent possessiones in communi, quos oportet esse egentes, non religiosam sed superstitiosam vitam ducunt.

16. Item, Dominus mittens discipulos suos ad praedicandum duo praecepta eis dedisse videtur: unum scilicet ut nihil secum in via ferrent, aliud ut in viam gentium non abirent, ut patet Matth. X, Marc. VI, Luc. IX. Primum autem videtur revocasse passione

---

[277] S. AGUSTÍN, *Contra mendacium* c.17 n.34: ML 40,542.
[278] S. JERÓNIMO, *De viris illustribus* c.11: ML 23,627A.
[279] CASIANO, *Collatio XVIII* c.5: ML 49,1095A; *Glossa margin.*

haberlo revocado cuando estaba a punto de comenzar la pasión. Dijo en efecto: *ahora el que tenga bolsa que la lleve y lo mismo la alforja* (Lc 22,36). El segundo precepto parece haberlo revocado cuando dijo: *Id al mundo entero* (Mc 16,15). El segundo precepto, después de su revocación, no puede ser observado, antes bien, urge anunciar el evangelio a los gentiles. Por consiguiente, tampoco el precepto primero puede ser observado en el sentido de que alguien se desprenda totalmente de los medios de vida.

17. En el Decreto[280] se dice: *Es recomendable que se mantenga la posesión de los bienes de la iglesia y que los propios sean desechados por amor a la perfección.* Y un poco más adelante: *Está suficientemente demostrado que es bueno abandonar los bienes propios con vistas a la perfección y que, sin embargo, está permitido, sin impedimento para la perfección, retener los bienes de la iglesia, los cuales evidentemente son comunes.* Por tanto, aunque algunos abandonen todas sus cosas por volar a una orden religiosa, deben elegir una que tenga bienes comunes.

18. También en el Decreto[281] se dice que los sacerdotes supremos dejaron establecido que fueran otorgadas posesiones a la iglesia para que entre quienes hacen vida común no haya ningún indigente. Por consiguiente, quienes, desechadas las posesiones comunes, viven en estrechez: ésos actúan contra lo establecido por los santos padres y, por lo mismo, pecan.

19. Acerca de las palabras *si eres Hijo de Dios, échate de ahí abajo* (Mt 4,4), dice la Glosa[282]: *Nadie debe tentar a Dios, cuando la razón humana basta para lo que hay que hacer.* Y añade: *Cuando la razón humana ya no llega, encomiéndese el hombre a Dios, no tentando, sino con rendida confianza.* Ahora bien, quien posee riquezas para hacer frente a lo que produce desgaste del cuerpo, como el calor natural y cosas semejantes,

imminente, Luc. XXII: «Sed nunc qui habet saculum, tollat similiter et peram»; secundum autem praeceptum revocasse videtur Marc. ult.: «Euntes in mundum universum etc.». Sed post revocationem secundum praeceptum nullatenus est observandum, sed magis est evangelium gentibus praedicandum; ergo nec primum praeceptum est deinceps observandum, ut scilicet aliquis totaliter subsidia vitae a se abiciat.

17. Item, XII q. 1 dicitur: «Expedit facultates ecclesiae possideri et proprias perfectionis amore contemni»; et infra: «Satis ostenditur et pie propria debere propter perfectionem contemni et sine impedimento perfectionis posse ecclesiae facultates quae sunt profecto communia possideri». Ergo etsi aliqui omnia sua dimittant ad religionem convolantes, talem tamen religionem debent erigere quae habeat facultates communes.

18. Item, quaestione eadem cap. 'Videntes', dicitur quod summi sacerdotes statuerunt possessiones ecclesiae conferri ut inter eos qui communi vita degunt nullus egens inveniatur; si ergo aliqui communibus possessionibus spretis in egestate vivant, contra statuta sanctorum patrum faciunt et ita peccant.

19. Item, Matth. IV super illud «si Filius Dei es, mitte te deorsum», Glosa: «Nemo debet tentare Deum quando habet ex humana ratione quid faciat», et infra: «Postquam deficit humana ratio, commendet se homo Deo non tentando sed devote confidendo». Sed ille qui habet divitias quibus potest resistere his quae corrumpunt corpus, scilicet calori naturali et aliis huiusmodi contra quae munimur per victum et vestitum, habet ex humana ratione quid faciat; ergo si his auxiliis sibi subtractis a Deo

[280] *Decr.* p.2 causa 12 q.1 c.13 (Friedberg I 681).
[281] Ibíd., p.2 causa 12 q.1 c.16 (Friedberg I 682), que abreviadamente recoge *Quodl.* 7 a.18 obi.5.
[282] *Glossa margin.*

contra las cuales nos defendemos mediante el alimento y el vestido, ya sabe por la sola razón humana qué hacer. Por tanto si, privándose de estos medios, espera de Dios el alimento, peca tentando a Dios. Si uno, viendo que el oso viene, se desprendiese de las armas, con que podía defender su vida, tentaría a Dios.

20. No se puede rechazar lo que diariamente pedimos a Dios. Pero a Dios le pedimos las cosas necesarias para la vida, diciendo: *Danos hoy nuestro pan cotidiano.* Luego no está permitido desechar la totalidad de los bienes temporales sometiéndose voluntariamente a una situación de pobreza.

21. En el Decreto[283] se dice que *la iglesia no debe ser edificada antes que aquel que desea la edificación la haya provisto de todo lo referente a luces, guarda y cuidado de la misma, con estipendio para quienes la toman a su cargo.* Por tanto quienes viven en comunidades cuyas iglesias no tienen posesiones, llevan una vida contraria a lo decidido por los santos padres.

22. El vivir con posesiones comunes dentro de la vida religiosa está aprobado por padres antiguos: Agustín, Benito, Basilio y otros muchos. Resulta, pues, temerario introducir otro modo diferente.

23. El Nuevo Testamento impone a los discípulos la obligación de socorrer a los pobres. Ahora bien, esto no pueden hacerlo quienes no tienen posesiones ni propias ni comunes. Por consiguiente, ese modo de vivir no puede ser aprobado.

**2.** [Encuadramiento y planteamiento de la cuestión] A veces para entender las cosas hace falta conocer su origen. Veamos, pues, el nacimiento y el desarrollo de la cuestión que venimos tratando. En la antigüedad, hubo en Roma un hereje llamado Joviniano, el cual cayó en el error de enseñar que todos los bautizados fieles a su bautismo tendrán

victum expectet, videtur quod peccet tentando Deum, sicut et aliquis videns ursum venientem si arma deponeret quibus vitam suam tueri poterat, videretur tentare Deum.

20. Item, illa quae cotidie a Deo petimus non sunt abicienda; sed temporalia necessaria ad vitam cotidie a Deo petimus dicentes: «Panem nostrum cotidianum da nobis hodie»: ergo temporalia non sunt omnino abicienda, ut scilicet se aliquis subiciat voluntarie paupertati.

21. Item, in Decretis, De consecratione dist. I cap. 'Nemo', dicitur quod «ecclesia non debet aedificari antequam ille qui aedificare vult ei provideat quae ad luminaria et custodiam et stipendia custodum sufficiant»; ergo illi qui vivunt in congregationibus quatum ecclesiae possessiones non habent, contra decreta sanctorum patrum vivunt.

22. Item, modus iste vivendi cum communibus possessionibus in religionibus est approbatus per antiquos patres Augustinum, Benedictum, Basilium et alios multos; ergo temerarium videtur alium novum modum inducere.

23. Item, in novo Testamento discipulis Christi imponitur ut necessitatibus pauperum subveniant; sed hoc non potest fieri ab his qui nec proprias nec communes possessiones habent: ergo talis modus vivendi non est approbandus.

**2.** Sed quia rerum cognitiones interdum ex sua pensantur origine, praedictae positionis ortum et processum investigemus. Sciendum est igitur haereticum quendam fuisse Romae antiquis temporibus Iovinianum nomine, qui in hunc errorem lapsus est ut diceret omnium baptizatorum qui baptisma servaverunt unam in regno caelorum esse

[283] *Decr. De consecratione* d.1 c.9 (Friedberg I 1296).

en el cielo un mismo premio. Así lo refiere Jerónimo en el libro[284] que escribió contra él. De aquí pasó a decir que las vírgenes, las viudas y las casadas, una vez lavadas en Cristo [bautizadas], son iguales entre sí a no ser que por razón de otras obras haya que establecer distinción, como tampoco la hay entre renunciar a los alimentos y tomarlos con acción de gracias. De este modo igualó matrimonio y virginidad, reduciendo a nada el consejo de virginidad dado por el Señor, cuando dice: *No todos entienden esta palabra* —la de renunciar al matrimonio—. *El que pueda entender que entienda* (Mt 19,11). El Apóstol, por su parte, dice: *Acerca de las vírgenes, no tengo precepto del Señor, pero doy un consejo* (1 Cor 7,25). Por eso su opinión [la de Joviniano] fue condenada como herética, según refiere Agustín[285]. El error de Joviniano resurgió con Vigilancio. De ello habla Jerónimo en la carta que escribió contra Vigilancio[286], el cual rechazaba la verdad de fe. San Jerónimo lo presenta así: *alguien que aborrece la castidad y en los banquetes clama contra los santos que ayunan.* No se contentó con imitar a Joviniano, negando el consejo de virginidad, añadió la total negación del consejo de pobreza. Por lo cual Jerónimo dice de él: *Opina que quienes hacen uso de sus cosas y poco a poco reparten entre los pobres el fruto de sus posesiones obran mejor que quienes, vendidas las posesiones, lo entregan todo de una vez. A esto no necesito responder yo. Responde el Señor mismo con estas palabras: Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres. Después ven y sígueme* (Mt 19,21).

Este error ha ido transmitiéndose a través del tiempo y llega a nuestros mismos días, como se pone de manifiesto en un cierto Desiderio, hereje lombardo de nuestro tiempo el cual escribió un tratado contra la verdad católica; en él condena, entre otras cosas, el estado de quienes,

remunerationem, ut Ieronymus narrat in libro quem contra eum scribit; ex quo in tantum processit ut diceret virgines viduas et maritatas quae semel in Christo sunt lotae, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem meriti esse, et quod inter abstinentiam ciborum et perceptionem eorum cum gratiarum actione nulla esset differentia, matrimonium per hoc virginitate adaequans: in quo consilium de virginitate servanda enervabat quod habetur a Domino, Matth. XIX: «Non omnes capiunt verbum hoc —scilicet ut a nuptiis abstineant— sed qui potest capere capiat», et ab Apostolo I Cor. VII: «De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do»; unde eius positio pro haeresi est condemnata ut Augustinus narrat. Huius Iovinianì error in Vigilantio surrexit, ut Ieronymus dicit in epistola contra Vigilantium qui veritatem fidei impugnabat, ut ibidem dicitur; «pudicitiam odio habens et in convivio saecularium contra ieiunia sanctorum declamans», ut Ieronymus in eadem epistola dicit. Nec solum contentus fuit Iovinianum imitari consilium de virginitate evacuans, sed superaddere ausus est ut etiam consilium de paupertate servanda omnino destrueret; unde Ieronymus de eo dicit: «Quod autem asserit eos melius facere qui utuntur rebus suis et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possesionibus venumdatis simul omnia largiuntur, non a me ei sed a Deo respondebitur: Si vis esse perfectus, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni sequere me, Matth. XIX».

Hic autem error per successiones errantium usque ad hodierna tempora pervenit, et in haereticis quibusdam qui Cathari nominantur permansit et adhuc permanet, sicut patet in quodam tractatu cuiusdam Desiderii haeresiarchae Lombardi nostri temporis

[284] S. JERÓNIMO, *Contra Iovinianum* I n.3: ML 23,214B.
[285] *Retract.* II c.22: ML 32,639.
[286] S. JERÓNIMO, *Contra Vigilantium* n.1: ML 23,339B.

abandonándolo todo, quieren vivir pobres con Cristo. Actualmente, está ocurriendo algo mucho más horrendo: el antiguo error ha sido renovado por aquellos mismos que parecían defender la fe. Siguiendo la dinámica de quienes yerran, no se contentaron con igualar la riqueza con la pobreza, como Joviniano, o con dar primacía a las riquezas frente a la pobreza como Vigilancio, sino que condenan en su totalidad la pobreza, diciendo que no es lícito abandonar por Cristo todo lo que se tiene, a no ser que la religión escogida tenga posesiones o que la persona lleve la decisión de trabajar manualmente. Dicen también que la pobreza encomiada en la Sagrada Escritura no es la pobreza actual, por la que alguien se despoja de todos los bienes temporales, sino la habitual, por la que alguien, en su corazón, desprecia las cosas temporales, aunque efectivamente las posea.

Para eliminar el error, he aquí el recorrido:

Mostraremos, en primer lugar, que a la perfección evangélica pertenece no solamente la pobreza habitual sino también la actual, que consiste en desprenderse de todas las cosas.

En segundo lugar, mostraremos que esta perfección se mantiene, aunque se tengan posesiones en común.

En tercer lugar, veremos que esta perfección, en quienes carecen de posesiones, no siempre requiere trabajo manual.

Por último, en cuarto lugar, daremos respuesta a las objeciones.

**3.** [Exposición doctrinal de la cuestión] [287] El primer punto afirma la conexión entre pobreza actual y perfección evangélica. Para mostrarlo, tenemos, por ejemplo, el pasaje de Mt 19,21 que dice: *Ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres.* Ahora bien, el que lo vende todo y lo da a

quem edidit contra catholicam veritatem; in quo inter cetera condemnat statum eorum qui relictis omnibus egere volunt cum Christo. Nuper autem, quod est horribilius, antiquus error renovatus est ab his qui fidem defendere videbantur; et more errantium in peius procedentes non sunt contenti divitias paupertati aequare ut Iovinianus, vel divitias paupertati praeferre ut Vigilantius, sed paupertatem totaliter condemnare, dicentes non esse licitum sua omnia pro Christo relinquere nisi talem religionem intret quae possessiones habeat, vel nisi talis de labore manuum vivere intendat. Asserunt etiam paupertatem laudari in Scripturis non actualem qua aliquis rebus temporalibus se expoliat, sed habitualem qua aliquis rem temporalem contemnit corde, etsi re possideat.

Ad destructionem ergo huius erroris hoc modo procedemus:

Primo ostendemus ad perfectionem evangelicam pertinere non solum paupertatem habitualem, sed etiam actualem quae fit per abiectionem rerum temporalium;

Secundo ostendemus quod haec perfectio manet etiam si possessiones in communi non habeantur;

Tertio, quod haec perfectio etiam in his qui possessionibus carent non semper requirit manuum laborem;

Quarto solvemus ad ea quae pro se inducunt.

**3.** Ad ostendendum autem paupertatem actualem ad evangelicam perfectionem pertinere, assumatur primo illud quod dicitur Matth. XIX: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus»; sed ille qui sua vendit et pauperibus

[287] Sobre la doctrina de los números 3 y 4 de este capítulo puede verse: *Cont. Gent.* 3 c.135; *De perfec. vitae spirit.* c.8; *Cont. retrahent.* c.15; *Summa* 2-2 q.186 a.3.

los pobres elige una pobreza no solamente habitual, sino también actual. Por consiguiente, la pobreza actual pertenece a la perfección evangélica.

La perfección evangélica consiste en la imitación de Cristo. Ahora bien, Cristo fue pobre no sólo por actitud de voluntad, sino también en la realidad. Por eso, en relación con las palabras *vete al mar y echa el anzuelo* (Mt 17,28), dice la Glosa[288]: *La pobreza del Señor fue tan grande* que *ni siquiera tenía con qué pagar el tributo.* Y en relación con las palabras *las zorras tienen sus cuevas* (Lc 9,58), la Glosa dice[289]: *Yo vivo en pobreza tan grande que ni tengo vivienda propia ni me cobijaré bajo techo.* Se podrían alegar, con toda facilidad, muchas otras expresiones bíblicas que prueban lo mismo. Por tanto, la pobreza actual pertenece a la perfección evangélica.

La pobreza evangélica brilló sobre todo en los apóstoles, los cuales practicaron la pobreza actual, abandonando todas sus cosas. Por lo cual dijo Pedro: *Nosotros hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido* (Mt 19,27). Jerónimo, escribiendo a Edibia, dice[290]: *Si quieres ser perfecta y mantenerte en la cima de esa dignidad, haz lo que hicieron los apóstoles; vende todo lo que tienes y dalo a los pobres; sigue la desnuda y sola cruz con una desnuda virtud practicada en soledad.* Por consiguiente, la pobreza actual pertenece a la perfección evangélica.

Acerca de las palabras *qué difícil será, para quienes tienen riquezas, entrar en el reino de los cielos* (Mc 10,23), dice la Glosa[291]: *Una cosa es tener riqueza, y otra, amarla. Muchos la tienen y no la aman, muchos no la tienen y la aman, otros la tienen y la aman. Otros, en cambio, se gozan de que ni la tienen ni la quieren. Éstos van más seguros, porque, con el Apóstol, pueden decir: el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo.* Por tanto, la pobreza que es juntamente actual y habitual, ha de ser preferida a la pobreza habitual.

tribuit, non solum habitualem paupertatem eligit sed actualem: ergo actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet.

Item, perfectio evangelica consistit in imitatione Christi. Sed Christus non solum voluntate sed etiam realiter pauper fuit, unde dicitur Matth. XVII, super illud «vade ad mare», Glosa «Dominus tantae paupertatis fuit ut unde tributum solveret non haberet», et Luc. IX «Vulpes foveas habent etc.», dicit Glosa: «Ego sum tantae paupertatis ut nec hospitium quidem habeam nec meo utar tecto»; et per multas alias auctoritates de facili hoc probari potest: ergo actualis paupertas ad perfectionem evangelicam pertinet.

Item, evangelica perfectio maxime in apostolis claruit. Sed ipsi actualem paupertatem habuerunt sua omnia relinquentes, unde Petrus dixit Matth. XIX: «Ecce nos reliquimus omnia etc.»; et Ieronymus dicit ad Edibiam: «Si vis esse perfecta et in primo stare fastigio dignitatis, fac quod fecerunt apostoli, vende omnia quae habes et da pauperibus et nudam solamque crucem virtute nuda sequaris et sola»: ergo actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet.

Item, Marc. X, super illud «quam difficile qui pecunias habent etc.», Glosa: «Aliud est pecuniam habere, aliud amare: multi habent et non amant, multi non habent et amant, item alii habent et amant; alii vero nec habere nec amare se gaudent, qui tutiores sunt, qui cum Apostolo dicere possunt: Mihi mundus crucifixus est et ego mundo»; ergo actualis paupertas et habitualis simul praeferenda est habituali paupertati.

---

[288] *Glossa margin.*
[289] Ibíd.
[290] S. Jerónimo, *Epistola* 120 c.1: ML 22,985.
[291] *Glossa margin.*

Lo mismo se contiene en las palabras *difícilmente un rico entrará en el reino de los cielos* (Mt 19,23). Sobre ellas la Glosa[292] dice: *Lo más seguro de todo es no tener ni querer riquezas.*

En Sant 2,5 se lee: *¿Acaso no eligió Dios a los pobres de este mundo?* Según la Glosa[293] se entiende por 'pobres' *aquellos que carecen de bienes temporales.* Así, pues, los actualmente pobres son elegidos de Dios.

En Lc 14,33 se lee: *el que no renuncie a todo lo que posee, no puede ser discípulo mío.* La Glosa[294] dice a este respecto: *Entre renunciar a todo y abandonarlo todo hay una diferencia. Renunciar es obra de quienes, usando debidamente las posesiones, con su espíritu, aspiran a lo eterno. Abandonar es propio de los perfectos solamente, o sea, de quienes despreocupándose de todo lo temporal, sólo aspiran a lo eterno.* Por consiguiente, el abandonar, en el cual va incluida la pobreza actual, pertenece a la perfección evangélica, mientras que el renunciar, que según la Glosa citada pertenece a la pobreza habitual, es necesario para la salvación.

Jerónimo, en la carta a Vigilancio, después de las palabras citadas, añade: *Para dirigirse a su interlocutor, el Señor dice: si quieres ser perfecto... Por tanto, quiere ser perfecto el que, con los apóstoles, abandona padre, barca y redes. Aquel a quien tú encomias* —o sea al que distribuye entre los pobres el fruto de sus posesiones— *está en segundo o tercer lugar, y nosotros lo aceptamos, siempre que tengamos conciencia de que lo primero debe ser preferido a lo segundo y esto a lo tercero.* Es, por tanto, evidente que quienes lo abandonan todo han de ser preferidos a quienes, con sus posesiones, socorren a los pobres.

También Jerónimo, en carta al monje Rústico[295], dice: *Si tienes bienes, véndelos y da el dinero a los pobres. Si no los tienes, has sido liberado de un gran peso. Sigue desnudo a Cristo desnudo. Exigente, sublime, difícil.*

Item, idem potest haberi Matth. XIX per Glosam super illud «Dives difficile intrabit in regnum caelorum», Glosa: «De omnibus tutius est nec habere nec amare divitias».

Item, Iac. II: «Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo?», Glosa: «Inopes rerum temporalium»; hoc autem non est nisi per actualem paupertatem: ergo actualiter pauperes sunt electi a Deo.

Item, Luc. XIV: «Nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet», Glosa: «Hoc distat inter renuntiare omnibus et relinquere omnia, quia renuntiare convenit omnibus qui ita licite utuntur mundanis quae possident ut tamen mente tendant ad aeterna, relinquere est tantum modo perfectorum qui omnia temporalia postponunt et solis aeternis inhiant»; ergo relinquere, quod pertinet ad actualem paupertatem, est evangelicae perfectionis, sed renuntiare, quod pertinet ad habitualem secundum glosam praedictam, est de necessitate salutis.

Item, Ieronymus in epistola contra Vigilantium post verba supra inducta subiungit: «Ad eum loquitur», scilicet Dominus dicens Si vis perfectus esse etc., «qui vult esse perfectus, qui cum apostolis patrem naviculam et rete dimittit; iste quem tu laudas secundus aut tertius gradus est», qui scilicet fructum possessionum dat pauperibus, «quem et nos recipimus dummodo sciamus prima secundis et tertiis esse praeferenda»; ergo patet quod praeferendi sunt qui omnia sua dimittunt illis qui de fructu possessionum quas retinent pauperibus dividunt.

Item, in epistola ad Rusticum monachum «Si habes substantiam, vende et da pauperibus; si non habes, grandi onere liberatus es; nudum Christum nudus sequere;

---

[292] Ibíd. [293] Ibíd. [294] Ibíd.

[295] S. JERÓNIMO, *Epistola* 125 n.20: ML 22,1085.

*Pero grandes los premios.* De las cartas de Jerónimo podrían tomarse otras muchas cosas semejantes, las cuales han de ser entendidas necesariamente de la pobreza actual. Todo eso, ahora se omite por motivo de brevedad.

Agustín[296], en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*, dice: *Bueno es administrar los bienes temporales practicando el reparto de limosnas a los pobres. Pero es mejor, si se hace con la intención de seguir al Señor, darlo todo de una vez y, quedando libre de preocupaciones, ser pobre con Cristo.* La conclusión es, por tanto, la misma de antes.

Ambrosio dice[297]: *Las riquezas no prestan servicio alguno para una vida dichosa. El Señor lo mostró con toda evidencia en el evangelio, diciendo: dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Por consiguiente, la pobreza, el hambre, el sufrimiento, que son considerados como males, no sólo no impiden una vida dichosa, sino que le prestan ayuda, como quedó demostrado con toda claridad.* Ahora bien, esto no puede ser entendido de la pobreza habitual por la que el hombre domina las riquezas, pues nadie piensa que este tipo de pobreza sea impedimento para la vida dichosa. Se trata, por tanto, de la pobreza actual, la que desecha la totalidad de los bienes.

Gregorio, por su parte, dice[298]: *Cuando alguien, de lo suyo, ofrece a Dios algo y deja de ofrecerle algo, realiza un sacrificio. En cambio, cuando ofrece a Dios omnipotente todo lo que tiene, todo aquello de lo que vive, todo aquello que da sabor, realiza un holocausto.* Ahora bien, el holocausto era el sacrificio de máxima dignidad. O sea, dejarlo todo por Dios es la obra de máxima perfección.

Dice también Gregorio[299] en el Prólogo de sus Morales: *Cuando mi espíritu me forzaba como a servir a este mundo presente, la preocupación misma por el mundo hizo que, a partir de él, fueran surgiendo contra mí*

durum, grande, difficile, sed magna sunt praemia». Et multa alia huiusmodi ex epistolis Ieronymi accipi possunt quae de actuali paupertate necesse est ut intelligantur, quae causa brevitatis dimittuntur ad praesens.

Item, Augustinus dicit in libro De ecclesiasticis dogmatibus: «Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogari, melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare et absolutum a sollicitudinibus egere cum Christo»; et sic idem quod prius.

Item, Ambrosius in libro De officiis: «Nullum adminiculum praestant divitiae ad vitam beatam, quod evidenter Dominus demonstravit in evangelio dicens: Beati pauperes quoniam vestrum est regnum Dei; itaque paupertatem, famem, dolorem, quae putantur mala, non solum impedimento non esse ad vitam beatam, sed in adiumentum esse evidentissime probatum est». Sed hoc non potest intelligi de paupertate habituali qua homo divitias subicit, quia haec a nullo putatur impeditiva beatitudinis; ergo oportet quod intelligatur de paupertate actuali quae omnia abicit.

Item, Gregorius dicit in VIII homelia secundae partis super Ezechielem: «Cum quis suum aliquid Deo vovet et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est». Sed holocaustum erat dignissimum sacrificiorum; ergo perfectissimum opus est omnia sua propter Deum dimittere.

Item, Gregorius in Prologo Moralium: «Cum enim adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa contra me ex eiusdem

---

[296] El libro citado no es de San Agustín, sino de GENNADIO, c.71: ML 58,997A.
[297] S. AMBROSIO, *De officiis* II c.4 n.15: ML 16,107C.
[298] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezechielem* II parte hom.8 n.16: ML 76,1037C.
[299] ID., *Moralia in Iob*, prólogo carta dedicatoria c.1: ML 75,511A.

*asuntos que no sólo parecían retener mi mente, sino que efectivamente la aprisionaban: y esto es mucho más grave. Finalmente, poniendo empeño en huir de todo, acudí al puerto del monasterio y, abandonadas todas las cosas de este mundo, salí desnudo del naufragio de este mundo.* Por donde se ve que es peligroso poseer las cosas del mundo, pues su posesión ata peligrosamente el espíritu. Es, por tanto, más laudable abandonar la posesión de bienes temporales, asumiendo la pobreza actual, para que el espíritu se vea libre de la solicitud por las riquezas.

El Crisóstomo dice[300]: *¿En qué perjudicó a los apóstoles la escasez de bienes temporales? ¿Acaso no pasaron la vida en hambre, sed y desnudez, de modo que, esclarecidos por este comportamiento, eran mirados como ejemplar de maravillosa grandeza? Caminando por esta senda, alcanzaron una gran familiaridad con Dios.* De todo lo cual se sigue que la pobreza actual, que consiste en la escasez de cosas temporales, pertenece a la perfección apostólica.

Bernardo, en carta al arzobispo de Sens, dice[301]: *Feliz el que no se reserva nada; no tiene madriguera, como tienen las zorras; tampoco nido, como los pájaros; sin bolsa, que tenía Judas; ni casa, como tampoco María la tuvo en el mesón: lo cual, sin duda, ocurrió para imitación de aquel que no tiene donde reclinar la cabeza.* Por lo cual es evidente que el no poseer nada en el mundo pertenece a la perfección cristiana.

En el Decreto se lee[302]: *Ciertamente, quien se despoja de todo o el que no posee ni desea poseer, es más perfecto que quien, de lo mucho que posee, hace donación de algo a la iglesia.* Por consiguiente, queda claro que el no poseer nada pertenece a la perfección cristiana.

Quien se consagra a la contemplación de las realidades divinas debe estar más liberado de las cosas del mundo que aquellos que se dedicaban

mundi cura succrescere ut in eo non iam specie sed, quod est gravius, mente retinerer; quae tandem cuncta sollicite fugiens portum monasterii peti, et relictis quae sunt mundi ex huius mundi naufragio nudus evasi»; ex quo patet quod periculosum est res mundi possidere quia earum possessio periculose mentem retinet, et ideo laudabilius est etiam possessionem rerum temporalium abicere per actualem paupertatem, ut mens a cura divitiarum liberetur.

Item, Chrysostomus dicit in libro Quod nemo laeditur nisi a se ipso: «Quid apostolos penuria rerum corporalium laesit? Nonne in fame et siti et nuditate degebant, et pro his clari magni et magnifilci habebantur, atque ingentem per hoc fiduciam quaesierunt apud Deum»; ex quo patet quod actualis paupertas quae in penuria rerum consistit ad apostolicam perfectionem pertinet.

Item, Bernardus dicit ad Senonensem archiepiscopum: «Felix qui nihil sibi retentat ex omnibus, non habet foveam ut vulpes, non tamquam volucres nidum, non loculos quomodo Iudas, non domos sicut nec Maria locum in diversorio, imitatus profecto illum qui non habebat ubi reclinaret caput»; ex quo patet quod nihil omnino possidere in mundo ad christianam perfectionem pertinet.

Item, I q.2 cap. 'Si quis': «Profecto perfectior est ille qui se mundi rebus exspoliat, aut qui cum nihil habuit nec habere desiderat quam ille qui ex multis quae possidet ecclesiae aliquid praestat»; ex quo patet quod nihil possidere ad perfectionem christianam pertinet.

Item, eum qui vacat contemplationi divinae magis oportet esse a rebus mundanis liberum quam eos qui contemplationi philosophicae vacabant; sed philosophi ut libere

[300] S. Juan Crisóstomo, *Nemo laeditur nisi a seipso* n.4: MG 52,464.
[301] *Epistola* 42 c.3 n.11: ML 182,817D.
[302] *Decr.* p.2 causa 1 q.2 c.8 (Friedberg I 410).

a la contemplación filosófica. Ahora bien, los filósofos, para dedicarse libremente a la filosofía, se hacían encomiables por rechazar las riquezas del mundo. Por lo cual Jerónimo[303] dice al presbítero Paulino: *El Sócrates aquel de Tebas que algún tiempo fue riquísimo, cuando se encaminó hacia Atenas para dedicarse a la filosofía, se deshizo del oro en gran cantidad, pensando que no le era posible poseer las virtudes juntamente con las riquezas.* Por consiguiente, para dedicarse a la contemplación de las cosas divinas, es laudable abandonar todas las cosas. De acuerdo con esto, a propósito de las palabras *si quieres ser perfecto* (Mt 19,21), dice la Glosa interlinear: *Está mostrando que la vida contemplativa pertenece al evangelio.*

No es debido un premio de alta calidad sino a quienes sobresalen por su merecimiento. Ahora bien, a la pobreza actual le es debido un magnífico premio, es decir, el poder de juzgar. En relación con las palabras *vosotros, que lo dejasteis todo y me habéis seguido, os sentaréis sobre doce tronos para juzgar* (Mt 19,29), dice la Glosa[304]: *Quienes lo dejaron todo y siguieron al Señor, ésos serán jueces. En cambio, quienes usaron con rectitud las cosas que legítimamente poseían, estarán entre los juzgados.* Por consiguiente, la pobreza actual encarna un mérito de alta calidad.

En 1 Cor 7,33, el Apóstol, a la hora de dar el consejo de guardar virginidad, indica la razón, que es la de vivir sin preocupaciones. Ahora bien, la renuncia a todas las riquezas temporales contribuye de manera eficacísima a liberar de preocupaciones. Las riquezas, en efecto, dan a sus dueños muchas preocupaciones. Éste es el motivo por el que, en Lc 8,34, las riquezas son comparadas a espinas, pues, con las preocupaciones que causan, ahogan la palabra de Dios en el corazón de quienes la oyen. Por lo tanto, de manera semejante a la virginidad, también la pobreza actual pertenece a la perfección evangélica.

4. En segundo lugar, mostraremos que la perfección consistente en el desprendimiento de todas las cosas no requiere posesión de riquezas en común.

philosophiae vacarent laudabiliter mundi substantiam abiciebant, unde Ieronymus dicit ad Paulinum presbyterum: «Socrates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret magnum auri pondus abiecit, nec putavit se posse et virtutes simul et divitias possidere»: ergo multo magis ad vacandum contemplationi divinae laudabile est omnia sua relinquere, unde super illud Matth. XIX: «Si vis perfectus esse», dicit Interlinearis: «Ecce contemplativa quae ad evangelium pertinet».

Item, praemium excellens non debetur nisi merito excellenti; sed praemium excellens, scilicet iudiciaria potestas, debetur actuali paupertati sicut patet Matth. XIX super illud: «Vos qui reliquistis etc. edebitis etc.», dicit Glosa: «Qui reliquerunt omnia et secuti sunt Dominum, hi iudices erunt; qui licita habentes recte usi sunt iudicabuntur»: ergo in actuali paupertate meritum excellens consistit.

Item, I Cor. VII Apostolus consilium dans de virginitate servanda rationem assignat, ut scilicet sine sollicitudine sint; sed abiectio divitiarum maxime facit hominem sine sollicitudine esse, quia divitiae suis possessoribus de necessitate multas sollicitudines ingerunt, unde Luc. VIII divitiae per spinas significantur quae verbum sua sollicitudine suffocant in cordibus auditorum: ergo sicut virginitas ita et actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet.

4. Ulterius ostendemus quod ista perfectio qua aliquis propria relinquit non requirit possessionem divitiarum in communi.

[303] *Epistola* 58 n.2: ML 22,580.
[304] *Glossa margin.*

El comienzo de esta perfección tuvo lugar en Cristo y en los apóstoles. Pero de ellos no se lee que, después de haberlo abandonado todo, hayan tenido posesiones comunes. Más aún, lo que está dicho es que ni siquiera tenían casa donde residir: como anteriormente quedó demostrado. Por consiguiente, la perfección de la pobreza no requiere posesiones comunes.

Agustín reflexiona sobre aquellos que del judaísmo se convirtieron a Cristo en la primitiva Iglesia y dice[305] que *por su cercanía con hombres de espíritu, fueron tan capaces de [recibir] el Espíritu Santo que vendieron todo lo que poseían y pusieron el precio a disposición de los apóstoles para socorrer a los necesitados.* Y un poco después añade: *Sobre ninguna de las iglesias de gentiles se escribió esto; no estaban tan cercanas, pues habían llamado dioses a las figuras hechas por sus manos.* Por lo cual es evidente que Agustín prefiere la perfección de la Iglesia primitiva, compuesta de judíos, a la perfección de la iglesia procedente de la gentilidad; aquellos primitivos discípulos lo vendieron todo para socorrer a los pobres. Pero, después de haber vendido lo propio, no se reservaron posesión alguna en común. Por consiguiente, es más perfecta la pobreza sin posesiones en común que la pobreza con dichas posesiones.

Jerónimo, en carta a Heliodoro, bromeando sobre la muerte de Nepociano, dice[306]: *De monjes sean más ricos que lo habían sido de seglares, bajo Cristo pobre posean riquezas que no poseyeron bajo el opulento diablo, y gima la Iglesia por unos ricos que en el mundo habían sido mendigos.* Esto es lo que puede ocurrir con frecuencia en órdenes religiosas que tienen posesiones comunes; no en las que carecen de posesiones. Por consiguiente, en la vida religiosa es más laudable carecer de posesiones comunes que tenerlas.

Primordium enim huius perfectionis in Christo et in apostolis fuit; sed ipsi non leguntur sua relinquentes aliquas possessiones habuisse in communi, immo potius legitur quod nec etiam domos habebant ad manendum, ut supra probatum est: ergo perfectio paupertatis non requirit aliquas possessiones communes.

Item, Augustinus dicit in tertio libro De doctrina christiana quod illi qui conversi ex Iudaeis fuerunt ad Christum in primitiva Ecclesia, «quia proximi spiritualibus fuerunt, tam capaces extiterunt Spiritus Sancti ut omnia sua venderent eorumque pretium indigentibus distribuendum ante apostolorum pedes ponerent»; et infra: «Non enim hoc ullas ecclesias gentium fecisse scriptum est, quia non tam prope inventi erant qui simulacra manu facta deos habebant». Ex quo patet quod Augustinus praefert perfectionem primitivae Ecclesiae Iudaeorum perfectioni Ecclesiae ex gentibus in hoc quod omnia sua vendiderunt pauperibus distribuenda; sed ipsi ita vendiderunt propria quod nullas possessiones in communi reservaverunt sibi: ergo maioris perfectionis est paupertas illa sine possessionibus in communi quam illa quae in communi possessiones habet.

Item, Ieronymus ad Heliodorum de morte Nepotiani irridendo loquens dicit: «Sint divitiores monachi quam fuerant saeculares, possideant opes sub Christo paupere quas sub locuplete diabolo non habuerant, et suspiret eos Ecclesia divites quos tenuit mundus ante mendicos»; hoc autem frequenter contingere potest in religionibus quae possessiones habent, non autem in illis quae possessionibus carent: ergo magis est laudabile in religionibus possessionibus communibus carere quam eas habere.

---

[305] S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* III c.6 n.10: ML 34,69.
[306] *Epistola* 60 n.11: ML 22,596.

Dice también Jerónimo, escribiendo al ermitaño Lucinio[307]: *Cuando vivimos entre asuntos de mundo y nuestro espíritu tiene que ocuparse en la administración de posesiones y rentas, no tenemos libertad para poner el pensamiento en Dios.* A los religiosos, por tanto, les conviene más carecer de rentas y posesiones que tenerlas.

Gregorio, hablando del siervo de Dios Isaac, dice[308]: *Frecuentemente los discípulos le insinuaban que aceptase para el uso del monasterio las posesiones que le eran ofrecidas; pero él, celoso guardián de su pobreza, mantenía la rigurosa sentencia según la cual el monje que en la tierra busca posesiones no es monje. Tenía tanto temor de perder su pobreza cuanto suele ser el empeño de los ricos avarientos por guardar unas riquezas perecederas.* Por consiguiente es de mayor perfección y seguridad carecer de posesiones comunes que tenerlas.

Entre los monjes de Egipto, acerca de los cuales nos son ofrecidas lecturas en el libro *Vidas de los Padres,* eran considerados más perfectos aquellos que hacían vida solitaria en el desierto y de los cuales consta que en el desierto no tenían posesión alguna[309]. Por consiguiente, para vivir la pobreza evangélica, no se requiere tener posesiones comunes.

Las posesiones comunes pueden ser arrebatadas por los tiranos. Por tanto, si no está permitido abandonar todas las cosas a no ser entrando en una religión que tenga posesiones comunes, estaría en el poder de los tiranos el hacer imposible la perfección de la pobreza evangélica: lo cual es absurdo.

La pobreza es recomendada para restar fuerza a la solicitud por las cosas del mundo. Ahora bien, las posesiones, aunque sean comunes, originan muchas preocupaciones para conservarlas, preservarlas y desarrollarlas. Por lo cual, el consejo de pobreza es cumplido más perfectamente por quienes no tienen posesiones comunes.

Item, Ieronymus ad Lucinum eremitam: «Quandiu versamur in rebus saeculi et anima nostra possessionum ac reddituum procuratione devincta est, de Deo libere cogitare non possumus»; ergo magis expedit religiosis redditibus et possessionibus carere quam eas habere.

Item, Gregorius dicit in tertio libro Dialogorum loquens de Isaac servo Dei: «Cumque ei crebro discipuli innuerent ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur acciperet, ille sollicitus suae paupertatis custos fortem illam sententiam tenebat dicens: Monachus qui in terra possessionem quaerit, monachus non est; sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire»; ex quo patet quod maioris perfectionis et securitatis est possessionibus communibus carere quam eas habere.

Item, inter monachos Aegypti de quibus in Vitis patrum legitur, illi perfectiores reputabantur qui in eremo solitariam vitam agebant, quos constat in eremo possessiones nullas habuisse; non ergo possessiones communes ad paupertatem evangelicam requiruntur.

Item, communes possessiones auferre in potestate tyrannorum consistit; si ergo non sunt relinquenda omnia nisi intretur in religionem quae possessiones habeat, in potestate tyrannorum erit impedire perfectionem evangelicae paupertatis: quod est absurdum.

Item, ad hoc paupertas consulitur ut sollicitudo de rebus mundi minuatur; sed possessiones etiam communes multas sollicitudines ingerunt de ipsis conservandis et custodiendis et excolendis: ergo perfectius consilium paupertatis impletur ab illis qui communes possessiones non habent.

---

[307] *Epistola* 71 n.3: ML 22,670.

[308] S. Gregorio Magno, *Dialog.* III c.14: ML 77,245A-B.

[309] Cf. S. Agustín, *De opere monach.* c.23 n.29: ML 40,570; Casiano, *praef. ad Collationes:* ML 49,479B.

**5.** Ahora hay que explicar el punto tercero, o sea, que la pobreza no requiere, por necesidad, trabajo manual.

Agustín dice[310]: *Quienes cuando vivían en el mundo tenían recursos para vivir sin el trabajo propio de un operario y los distribuyeron entre los pobres cuando se consagraron a Dios, no deben ser obligados al trabajo manual.* Ahora bien, esas personas, por amor a Cristo, asumen laudablemente la pobreza voluntaria, aunque no tengan posesiones comunes. Agustín, en el pasaje citado, dice también que en la Iglesia primitiva de Jerusalén había muchos cristianos de esa condición. Por consiguiente, quienes eligen la pobreza evangélica, aunque no tengan posesiones comunes, no están obligados al trabajo manual.

Por precepto [divino] nadie está obligado a trabajo manual, fuera del caso en el que no puede adquirir de otro modo lo necesario para vivir. Ahora bien, quienes no tienen posesiones comunes no están obligados al trabajo manual más que en virtud de dicho precepto, o por razón de un voto. Por lo tanto, no es verdad que estén obligados, sin más, al trabajo manual; lo están en el caso en que no puedan conseguir, por otro medio, lo necesario para la vida, como lo estaría cualquier otro en ese mismo caso. Hay también obligación de trabajo manual cuando la regla lo impone.

El consejo de pobreza dado por el Señor se ordena a la vida contemplativa. Acerca de las palabras *si quieres ser perfecto* (Mt 19,21), la Glosa dice[311]: *Está señalando la vida contemplativa, la cual forma parte del evangelio.* Ahora bien, quienes para vivir han de ocuparse en el trabajo manual encuentran muchas trabas para la contemplación. Por tanto, si los que eligieron vida en pobreza por amor a Cristo han de estar ocupados en labores manuales, la consecuencia es que el consejo de pobreza, lejos de promover, impide aquello a lo que se ordena. Sería un consejo indiscreto: lo cual es absurdo.

**5.** Ulterius ostendemus quod paupertas praedicta laborem manuum non requirat in omnibus de necessitate.

Sicut enim dicit Augustinus in libro De operibus monachorum: «Illi qui habebant in saeculo aliquid quo sine opificio sustentarent hanc vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt», non sunt cogendi manibus laborare; sed tales laudabiliter voluntariam paupertatem pro Christo assumunt, etiam si communes possessiones non habeant, tales enim fuisse multos in primitiva Ecclesia in Ierosolymis Augustinus ibidem dicit: ergo illi qui paupertatem evangelicam eligunt, etiam si possessiones communes non habeant, non tenentur manibus laborare.

Item, nullus tenetur manibus laborare quasi ex praecepto nisi in illo casu quo aliunde licite victum habere non potest; sed illi qui possessiones non habent non aliunde ad laborem manuum obligantur quam ex praecepto praedicto, nisi forte ex voto: ergo non simpliciter verum est quod ad laborem manuum teneantur sed solum in casu, quando scilicet alias licite victum habere non possent, in quo etiam casu quilibet homo teneretur manibus laborare, vel nisi ad hoc ex statuto suae regulae teneretur.

Item, consilium de paupertate a Domino datum ad vitam contemplativam ordinatur, ut patet per Glosam Matth. XIX, super illud «si vis perfectus esse», Glosa: «Ecce contemplativa vita quae ad evangelium pertinet». Sed eos quos oportet manuum labore victum quaerere necesse est plurimum a contemplationis opere retardari; si ergo eos qui pauperem vitam eligunt propter Christum necesse est manibus laborare, sequitur quod consilium paupertatis magis impediat quam promoveat hoc ad quod ordinatur, et ita erit indiscretum consilium: quod dicere est absurdum.

---

[310] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.21 n.25: ML 40,567.

[311] *Glossa interlinearis.*

Pongamos que quienes lo abandonan todo por Cristo han de tener intención de trabajar manualmente. La intención se ordena al trabajo de manos en sí, o al trabajo como medio de procurarse lo necesario en la vida, o por razón de hacer limosnas con lo producido mediante el trabajo. Esto supuesto hay que decir lo siguiente. Sería ridículo afirmar que la perfección espiritual encarnada en la pobreza, se ordena al trabajo manual. Sería un modo de anteponer el trabajo manual a la perfección espiritual. Tampoco se puede mantener que deban orientar la intención a la provisión de lo necesario para vivir, sea porque podían vivir de lo que abandonaron, sea porque el trabajo manual no suele dar lo suficiente para la vida a unos pobres de Cristo que se consagran a la oración y a otras obras de índole espiritual; aunque hagan trabajo manual, ordinariamente necesitan ayuda de los fieles, como Agustín dice[312]. Tampoco se puede afirmar que deban ocuparse en el trabajo manual para hacer limosnas, porque con los bienes que antes poseían podían haber hecho limosnas mucho más copiosas; carecería de sentido dejar todas las cosas para tener que hacer limosnas con el trabajo manual.

En conclusión: quienes abandonan todas las cosas sin tener posesiones comunes, no están obligados a trabajar manualmente. A esto habría que añadir todo lo dicho anteriormente acerca del trabajo manual.

6. [Respuesta a los argumentos de la impugnación] Ahora llega el momento de responder a las objeciones de los adversarios.

1. A lo de *no me des mendicidad ni riquezas,* hay que decir que, así como la culpa no está en las riquezas, sino en el abuso de ellas, de manera semejante tampoco hay culpa en la mendicidad o pobreza, sino en el abuso, como cuando alguien es obligado a la pobreza contra su

Item, si eos qui relinquunt omnia propter Christum oportet intentionern habere ut manibus laborent, aut ista intentio ordinatur ad laborem manuum propter se ipsum, aut propter victum quaerendum, aut propter eleemosynas faciendas ex his quae labore manuum acquiruntur; sed ridiculum est dicere quod spititualis perfectio quae in paupertate consistit ad laborem corporalem ordinetur: sic enim labor corporalis spirituali perfectioni praeferetur. Similiter non potest dici quod intentio eorum debet ordinari ad laborem manuum propter victum quaerendum, tum quia victum habere poterant ex rebus quas dimiserunt, tum quia labor manuum pauperibus Christi qui orationibus et aliis spiritualibus bonis vacant ad victum non sufficit de facili; unde etiam si manibus laborent indigent a fidelibus sustentari, ut dicit Augustinus in libro De operibus monachorum. Similiter non potest dici quod labori manuum debeant intendere propter eleemosynas exinde faciendas, quia multo largiores eleemosynas ex rebus possessis prius facere potuissent, et sic non oportebat propter hoc eos sua relinquere ut ex labore manuum eleemosynas facerent; ergo non oportet quod illi qui sua relinquentes possessiones communes non habent laborare manibus intendant.

Ad hoc autem faciunt illa quae supra de labore manuum dicta sunt.

6. Nunc restat respondere his quae ab adversariis in contrarium obiciuntur.

1. Ad illud quod primo obicitur «mendicitatem et divitias ne dederis mihi», dicendum quod sicut divitiae non sunt in culpa sed divitiarum abusus, ita mendicitas sive paupertas non est in culpa sed paupertatis abusus, quando scilicet aliquis paupertatem invitus et impatienter sustinet; tunc enim desiderio divitiarum in multa peccata

[312] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.16 n.17: ML 40,562.

voluntad o la soporta con impaciencia; entonces puede ocurrir que, por el deseo de riquezas, caiga en muchos pecados. *Los que quieren enriquecerse caen en muchas tentaciones, en lazos del diablo y en muchas codicias locas y perniciosas* (1 Tim 6,9). Y esto es lo que dice el Crisóstomo[313], exponiendo a Mateo: *Escuchad todos vosotros, los que sois pobres; más aún, también vosotros, los que ansiáis enriqueceros: el mal no está en ser pobre; está en no querer ser pobre.* Es, pues, evidente que la pobreza forzada lleva anejos unos peligros que están muy lejos de la pobreza voluntaria: quienes voluntariamente abrazan la pobreza, no quieren hacerse ricos. Lo de Salomón *no me des pobreza ni riquezas,* se entiende de la pobreza involuntaria, como se ve por lo que sigue, *no sea que agobiado por la estrechez, robe* (Prov 30,9). Dice también la Glosa[314]: *Aquel con quien está Dios pide que ni la abundancia ni la carencia de cosas transitorias lo lleven a olvidarse de lo eterno.* Una cosa, por tanto, es evidente: el Sabio enseña a evitar el abuso de las riquezas y de la pobreza, no las riquezas ni la pobreza en sí.

2. A lo de *es más provechosa la sabiduría con las riquezas* (Ecl 7,12), hay que decir que aquella palabra de Salomón está en sintonía con lo que el Filósofo enseña[315], o sea, que el máximo bien, como la felicidad, comparado con el bien ínfimo, es preferible. Por esto mismo, la sabiduría, que se cuenta entre los bienes máximos, es preferible a las riquezas que se cuentan entre los mínimos. Pero, de acuerdo con este modo de razonar, un bien máximo junto con otro bien máximo, es preferible al que va unido con alguno de los mínimos, o está él solo. Por lo tanto, la sabiduría juntamente con la perfección evangélica de la pobreza, que se cuenta entre los bienes máximos, es preferible a la sabiduría en sí sola o a la que va unida con las riquezas.

quandoque incidit, I Tim. VI: «Qui volunt divites fieri incidunt in tentationem et in laqueum diaboli etc.»; et hoc est quod dicit Chrysostomus Super Matthaeum: «Audite quicumque pauperes estis, magis autem et quicumque ditari concupiscitis: non pauperem esse malum est, sed non velle pauperem esse». Patet ergo quod coacta paupertas aliquando pericula habet annexa, quae a voluntaria paupertate sunt procul; qui enim sunt in voluntaria paupertate divites fieri non volunt. Quod ergo dicit Salomon: «Mendicitatem et divitias etc.» intelligitur de paupertate involuntaria, quod patet ex hoc quod sequitur «et egestate compulsus etc.», et etiam ex Glosa quae dicit quod «vir cum quo est Deus petit ne copia vel inopia transeuntium rerum in oblivionem decidat aeternorum»; ex quo patet quod abusum divitiarum et paupertatis Sapiens fugiendum docet, non ipsas divitias vel paupertatem.

2. Ad illud quod secundo obicitur quod «utilior est sapientia cum divitiis etc.», dicendum quod verbum illud Salomonis procedit secundum regulam quam Philosophus docet in I Ethicorum, quod maximum bonum sicut felicitas connumeratum minimo bonorum est eligibilius; unde et si sapientia, quae inter maxima computatur bona, connumeretur cum divitiis quae sunt de minimis bonis, est eligibilior. Sed secundum hanc regulam maximum bonum connumeratum alteri maximo bono est eligibilius quam si connumeretur minimo bono vel per se ipsum accipiatur; unde sapientia cum perfectione evangelica quae in paupertate consistit, quae est de maximis bonis, est eligibilior quam sapientia per se accepta vel sapientia cum divitiis.

---

[313] S. JUAN CRISÓSTOMO, *Super Matthaeum* hom.90 n.3: MG 58,791, en la versión de Burgundión (cod. Vat. lat. 383 f.278vb).

[314] *Glossa margin.*

[315] ARISTÓTELES, *Ethic.* I 9 (Bk 1097b17).

3. A lo de *por la indigencia muchos perecieron* (Eclo 27,3), hay que decir que las palabras se refieren a la pobreza involuntaria, la cual lleva unido necesariamente consigo el deseo de riquezas. Por lo cual se hace a continuación una advertencia al que tiene apetencia de enriquecerse, porque éste, como indica la Glosa[316], *aparta su ojo interior del temor de Dios.*

4. Respecto a la cuarta objeción, es de notar que la Glosa alegada sufre una mutilación, por la cual se vuelve contra la intención del glosador. Esto es claro por lo que la Glosa[317] añade a continuación de las palabras que se citan. Se lee, en efecto: *No dijo eso porque dejase de ser mejor aquello, o sea, darlo todo y hacerse pobre, sino que lo dijo por consideración para con los débiles, respecto de los cuales tiene algún temor; los orienta, pero sin exponerlos a estrechez.*

5. Cuando se dice que *la indigencia aparta de la justicia,* se entiende de la indigencia forzada que lleva consigo el deseo de riquezas, *hasta lograr saciarse,* con una saciedad que implica la abundancia buscada por quienes no se contentan con la moderación, de la cual se dice: *Teniendo con qué alimentarnos y cubrirnos, estemos con eso contentos* (1 Tim 6,8). Es significativo lo que añade: *Quienes buscan enriquecerse caen en muchos lazos y en ansias perniciosas* (v.9). La apetencia de abundancia produce frecuentemente alejamiento de la justicia.

6. Cuando se dice que los bienes temporales no han de ser desechados totalmente, se entiende dejando a salvo el uso para sustento de la vida: alimento, bebida, vestido. Es evidente por lo que se acaba de decir: *Teniendo con qué alimentarnos y cubrirnos, estemos con eso contentos.* Queda a salvo que está permitido desprenderse de la totalidad de los bienes poseídos.

7. Entre las cosas temporales, algunas son necesarias para sostener la vida en el momento presente, como el vestido con que me visto, y el

3. Ad illud quod tertio obicitur «propter inopiam multi perierunt», dicendum quod loquitur de inopia involuntaria quae habet de necessitate desiderium divitiarum adiunctum; unde sequitur «et qui quaerit locupletari —Glosa 'in mundo'— avertit oculum suum», Glosa «interiorem a timore Dei».

4. Ad illud quod quarto obicitur, dicendum quod glosa illa truncate proponitur et contra intentionem glosatoris; quod patet per hoc quod post inducta verba subiungitur in Glosa: «Non hoc ideo dixit quin melius esset —scilicet dare omnia et pauperem fieri—, sed infirmis timet quos sic monet dare ut egestatem non patiantur».

5. Ad quintum dicendum quod hoc quod dicitur quod «egestas a iustitia declinat» intelligitur de egestate coacta quae habet desiderium divitiarum annexum, quod patet per hoc quod dicit «dum saturari quaerit»; saturitas enim copiam quandam importat quam quaerunt qui non sunt modicis contenti, secundum illud I Tim. VI: «Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus»: unde subiungit: «Nam qui volunt divites fieri etc.», quia desiderium praedictae copiae frequenter a iustitia declinare facit.

6. Ad sextum dicendum quod illud quod dicitur quod temporalia non sunt omnino abicienda, intelligendum est quin eis utamur ad sustentationem vitali in cibo et potu et vestitu, quod patet ex hoc quod dicitur: «Habentes autem alimenta et quibus tegamur, his contenti simus»; non tamen intelligit quin homo possit omnium temporalium proprietatem a se abicere.

7. Ad illud quod septimo obicitur, dicendum quod in rebus temporalibus quaedam sunt quae sunt necessaria ad sustentationem vitae praesentialiter, sicut vestis

[316] *Glossa interlinearis.*
[317] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,58D.

alimento y bebida de que debo servirme ahora. En relación con estos bienes, si tengo tanto que baste para mí y para otro, tengo deber de proveer al necesitado; en otros casos, no tengo obligación de privarme de todo, de modo que me quede desnudo o sin alimento y bebida a la hora de comer. De estos bienes es de los que habla la Glosa. Hay otra clase de bienes temporales: los que se reservan para proveer a las necesidades corporales en el futuro, como el dinero, las posesiones y otras cosas por el estilo. Personas perfectas pueden abandonar totalmente estos bienes o darlos a otros; hecho esto, hay que contar con la divina providencia, como las Escrituras nos lo piden, y confiar en que, antes de que surja la necesidad, proveerá suficientemente.

8. Aunque no hay precepto de que no sea reservado dinero alguno para los usos necesarios, hay, sin embargo, un consejo. El Señor tenía bolsa no porque, de otro modo, hubiera sido imposible darle provisión, sino por asumir la persona de los débiles, a fin de que éstos creyesen que les estaba permitido lo que veían cumplido por Cristo. En Jn 12,6 se habla de la bolsa de Jesús que estaba en manos de Judas y era administrada por él. En relación con este pasaje, dice la Glosa[318]: *Aquel a quien sirven los ángeles tuvo bolsa para los gastos de los pobres, condescendiendo con los débiles.* En relación con las palabras *produces forraje para los que sirven al hombre* (Sal 103,14), la Glosa dice[319]: *El Señor tenía bolsa para los usos de quienes le acompañaban y para los de él mismo. Algunas mujeres formaban parte del acompañamiento y le servían con sus bienes; en ellas acogía la persona de los débiles. Preveía, en efecto, que había de haber muchos débiles los cuales tendrían cuestión sobre esto. Representándolos a ellos dice: Mi alma está triste hasta la muerte* (Mt 26,38). Pero una cosa es de notar. La bolsa no era llenada con bienes provenientes de posesiones, sino con las donaciones que le eran ofrecidas por devotos y fieles.

qua induor et cibus et potus quibus uti debeo ad praesens; de huiusmodi autem, si tantum mihi suppetat quod mihi et alii sufficiat, debeo indigenti providere: alias non debeo mihi totum eripere, ut scilicet nudus remaneam vel absque cibo et potu tempore comestionis, et de his loquitur Glosa. Quaedam autem sunt temporalia quae reservantur ad providendum necessitati corporis in futurum, sicut pecunia, possessiones et huiusmodi; et ista possunt a perfectis viris totaliter aliis dari, quia interim antequam necessitas immineat potest multipliciter per divinam providentiam subveniri, de qua fiduciam habere monemur in Scripturis.

8. Ad illud quod octavo obicitur, dicendum quod quamvis non sit praeceptum ut nihil pecuniae ad usus necessarios reservetur, est tamen consilium; nec Dominus loculos habuit quasi alias ei non potuisset provideri, sed ut in se infirmorum gerens personam ut sibi licitum crederent quod a Christo observatum viderent. Unde Ioh. XII, super illud «et loculos habens», dicit Glosa: «Cui angeli ministrabant loculos habuit in sumptus pauperum condescendens infirmis»; et super illud Psalmi «producens fenum iumentis», dicit Glosa: «Dominus loculos habebat in usus eorum qui cum eo erant et suos, et religiosas mulieres in comitatu quae ministrabant ei de substantia sua, in his infirmorum magis suscipiens personam; praevidit enim multos infirmos futuros et ista quaesituros, ut ibi eorundem personam suscepit dicens: Tristis est anima mea usque ad mortem». Et tamen loculos quos habebat ex possessionibus non impleverat sed ex his quae ei a devotis et fidelibus ministrabantur.

---

[318] *Glossa margin.*
[319] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,935B.

9. Como se dice en el libro segundo de los Éticos[320], el medio de la virtud no se toma por equidistancia de los extremos, sino según la debida proporción de los elementos concurrentes, la cual es obra de la recta razón. Por tanto, no es necesario que el medio de la virtud se sitúe entre lo excesivo y lo escaso, cualquiera que sea la situación en sí misma considerada; hay que determinarlo en una situación comparada con otra. Puede ocurrir que sea necesario cambiar el modo [o medida] de acuerdo con el cambio de la otra situación. Pongamos el ejemplo de la sobriedad. El modo de la circunstancia 'qué' varía de acuerdo con la circunstancia 'quién'. Es claro que tomar algo como alimento puede ser moderado para una persona; para otra, en cambio, excesivo; para otra, por último, escaso. Por esto, puede ocurrir que la expresión máxima en una determinada situación señale el medio para establecer comparación con otra situación: es el caso de la magnanimidad. El magnánimo, como dice el Filósofo[321], busca los supremos honores. El que se aparta de esta virtud por exceso, a quien llama presuntuoso [jaûnos. Santo Tomás aquí escribe «caynum»], no se magnifica más que el magnánimo; rebasa el medio de la virtud, porque aquello que para el magnánimo era moderado, para él es excesivo. Es, por tanto, evidente que el medio de la virtud no es eliminado por el hecho de buscar lo máximo en una situación, siempre que esta situación mantenga con otras la proporción adecuada. Pongamos como ejemplo la liberalidad. Si reflexionamos acerca de lo que se ha de dar y llegamos al máximo, es decir, a darlo todo, en determinadas circunstancias será excesivo, convirtiéndose en vicio de prodigalidad. En otras circunstancias puede ser obra de liberalidad perfecta: es lo que sucede cuando alguien da todo lo suyo en servicio de la patria, caso que un peligro amenace destruirla. El filósofo moral no considerará a ese ciudadano pródigo, sino liberal en grado perfecto. De manera semejante

9. Ad nonum dicendum quod, sicut in II Ethicorum determinatur, medium in virtutibus non accipitur secundum aequidistantiam ab extremis sed secundum debitam proportionem circumstantiarum quam facit ratio recta; unde non oportet quod medium virtutis sit inter superfluum et diminutum in unaquaque circumstantia secundum se considerata, sed in una circumstantia per comparationem ad alias. Contingit enim quandoque quod unius circumstantiae modum variare oportet secundum variationem alterius circumstantiae; verbi gratia in sobrietate modus huius circumstantiae 'quid' variatur secundum varietatem huius circumstantiae 'quis': constat enim quod aliquid in cibum sumere est alicui personae moderatum quod alteri personae est superfluum, alteri vero diminutum. Unde aliquando contingit quod una circumstantia in sui maximo existens moderatur secundum proportionem ad aliam circumstantiam, sicut in magnanimitate contingit. Magnanimus enim, secundum Philosophum in IV Ethicorum, maxime se dignificat; unde ille qui excedit hanc virtutem in superfluitate, quem caynum vocat, non magnificat se maioribus quam magnanimus sed in hoc excedit virtutis modum quod illa quae erant magnanimo moderata sibi sunt superflua. Patet ergo quod medium virtutis non corrumpitur ex hoc quod una circumstantia in sui summo accipitur, dummodo per alias circumstantias moderetur. Si ergo in liberalitate consideremus quid sit dandum et accipiatur ultimum huius circumstantiae, videlicet omnia date, aliquibus circumstantiis adiunctis cedet in superfluitatem et erit prodigalitatis vitium; aliis autem circumstantiis adiunctis erit perfectae liberalitatis opus: verbi gratia si det aliquis omnia sua ut consulat patriae cui periculum destructionis imminet, non reputabitur etiam a morali philosopho prodigus sed perfecte liberalis. Similiter et qui

[320] Aristóteles, *Ethic.* II 6 (Bk 1106a30-b26).
[321] Ibíd., IV 8 (Bk 1123b2-9).

quien da todo lo suyo para cumplir un consejo de Cristo, no es un pródigo, sino que realiza un acto perfecto de virtud. En cambio si lo diese en función de un fin no debido o por otras razones no justificadas, caería en prodigalidad. Con esto guarda analogía la virginidad y otras realidades semejantes, las cuales dan la impresión de exceso en relación con el modo ordinario de la virtud. Por consiguiente, darlo todo por Cristo no es lo mismo que dar lo que se puede y lo que no se puede dar. Es tan sólo dar lo que se ha de dar. No han de ser dadas todas las cosas por cualquier motivo o de cualquier modo. Por Cristo es legítimo darlo todo.

10. La gracia perfecciona la naturaleza. Por tanto, ninguna cosa perteneciente al orden de la gracia puede dañar a la naturaleza. Hay cosas que sirven de inmediato para sostén de la naturaleza, como el alimento, la bebida, el sueño y otras cosas semejantes. Tratándose de esto, el acto de la virtud gratuita no rebasa el medio adecuado para la conservación de la naturaleza. Por tanto, si en esto alguna cosa queda reducida más allá de lo que la naturaleza soporta, se excede el medio de la razón y el acto es vicioso. Es de esto de lo que habla el Apóstol, cuando se refiere a *vuestras atenciones en las cosas indicadas* (Rom 12,1). La Glosa[322] lo entiende así: *Habla de la mortificación corporal de la cual venía tratando; debe ser razonable, o sea, practicada con discreción, para no incurrir en excesos; debéis practicar con moderación la penitencia corporal para que el cuerpo no desfallezca por carecer de la atención debida a la naturaleza.* Pero hay también cosas sin las cuales la naturaleza puede conservarse, como el uso de la sexualidad. En estas cosas, todas las reducciones que se hagan por Dios no pueden llegar a lo excesivo, a no ser que, por algún otro motivo, se introduzca algo defectuoso. La virginidad que implica abstención total del deleite sexual, es laudable. Algo semejante ocurre en el caso presente. Poniendo la esperanza en el multiforme auxilio divino, la naturaleza puede ser conservada sin tener el dominio de posesiones terrenas. Por mucho

omnia sua dat propter Christi consilium implendum non est prodigus sed perfectum actum virtutis facit, si autem non debito fine aut aliis circumstantiis indebitis omnia daret prodigus esset; et similiter est dicendum de virginitate et de aliis huiusmodi in quibus videtur excessus supra communem modum virtutis. Sic ergo patet quod dare omnia propter Christum non est dare danda et non danda, sed est dare danda tantum; quamvis enim non omnia sint danda quocumque modo, sunt tamen omnia danda propter Christum.

10. Ad decimum dicendum quod gratia est perfectio naturae, unde nihil quod ad gratiam attinet naturam interimit. Sunt ergo quaedam quae immediate ad naturam sustentandam pertinent, sicut cibus, potus et somnus et huiusmodi, et in istis actus gratuitae virtutis modum naturae conservandae non excedit; unde si in istis aliquid sibi subtrahat ultra id quod natura sustinere potest, rationis modum excedit et vitiosus est: et de his loquitur Apostolus et Glosa, unde dicit Glosa: «Obsequium vestrum in praedictis —scilicet in maceratione carnis de qua praemiserat— sit rationabile, id est cum discretione ne quid nimis sit, sed cum temperantia vestra corpora castigetis ut non naturae defectu cogantur dissolvi». Quaedam autem sunt sine quibus natura conservari potest, sicut venereorum usus, et ideo in istis quantumcumque subtrahatur propter Deum non potest esse superfluum, dummodo ex aliqua alia circumstantia vitium non incidat; propter hoc virginitas laudabilis est quae ab omni huiusmodi delectabili abstinet. Et similiter est in proposito; potest enim sine dominio possessionum terrenarum

[322] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1496C.

que se reduzca [la posesión], nunca se cometerá exceso, si se hace por Dios. Por consiguiente, la pobreza voluntaria, abrazada por amor a Cristo, no se aparta del medio de la virtud.

11. Quien lo da todo por Cristo, se priva de algo conducente a la vida. Pero no se priva de todo, porque todavía le queda el socorro de la providencia divina, la cual no le faltará en lo necesario, como tampoco la devoción de los fieles. Agustín replica a los adversarios, diciendo[323]: *¿Piensas tú que al cristiano, al siervo de Dios, al que está consagrado a las buenas obras, al que es amado por su Señor, le habrá de faltar algo? ¿Piensas tú que faltarán los bienes terrenos a aquel a quien son otorgados los dones divinos? ¿De dónde este pensamiento falto de fe? ¿De dónde viene esta impía y sacrílega reflexión? ¿Qué hace en la casa de Dios un corazón descreído? ¿Por qué quien no cree en Cristo es llamado y dicho cristiano? Se le acomoda mejor el nombre de fariseo. Cuando en el evangelio el Señor disputaba acerca de la limosna y nos orientaba sobre la manera de conseguir amigos con las ganancias terrenas, la Sagrada Escritura añadió esto: oían esto los fariseos, que eran avaros, y se burlaban de él. Vemos en la Iglesia a quienes les son semejantes; sus oídos están cerrados y sus corazones ciegos; las espirituales y salvíficas enseñanzas derraman luz, pero no aceptan ni una sola de esas luces. Nada extraño que, cuando miran esas cosas, desprecien a los siervos de Dios, pues vemos que por esa clase de personas el Señor mismo fue despreciado.* Queda, pues, claro que es un sacrilegio decir que quienes lo dan todo por Cristo se exponen a cometer homicidio.

12. Por lo ya dicho está claro que quien lo abandona todo por Cristo no se expone a una forma de hambre que le dé muerte, porque nunca es abandonado por Dios hasta dejarlo morir de hambre. A pro-

natura conservari cum spe divini auxilii multis modis, unde quantumcumque ei subtrahatur non erit superfluum si propter Deum fiat. Et sic patet quod voluntaria paupertas propter Christum suscepta a medio virtutis non discedit.

11. Ad undecimum dicendum quod, licet ille qui dat omnia propter Christum subtrahat sibi aliquod consilium vitae, non tamen omne, quia adhuc manet ei auxilium divinae providentiae quae ei in necessariis non deerit et fidelium devotio. Unde Augustinus in libro De eleemosyna invehitur contra talia obicientes sic dicens: «Tu christiano, tu Dei servo, tu bonis operibus dedito, tu Domino suo caro aliquid existimas defuturum? An putas qui Christum pascit a Christo ipse non pascitur? An putas terrena deerunt quibus caelestia et divina tribuuntur? Unde haec incredula cogitatio? Unde impia et sacrilega ista meditatio? Quid facit in domo Dei perfidum pectus? Quid qui Christo omnino non credit appellatur et dicitur christianus? Pharisaei sibi magis congruit nomen, nam cum in evangelio de eleemosynis Dominus disputaret et ut nobis amicos de terrenis lucris faceremus moneret, addidit Scriptura dicens: Audiebant haec omnia pharisaei qui erant avari et deridebant eum; quales in Ecclesia quosdam videmus quorum praeclusae aures et corda caecata nullum de spititualibus ac salutaribus monitis lumen admittunt, de quibus non oportet mirari quod contemnant in talibus servos, quando a talibus videmus ipsum Dominum esse contemptum». Et sic patet quod sacrilegium est dicere quod illi qui omnia propter Christum dant se periculo homicidii committant.

12. Ad duodecimum dicendum quod, sicut iam ex dictis patet, ille qui dimittit omnia propter Christum non se exponit fami quae ipsum interimat, quia numquam a

[323] S. CIPRIANO, *De opere et eleemos.* n.11-12: ML 4,610A-B. Esta obra de San Cipriano fue atribuida a San Agustín. Santo Tomás no tenía medios de conocer al autor genuino.

pósito de las palabras *no te dejaré ni te abandonaré* (Heb 13,5), dice la Glosa[324]: *¿Qué haremos si nos llegan a faltar las ayudas necesarias? Pronto es propuesto el motivo de consuelo, alegando el testimonio del libro de Josué: No te dejaré sin darte lo necesario; no te abandonaré. Sería abandonado el que pereciese de hambre. Pero como esto no ocurrirá, no andes con ansiedad.* Y añade: *Dice esto a todo el que ponga la esperanza en él, como Josué. Esto es lo que nos promete, si ponemos en él nuestra esperanza. La promesa está hecha no para los vigorosos ni para los de grandes aspiraciones, sino para los que esperan en Dios.* Aparte de esto, se parte de un supuesto falso. El hombre podría laudablemente exponerse, por amor de Cristo, al peligro de ser muerto a espada, aunque le fuera posible hacer otra cosa: como se lee de muchos mártires, los cuales, en tiempo de persecución, se ofrecían espontáneamente, confesando públicamente el nombre de Cristo. De otro modo, no estaría permitido a los soldados atravesar el mar y exponerse a muchos peligros por el honor de Cristo.

13. El hombre es dueño de sus cosas. Pero no de las de otro, contra el cual cometería injusticia si le arrebatase sus posesiones. Pero él, desprendiéndose de sus posesiones, no es injusto contra sí mismo. El Filósofo enseña[325] que no hay injusticia de uno contra sí mismo, hablando de injusticia en sentido propio. Además, quien arrebata a otro lo suyo, lo somete a pobreza involuntaria, la cual es peligrosa. En cambio, quien abandona lo propio asume una pobreza voluntaria, la cual, abrazada por amor de Cristo, es meritoria.

14. Como ya se dijo antes, el Señor hizo que se reservase dinero para los usos necesarios, por acomodarse a los débiles. Por nadie puede ser considerado supersticioso el hecho de que varones perfectos no quieran

Deo ita deseritur quod fame moriatur; quod patet Hebr. ult., super illud «non te deseram neque derelinquam», Glosa: «Ne forte dicerent: Quid facturi erimus si suffragia nobis necessaria defecerint, protinus subdit consolationem adhibens testimonium de libro Iesu Nave: Non te deseram quin dem necessaria neque derelinquam; derelinqueretur ille qui fame periret, sed quia hoc non est, non sit homo cupidus»; et infra: «Hoc autem dicit omni speranti in se sicut Iosue; hoc enim nobis promittit si in illo spem nostram ponimus, non tenacibus, non cupidis fit ista promissio sed sperantibus in Deo». Et tamen hoc quod assumit est falsum, quia homo posset se exponere periculo gladii propter Christum laudabiliter etiam si haberet aliud quod faceret, sicut legitur de multis martyribus qui tempore persecutionis ultro se offerebant in medium nomen Christi publice confitentes; alias non liceret militibus ire ultra mare et exponere se multis periculis propter Christi honorem.

13. Ad decimumtertium dicendum quod homo rerum suarum est dominus, non autem rerum alterius; et ideo iniuriam alteri faceret si possessiones ei auferret, non autem si possessiones sibi aufert sibi iniuriam facit: propter quod Philosophus dicit in V Ethicorum quod non est iniustitia hominis ad se ipsum, proprie loquendo de iniustitia. Et praeterea qui alteri sua aufert inducit eum in paupertatem involuntariam quae est periculosa, qui autem sua dimittit inducit se in voluntatiam paupertatem, quae est meritoria si sit propter Christum suscepta.

14. Ad decimumquartum dicendum quod, sicut supra dictum est, Dominus pecuniam reservari fecit ad necessarios usus ut infirmis condescenderet, et ideo non est reputandum pro superstitione si aliqui perfecti viri pecunias reservare nolint, sicut etiam

[324] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,512A.
[325] ARISTÓTELES, *Ethic.* V 11 (Bk 1134b12).

reservarse dinero alguno. También por condescender con los débiles, [el Señor] comía con los publicanos, bebiendo vino y sirviéndose de otros alimentos de uso común. No por eso, sin embargo, han de ser juzgados como supersticiosos los santos padres del desierto, los cuales se privaban de vino y de otros alimentos delicados. El dinero que el Señor mandaba reservar no procedía de posesiones propias, sino de donaciones con que, a modo de limosna, le proveían los fieles. En el capítulo octavo de Lucas se habla de las mujeres que seguían al Señor y le asistían con sus bienes.

15. Los apóstoles reservaban dinero y hacían colectas para socorrer a los pobres que, por amor de Cristo, habían vendido sus campos. Pero aquel dinero no procedía de posesiones, sino de limosnas de los fieles. Cuando se dice que ninguno pasaba necesidad, no ha de ser entendido como si los apóstoles y los discípulos de la Iglesia primitiva no hubiesen tenido que sufrir, por amor de Cristo, muchas penurias y estrecheces. Se lee, en efecto: *Hasta el presente pasamos hambre, sed y desnudez* (1 Cor 4,11). *Desempeñamos el ministerio en medio de muchos sufrimientos, de tribulaciones, apuros* (2 Cor 6,4). La Glosa[326] lo compendia en la necesidad de alimento y vestido. De lo que tenían daban a cada uno lo que podían, a fin de que, según las posibilidades, remediasen las necesidades de todos.

16. El precepto *no vayáis a los gentiles* (Mt 10,5) fue revocado totalmente después de la resurrección. Estaba dispuesto que la palabra de Dios fuese anunciada primero a los judíos, para que pasara a los gentiles, de este modo, como se dice en Hch 13,48. Pero lo que el Señor había dicho a los apóstoles, o sea, que no llevasen consigo lo necesario, no lo revocó totalmente en la cena[327], sino solamente en el tiempo de persecución, cuando no podrían recibir de los perseguidores lo necesario para vivir. Jesús mismo señala la peculiaridad inherente a la persecución,

ut infirmis condescenderet cum publicanis comedebat vinum bibens et aliis cibariis communiter utens; nec tamen reputandi sunt superstitiosi sancti patres in eremo qui a vino et aliis delicatis cibariis abstinebant. Et tamen Dominus, quamvis pecuniam reservari fecerit, non tamen eam de aliquibus propriis possessionibus habebat, sed magis ea fidelibus per modum eleemosynae ministrabatur; unde dicitur Luc. VIII quod mulieres quaedam sequebantur Dominum ministrantes ei de facultatibus suis.

15. Ad decimum quintum dicendum quod apostoli reservabant pecunias et etiam colligebant ut sanctis pauperibus qui praedia sua vendiderant propter Christum necessaria ministrarent, nec tamen illas pecunias habebant de aliquibus possessionibus sed ex eleemosynis fidelium. Quod etiam dicitur quod nullus erat egens inter eos, non est intelligendum quin apostoli et primitivae Ecclesiae discipuli multas penurias et egestates sustinuerint propter Christum, cum dicatur I Cor. IV: «Usque in hanc horam esurimus et sitimus etc.», et II Cor. VI: «In multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus», Glosa: «Victus et vestitus», sed quia de his quae habere poterant unicuique secundum quod opus erat tribuebant, ut quantum eis facultas suppeteret omnium indigentias relevarent.

16. Ad decimum sextum dicendum quod, quamvis illud praeceptum «in viam gentium ne abieritis» fuerit post resurrectionem totaliter revocatum en quod primum oportebat Iudaeis verbum Dei loqui et sic transire ad gentes, ut dicitur Act. XIII, tamen hoc quod Dominus dixerat apostolis quod non secum necessaria ferrent non totaliter revocavit in cena, sed solum tempore persecutionis quando a persecutoribus necessaria

[326] *Glossa Petri Lombardi*, ML 192,46C.
[327] Cf. *Cont. retrahent.* c.15 (ed. Leonina c.41 C p.70).

como se ve por Lc 22,35. La Glosa[328] se refiere a ello, diciendo: *En la instrucción a los discípulos, les enseña que la regla de comportamiento en tiempos de persecución no es la misma que en tiempos de paz. Cuando envió los discípulos a predicar, les mandó que no llevasen nada para el camino, estableciendo que quien anuncia el evangelio viva del evangelio. Pero cuando llega el momento de la muerte y ante una multitud que perseguía al pastor juntamente con su grey, da una norma adecuada al tiempo aquel, permitiendo que se lleven consigo la provisión necesaria, hasta que pasada la crueldad de los perseguidores, retorne el tiempo de evangelizar.* La Glosa[329], bajo una forma nueva, dice: *En esto nos es dado un ejemplo. Surge impensadamente una situación que nos obliga a mitigar, sin culpa, alguna parte del rigor de nuestro plan. Si, por ejemplo, viajamos por regiones donde no se encuentra hospedaje, podemos llevar con motivo del viaje más de lo que tengamos en casa.*

Dado que algunos herejes, de quienes procede la dificultad, no admiten las Glosas, por el texto mismo hemos dejado claro que, al multiplicarse los fieles, los discípulos de Cristo no llevaban consigo lo necesario para el viaje. En la última [carta] canónica de Juan se dice: *Carísimo, te muestras fiel con lo que haces por los hermanos, aun siendo peregrinos* (v.4). Y añade: Por el nombre de él [de Jesús] se pusieron en camino, sin recibir cosa alguna de los gentiles; nosotros debemos acoger a hombres así (v.5). Aunque no hubieran recibido nada de los gentiles, no sería necesario que fueran acogidos por los fieles, si ellos llevasen consigo lo que necesitaban para el camino. La Glosa[330] lo dice claro: *Se pusieron en camino por el nombre de él, sin pensar en sus propias cosas.*

17. Dado que en la Iglesia hay muchos débiles que, sin la satisfacción de posesiones temporales, probablemente no permanecerían en ella con un comportamiento genuinamente eclesial, es conveniente que en la

habere non potuissent; unde Luc. XXII: «Quando misi vos etc.», dicit Glosa: «Non eadem vivendi regula persecutionis qua pacis tempore discipulos informat; missis siquidem discipulis ad praedicandum, ne quid tollerent in via praecepit, ordinans ut scilicet qui evangelium nuntiat de evangelio vivat; instante vero mortis articulo et tota illa gente pastorem simul et gregem persequente congruam tempori regulam decernit permittens ut tollant victui necessaria, donec sopita insania persecutorum tempus evangelizandi redeat». Et alia glosa dicit: «In hoc quoque nobis datur exemplum quod nonnumquam causa instante quaedam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possumus, verbi gratia si per inhospitales regiones iter agimus plura viatici causa licet portare quam domi habeamus».

Sed quia quidam haeretici quorum est ista obiectio glosas non recipiunt, ex ipso textu ostendimus quod multiplicatis fidelibus discipuli Christi secum in via necessaria non portabant. Dicitur enim in ultima canonica Iohannis: «Carissime, fideliter facis quicquid operaris in fratres et hoc in peregrinos», et infra: «Pro nomine enim eius profecti sunt nihil accipientes a gentibus, nos ergo debemus huiusmodi suscipere»; non autem esset necessarium, quamvis a gentibus nihil acciperent, quod reciperentur a fidelibus si secum necessaria ad vitam deferrent; quod etiam patet per Glosam quae ibi dicit: «Pro nomine eius profecti sunt, alieni a rebus propriis».

17. Ad decimum septimum dicendum quod, quia Ecclesia multos infirmos sustinet quos non de facili sustineret <si> sine temporalium possessionum solatio ecclesias-

[328] *Glossa margin.*
[329] *Glossa marginalis* sobre Lc 22,34.
[330] *Glossa interlinearis.*

Iglesia se disfrute de posesiones comunes, una vez abandonadas las propias; y principalmente para socorrer a los pobres. De aquí no se sigue que no sea apropiado a varones perfectos que se desprendieron de lo propio para llevar una vida religiosa en la que no hay posesiones comunes. La perfección apostólica, aunque no quede anulada en quienes tienen posesiones comunes, se conserva de manera más expresiva en quienes, abandonado lo propio, carecen también de posesiones comunes.

18. Aquel decreto[331] no prohíbe a nadie elegir vida pobre por amor a Cristo. Es un precepto dado para los obispos y para quienes poseen bienes de las iglesias, que son bienes de los pobres, para que les provean, en cuanto puedan, con el producto de esos bienes, y así remedien su indigencia. Este sentido es evidente para quien lea el conjunto del capítulo citado.

19. Quien, abandonadas todas las cosas por amor de Cristo, tiene esperanza de que Dios lo proveerá de sustento, ni es presuntuoso ni tienta a Dios. Tener en Dios la debida confianza no es presunción, ni significa tentar a Dios. Tal es la confianza que deben tener en Dios los pobres y particularmente los predicadores de la verdad. En relación con las palabras *no llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias* (Lc 10,4), dice la Glosa[332]: *El predicador debe tener tanta confianza en Dios que, aunque no sepa cómo le llegarán los recursos para los gastos de la vida presente, esté seguro de que no le faltarán; así evitará que su espíritu, demasiado pendiente de lo temporal, decaiga en la predicación de lo eterno.* Más aún, el no tener en Dios esta confianza sería tentarlo. Respecto de las palabras *no tentemos a Cristo como algunos lo tentaron* (1 Cor 10,9), dice la Glosa[333], dando la explicación: *¿Acaso podrá Dios prepararnos mesa en el desierto?*

ticam vitam duceret, expedit facultates communes in Ecclesia possideri propriis dimissis et praecipue propter pauperes sustentandos. Non tamen sequitur quod non sit expediens perfectis viris qui propria dimiserunt vitam religiosam agere sine communibus possessionibus; et quamvis perfectio apostolica non annuletur in illis qui possessiones communes habent, tamen expressius conservatur in illis qui propriis dimissis etiam communibus carent.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod per illud decretum non habetur esse prohibitum alicui quin pauperem vitam eligat propter Christum, sed est praeceptum episcopis et eis qui bona ecclesiarum possident quae pauperum sunt, ut eis de fructibus possessionum ecclesiae provideant et quantum possunt eorum sublevent egestatem; et hoc patet diligenter inspicienti seriem capituli inducti.

19. Ad decimum nonum dicendum quod ille qui dimissis omnibus propter Christum spem habet ut sustentetur a Deo, neque praesumptuosus est neque Deum tentat; qui enim fiduciam debitam de Deo habet neque praesumptuosus est neque Deum tentat. Talem autem fiduciam debent habere de Deo pauperes Christi et praecipue praedicatores veritatis; unde Glosa Luc. X, super illud «nolite portare saeculum etc.», «Tanta praedicatori debet esse fiducia in Deo ut praesentis vitae sumptus etsi non praevideat sibi, tamen non defuturos esse sciat, ne dum occupatur mens ad temporalia minus praedicet aeterna». Immo magis Deum tentarent nisi istam fiduciam haberent, I Cor. X: «Neque tentemus Christum sicut quidam eorum tentaverunt», Glosa: «Dicentes: Numquid poterit Deus parare mensam in deserto?».

---

[331] *Decr.* p.2 causa 12 q.1 c.16 (Friedberg I 682).
[332] *Glossa margin.*
[333] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1621B.

Respecto de las cosas en que el hombre se entrega totalmente a Dios, hay que establecer una distinción. Haciendo esto, a veces tienta a Dios, y a veces no. Hay cosas en las cuales el hombre no puede ser ayudado sino por un milagro de Dios. Quien se expusiera a peligros de ese género, tentaría a Dios, como, por ejemplo, si alguien se lanzase desde un muro, confiando en el auxilio divino, a no ser que Dios, mediante alguna inspiración, le hubiese dado certeza de lo que había de ocurrir. Un caso parecido es el de Pedro que, ante el mandato del Señor, se expuso al oleaje del mar. San Martín dijo: *Yo penetraré seguro por las falanges de los enemigos protegido no con escudo o coraza, sino con la señal de la cruz.* El evangelista Juan bebió confiadamente el veneno. Y Santa Águeda dijo: *Nunca di a mi cuerpo medicina corporal. Pero tengo al Señor Jesucristo que, con sola su palabra, lo remedia todo.* Hay también casos en los cuales es posible el remedio por medio de causas naturales. Cuando se trata de esto, no hay tentación a Dios por el hecho de entregarse al auxilio divino. Así, por ejemplo, no tienta a Dios el soldado que entra en combate fiado en la protección de Dios, aunque no esté seguro de que vaya a escapar [del peligro]. De acuerdo con esto, resulta claro que quien lo abandona todo por Cristo, no tienta a Dios, bien porque, lleno de confianza fundada en la autoridad divina, es eso lo que debe hacer, bien porque existen fieles devotos por medio de los cuales es posible y obligado darle lo suficiente. Tampoco tentaría quien, por algún motivo razonable, deja las armas cuando ve que el oso viene y están allí otros hombres armados los cuales podrían y deberían defenderlo.

20. Se nos manda pedir cosas temporales. Son las que necesitamos para sostén de la naturaleza. Por esta razón, no debemos desechar lo temporal en aquello de que tenemos necesidad para dar al cuerpo alimento y vestido.

21. Aquella norma fue establecida en favor de los ministros de la iglesia. Por consiguiente, si alguien, en acto de supererogación, quiere,

Distinguendum tamen est in illis in quibus homo se totum Deo committit: quandoque enim hoc faciens tentat Deum, quandoque vero non. Sunt enim quaedam in quibus impossibile est hominem iuvari nisi a Deo miracolose operante, et talibus periculis aliquis se exponens Deum tentaret, sicut si aliquis de muro se praecipitaret sub spe divini auxilii; nisi forte a Deo certificatus esset de futuro eventu aliqua divina inspiratione, sicut Petrus ad iussum Domini exposuit se fluctui maris, et sicut beatus Martinus dixit: «Ego signo crucis non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus», et sicut beatus evangelista Iohannes venenum confidenter bibit, et sicut beata Agatha quae dixit: «Medicinam carnalem corpori meo numquarn adhibui, sed habeo Dominum Iesum Christum qui solo sermone restaurat universa». Quaedam autem sunt in quibus possibile est remedium adhiberi etiam per causas inferiores, et in istis non est tentare Deum si se aliquis divino auxilio committit, sicut miles non tentat Deum qui pugnam ingreditur de divino auxilio confisus, quamvis de evasione securus non sit. Secundum hoc ergo patet quod ille qui omnia propter Christum relinquit non tentat Deum, tum quia plenus fiducia ex divina auctoritate concepta hoc facere debet, tum quia remanent fideles devoti per quos ei satisfieri potest et debet, sicut etiam non tentaret Deum qui ob aliquam rationabilem causam arma deponeret urso veniente, aliis armatis praesentibus qui eum defendere possent et deberent.

20. Ad vigesimum dicendum quod temporalia a Deo petere iubemus ad naturae usus necessarios, unde temporalia non debemus abicere quin eis utamur ad necessitatem corporis in cibo et vestitu.

21. Ad vigesimum primum dicendum quod statutum illud inductum est in favorem ministrorum ecclesiae; et ideo si aliqui supererogare volunt ut sine possessionibus

sin posesiones, servir a la iglesia, realiza una obra más laudable. Pablo predicó el evangelio sin pedir el estipendio que el Señor tenía dispuesto para los predicadores (cf. 1 Cor 9,14).

22. Aunque los santos padres aprobaron aquel modo de actuar, no por eso reprobaron este otro. Por consiguiente, no es presuntuoso seguir éste; de lo contrario nunca podría ser establecido algo nuevo, que no hubiera sido observado ya desde la antigüedad. Sin embargo, este modo de vivir fue practicado por muchos santos padres, y lo fue también en la Iglesia primitiva.

23. El socorro a los pobres es un precepto que se dirige a quienes tienen riquezas. El dato bíblico es claro. Si alguien tiene bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo puede morar en él la caridad de Dios (1 Jn 3,17)? Sin embargo es mucho más laudable que alguien, después de haberlo dado todo, se entregue él mismo a Dios: lo cual pertenece a la perfección apostólica. Por esta razón dice Jerónimo[334] al eremita Lucinio: *Entregarse uno mismo a Dios es propio de los cristianos y de los apóstoles, los cuales entregaron al Señor todo el capital que poseían.*

## Capítulo 7

### Los religiosos, ¿pueden vivir de limosnas, sobre todo de las recibidas mendigando?

1. Los susodichos adversarios de Cristo se empeñan no sólo en impugnar la pobreza con razones, sino que, de manera indirecta, quieren también arrancarla totalmente. Con crueldad intentan privar de alimento a los pobres de Cristo, alegando que no les está permitido

ecclesiae serviant laudabiliores existunt, sicut Paulus praedicans evangelium sine sumptu qui a Domino praedicatoribus erat ordinatus, ut patet I Cor. IX.

22. Ad vigesimum secundum dicendum quod quamvis sancti patres illum modum approbaverint, non tamen istum modum reprobaverunt; et ideo non est praesumptuosum hunc modum sequi, alias nihil de novo posset institui quod non fuerit antiquitus observatum. Nihilominus tamen iste modus vivendi antiquitus a multis sanctis patribus observatus fuit et etiam in Ecclesia primitiva.

23. Ad vigesimum tertium dicendum quod subvenire indigentibus indicitur illis qui divitias possident sicut patet ex hoc quod dicitur I Ioh. IV: «Si quis habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere etc.»; sed multo est laudabilius quod aliquis omnibus suis datis etiam se ipsum Deo det, quod ad apostolicam perfectionem pertinet: unde dicit Ieronymus ad Lucinum eremitam: «Se ipsum offerre Deo proprium christianorum est et apostolorum, qui totum censum quem habuerant Domino tradiderunt».

## Capitulum septimum

### Utrum religiosus possit vivere de elemosynis et de mendicatis praecipue

1. Non solum autem praedicti adversarii Christi paupertatem ratione impugnare nituntur, sed eam totaliter eradicare conantur quodammodo indirecte dum victum pauperibus Christi crudeliter subtrahere nituntur, dicentes eos de eleemosynis vivere

[334] *Epistola* 71 n.3: ML 22,670.

vivir de limosnas. *El pan del pobre es su vida. Quien se lo niega es un criminal* (Eclo 34,25). Para lograr su intento, alegan multitud de pruebas.

[Argumentos de la impugnación. Primera serie] 1. Alegan, en primer lugar, las palabras siguientes: *No hagas acepción de personas ni aceptes regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y pervierten las palabras de los justos* (Dt 16,19). Ahora bien, las limosnas son un regalo. Dado que los religiosos son los más comprometidos a tener ojos iluminados, no les está permitido vivir de limosnas.

2. En Prov 22,7 se dice: *quien recibe un préstamo se hace esclavo del prestamista.* Con mayor razón, quien recibe un obsequio se hace esclavo del donante. Ahora bien, los religiosos deben estar totalmente libres de esclavitudes de este siglo, porque han sido llamados para vivir en la libertad del espíritu. En relación con las palabras *por daros en nosotros mismos un ejemplo que imitar* (2 Tes 3,9), dice la Glosa[335]: *Nuestra religión llama a los hombres a la libertad.* Luego no es lícito que vivan de limosnas.

3. Los religiosos profesan estado de perfección. Ahora bien, es más perfecto dar limosnas que recibirlas. Se dice, efectivamente, *hay más dicha en dar que en recibir* (Hch 20,35). Por tanto, en vez de recibir limosnas para vivir, más bien deben trabajar manualmente para tener con qué prestar ayuda a los necesitados.

4. En 1 Tim 5,16, el Apóstol manda que las viudas que pueden ser atendidas de otra manera no vivan de las limosnas de la iglesia para que la iglesia, sin esta carga, pueda atender a las que son viudas sin otra fuente de ayudas. Por consiguiente, también aquellos que están sanos y son robustos deben vivir del trabajo manual, no de limosnas, pues si las reciben, se quedan sin ellas otros para quienes la limosna es el único medio de vida.

non posse, Eccli. XXXIV: «Panis egentium vita pauperis est, qui defraudat illum homo sanguinis est». Ad quod probandum multipliciter nituntur.

1. Primo enim illud inducunt quod dicitur Deut. XVI: «Non accipies personam nec munera, quia munera excaecant oculos sapientum et mutant verba iustorum»; sed eleemosynae munera quaedam sunt: ergo cum religiosis maxime competat oculos spirituales illuminatos habere, non competit eis de eleemosynis vivere.

2. Item, Prov. XXII: «Qui accipit mutuum servus est fenerantis», multo magis ergo qui accipit datum servus dantis efficitur; sed religiosos maxime esse decet liberos a servitute saeculi quia in libertatem spiritus sunt vocati, unde II Thess. III super illud «ut nosmetipsos formam daremus etc.», dicit Glosa: «Religio nostra ad libertatem homines advocat»: ergo non debent de eleemosynis vivere.

3. Item, religiosi statum perfectionis profitentur; sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere, unde dicitur Act. XX: «Beatius est magis dare quam accipere»: ergo magis debent laborare manibus ut habeant unde tribuant necessitatem patienti quam eleemosynas accipere de quibus vivant.

4. Item, Apostolus I Tim. V praecipit ut viduae quae possunt aliunde sustentari non vivant de eleemosynis ecclesiae ne gravetur ecclesia, ut illis quae sunt vere viduae sufficiat; ergo et illi qui sunt validi et robusti debent de laboribus manuum vivere, non de eleemosynis quas dum accipiunt aliis pauperibus subtrahuntur qui aliunde quam de eleemosynis vivere non possunt.

---

[335] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,324D.

5. En el Decreto[336] se encuentran estas palabras de Jerónimo: *Quienes pueden vivir con los bienes y riquezas de sus parientes, si reciben lo que es de los pobres, cometen sin duda un sacrilegio y con el abuso de esas cosas se tragan su propia condenación.* Aceptar eso es un abuso contra los pobres. Por consiguiente, si alguien cuando hacía vida secular, tenía lo suficiente para el sustento y, al desprenderse de ello, quiere vivir de limosnas, debe ser considerado un sacrílego.

6. Sobre las palabras *queríamos presentaros un modelo que imitar* (2 Tes 3,9), dice la Glosa[337]: *Quien, llevando una vida de holganza, acude con frecuencia a mesa ajena, por fuerza es adulador de quien lo alimenta.* Ahora bien, quienes viven de limosnas acuden con frecuencia a las mesas de otros; más aún, su principal medio de vida es la mesa de otros. Son, por fuerza, aduladores. Por consiguiente, cometen pecado quienes abrazan un modo de vida en el cual hay que vivir de limosnas.

7. El recibir no es acto de virtud, a no ser de la liberalidad que regula el justo medio en el dar y en el recibir. Ahora bien, el liberal, como dice el Filósofo[338], recibe sólo para dar. Por consiguiente, quienes pasan toda la vida en el recibir, actúan contra la liberalidad y su vida es merecedora de reprensión.

8. Agustín[339] reprende a religiosos que pretendían vivir de limosnas sin trabajar. De ellos, entre otras cosas, dice: *Esos hermanos tienen, en cuanto puedo juzgar, la temeraria arrogancia de atribuirse ese poder,* o sea el de vivir del evangelio, sin trabajo manual. Es de tener en cuenta que aquellos contra quienes habla habían dejado sus bienes por Cristo y se dedicaban a obras espirituales: a la salmodia y a la palabra de Dios, como en aquel mismo libro se dice. Por consiguiente, quienes dejan lo suyo por amor a Cristo, aunque se dediquen a obras espirituales, no deben vivir de limosnas.

5. Item, I q. 2 cap. 'Clericos' dicit Ieronymus: «Qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt sacrilegium profecto committunt et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt»; ergo si aliquis habebat in saeculo unde sustentaretur quo relicto velit de eleemosynis vivere, sacrilegus est reputandus.

6. Item, II Thess. ult. super illud «ut nosmetipsos formam daremus etc.», Glosa: «Qui frequenter ad alienam mensam convenit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se». Sed illi qui de eleemosynis vivunt frequenter ad mensas aliorum conveniunt, immo magis semper de mensa aliorum vivunt; ergo de necessitate sunt adulatores: peccant ergo qui se in tali statu ponunt quod oporteat eos de eleemosynis vivere.

7. Item, accipere non potest esse actus alicuius virtutis nisi liberalitatis quae medium tenet in dando et in accipiendo; sed liberalis accipit solum ut det, ut dicit Philosophus in IV Ethicorum: ergo illo qui ducunt vitam in semper accipiendo illiberaliter et reprehensibiliter vivunt.

8. Item, Augustinus in libro De operibus monachorum reprehendit quosdam religiosos qui sine labore manuum volebant de eleemosynis vivere, de quibus inter cetera dicit: «Isti fratres temere sibi arrogant, quantum existimo, quod eiusmodi habeant potestatem», scilicet vivendi de evangelio sine labore manuum; et tamen illi contra quos loquitur sua propter Christum reliquerant <et> spiritualibus operibus vacabant, scilicet orationibus psalmis et verbo Dei, ut in libro illo dicitur: ergo illi qui sua dimittunt propter Christum, etiamsi operibus spiritualibus vacent, non debent de eleemosynis vivere.

---

[336] *Decr.* p.2 causa 1 q.2 c.6 (Friedberg I 409).
[337] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,324D.
[338] ARISTÓTELES, *Ethic.* IV 2 (Bk 1120b16).
[339] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.21 n.24: ML 40,567.

Sobre el pasaje *les mandó que no llevasen nada para el camino fuera de un bastón* (Mc 6,8), se ha hecho la observación de que bastón significa el poder de recibir de los súbditos lo necesario para vivir. Pero tener súbditos es propio de los prelados [de los obispos]. Por tanto aquellos religiosos que no son prelados no pueden recibir de los súbditos lo necesario para vivir.

9. Lo que está programado como solaz del trabajo, no es debido a quienes no trabajan. Pero el vivir de las aportaciones de los fieles está programado por el Señor como solaz de quienes trabajan en el evangelio, como se ve por 1 Cor 9,7 y 2 Tim 2,6. Por consiguiente, aquellos, al menos, que no trabajan en el evangelio no pueden vivir de limosnas.

10. El Apóstol no quería recibir de los corintios estipendio con que vivir, para quitar pretextos [de acusación] a los pseudo-apóstoles, como se ve por 2 Cor 11,12-13. Pero ahora hay también muchos que, con descaro, viven de limosnas. Por consiguiente, los religiosos, al menos para quitarles pretextos, deben abstenerse de limosnas. Por este motivo dice Agustín[340]: *Estáis en la misma situación que los apóstoles: debéis quitar el pretexto a quienes buscan el pretexto.*

11. De los gentiles el Apóstol no aceptaba estipendio, para que no sufriesen escándalo en la fe. En relación con la noticia dada por Lc 8,3 acerca de las mujeres que asistían a Jesús con sus bienes, dice la Glosa[341]: *Era costumbre antigua de los judíos; no consideraban que fuese culpa el hecho de que las mujeres suministrasen alimento y vestido a los doctores. Pero, como esto a los gentiles podía escandalizarlos, Pablo hace constar que se abstuvo de ello.* Esto mismo se dice en 1 Cor 9,4ss. También hoy día hay muchos que se escandalizan de que los religiosos quieran vivir de limosnas, sin trabajar manualmente. Al menos por razón del escándalo deberían renunciar a las limosnas. Éste es el motivo por el que Agustín,

Item, Marc. VI, dicitur: «Praecepit eis ne quid tollerent in via nisi virgam tantum», Glosa: «Per virgam potestatem accipiendi necessaria a subditis intelligit»; sed habere subditos est tantum praelatorum: ergo illi religiosi qui praelati non sunt non possunt a fidelibus necessaria sumptus sui accipere.

9. Item, illud quod est provisum in solatium laboris non laborantibus non debetur; sed vivere de sumptibus fidelium est a Domino provisum ad solatium eorum qui in evangelio laborant, ut patet I Cor. IX et II Tim. II: «Laborantem agricolam etc.»: ergo saltem illi qui non laborant in evangelio non possunt de eleemosynis vivere.

10. Item, Apostolus nolebat accipere sumptus a Corinthiis de quibus viveret ut occasionem auferret pseudoapostolis, ut patet II Cor. XI; sed nunc etiam multi sunt qui turpiter de eleemosynis vivunt: ergo saltem ad auferendum eis occasionem debent viri religiosi ab eleemosynis abstinere, unde Augustinus dicit in libro De operibus monachorum: «Eadem vobis causa est quae Apostolo fuit ut amputetis occasionem his qui quaerunt occasionem».

11. Item, Apostolus ideo stipendia a gentibus non accipiebat ne scandalum in fide paterentur, unde Luc. VIII super illud «et aliae multae quae ministrabant eis etc.», Glosa: «Antiquus mos erat Iudaeorum nec ducebant in culpam ut mulieres sua substantia pascerent et vestirent doctores, sed quia hoc in gentibus poterat facere scandalum Paulus ab hoc se memorat abstinuisse», et hoc idem habetur I Cor. IX; sed nunc etiam multi scandalizantur de hoc quod religiosi sine labore manuum de eleemosynis vivere volunt: ergo saltem propter scandalum debent ab eleemosynis abstinere. Unde Augus-

[340] Ibíd., c.28 n.36: ML 40,576.
[341] *Glossa marginalis.*

en la obra y pasaje citado, dice: *En vuestra meditación se encenderá la llama para que venzáis las malas obras con las buenas y para que evitéis el peligro de que se imaginen que estáis haciendo un negocio, lo cual sería una herida en vuestra reputación y un escándalo para los débiles. Sed misericordiosos, mostraos compasivos y hacedles ver que no buscáis un aprovisionamiento fácil, viviendo vosotros en holganza, sino que camináis por la estrecha senda buscando el reino de Dios.*

12. Si los religiosos que están sanos y fuertes pueden vivir de limosnas sin trabajar manualmente, esto sería válido para otros. Ahora bien, si todos quisieran llevar ese género de vida, la entera vida humana perecería, pues no habría artesanos que preparasen lo necesario para los usos humanos. Por tanto, de ningún modo se puede aceptar que religiosos sanos y fuertes vivan de limosnas.

13. En las *Colaciones de los Padres* son citadas unas palabras tomadas de una respuesta de Antonio[342] a alguien: *Sábete que tú mereces una reprensión no inferior a la de aquel de quien hemos hablado, porque, estando sano y siendo robusto, vives con asistencia de otro, una asistencia que, en justicia, sólo puede ser otorgada a quienes no tienen fuerzas para trabajar.* Por tanto, quienes no se encuentran en esta situación no pueden vivir de limosnas.

14. Jerónimo, escribiendo al presbítero Marcos le dice[343]: *A nadie arrebaté nada, en mi ociosidad nada recibo; con el diario trabajo manual y con el propio sudor busco el sustento, sabiendo lo que el Apóstol ha dicho: quien no trabaje que no coma* (2 Tes 3,10). Por tanto, no es permitido vivir de limosna y no practicar el trabajo manual.

2. [Argumentos de la impugnación. Segunda serie] Pretenden, además, demostrar que los religiosos, aunque, hasta cierto punto, puedan

tinus dicit in libro De operibus monachorum: «In meditatione vestra exardescet ignis ut mala opera bonis operibus persequamini, ut eis amputetis occasionem turpium nundinarum quibus existimatio vestra laeditur et infirmis offendiculum ponitur; miseremini ergo et compatiamini et ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam et artam viam regnum Dei quaerere».

12. Item, si religiosi qui sunt validi et fortes de elemosynis vivere possunt sine labore manuum, eadem ratione et alii poterunt; sed si omnes talem vitam agere vellent tota vita humana periret, non enim invenirentur artifices qui necessaria usibus hominum praepararent: ergo nullo modo est sustinendum quod religiosi validi et fortes de eleemosynis vivant.

13. Item, in Collationibus patrum inducuntur haec verba ex sententia Antonii ad quendam loquentis: «Noveris autem te etiam ex hoc non levius quam illo quod supra diximus feriri detrimento qui, cum sis sani corporis ac robusti, stipe sustentaris aliena quae iuste solis est debilibus attributa»; ergo illi qui non sunt debiles non debent de eleemosynis vivere.

14. Item, Ieronymus ad Marcum presbyterum: «Nihil alicui praeripui, nihil otiosus accipio, manu cotidie et proprio sudore quaerimus cibum, scientes ab Apostolo esse dictum: Qui non operatur non manducet»; ergo non licet sine labore manuum de eleemosynis vivere.

2. 1. Ulterius nituntur ostendere quod, etsi possent aliquo modo de eleemosynis ultro oblatis vivere, non tamen debent eleemosynas mendicando petere quia Deut. XV

[342] CASIANO, *Collatio XXIV* c.12: ML 49,1300C.
[343] S. JERÓNIMO, *Epistola* 17 n.2: ML 22,360.

vivir de limosnas ofrecidas espontáneamente, de ninguna manera deben mendigar. Alegan, para ello, unos cuantos argumentos.

1. El Dt 15,4 dice: *Entre vosotros, no habrá en absoluto ni pobre ni mendigo.* Por consiguiente, está prohibido mendigar cuando hay otro medio de vida.

2. El Salmo dice[344]: *No vi a un justo abandonado ni a su linaje mendigando el pan.* Por consiguiente, varones perfectos no deben mendigar.

3. Lo que, en la Biblia, es objeto de imprecación no se armoniza con la vida de los justos. Ahora bien, esto es lo que ocurre con la mendicidad. El Salmo 108,10 dice: *Anden sus hijos vagabundos y tengan que mendigar.* Por consiguiente, hombres perfectos no deben practicar la mendicidad.

4. La 1 Tes 4,11-12 dice: *Ocupaos en trabajo manual, como os tengo mandado, a fin de que os comportéis honradamente para con los de afuera y no deseéis cosa alguna de nadie.* A propósito de esto la Glosa dice[345]: *El trabajo ha de ser realizado, y no se puede vivir en la holganza, porque es lo honrado y para los infieles viene a ser como una luz. Y no apetezcáis nada de nadie, ni pidiendo, ni quitando.* Por consiguiente, es necesario hacer trabajo manual antes de pedir cosa alguna mendigando.

5. En relación con 2 Tes 3,10, *si alguien no quiere trabajar que no coma,* dice la Glosa[346]: *Quiere que los siervos de Dios trabajen para tener de qué vivir y no caigan en una indigencia que los obligue a pedir lo necesario.* Por consiguiente, antes de pedir lo necesario para vivir, practicando la mendicidad, deberán ejercitarse en trabajo manual.

6. Jerónimo, escribiendo al presbítero Nepociano, le dice[347]: *No pedir nunca, rara vez recibir lo que se nos ofrece. Hay mayor dicha en dar que en recibir.* Por consiguiente, a los siervos de Dios no les está permitido pedir, mendigando, lo necesario para la vida.

dicitur: «Omnino indigens et mendicus non erit inter vos»; ergo prohibitum est mendicare ei qui aliunde vivere potest.

2. Item, In Psalmo dicitur: «Non vidi iustum derelictum nec semen eius quaerens panem»; ergo illi qui mendicando panem quaerunt non sunt semen iusti, id est Christi.

3. Item, illud quod alicui sacra Scriptura imprecatur iustis viris non competit; sed huiusmodi est mendicitas, unde dicitur in Psalmo: «Nutantes transferantur filii eius et mendicent»: ergo mendicitas perfectis viris non competit.

4. Item, I Thess. IV: «Operemini manibus vestris sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt et nullius aliquid desideretis», Glosa: «Quasi ideo opus est agendum non otiandum quia honestum est et quasi lux ad infideles, et non desiderabitis rem alterius nedum rogetis vel tollatis aliquid»; ergo potius est manibus operandum quam rogando petere aliquid per mendicitatem.

5. Item, II Thess. III super illud «si quis non vult operari etc.», Glosa: «Vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere»; ergo potius debent manibus operari quam necessaria petere mendicando.

6. Item, Ieronymus ad Nepotianum presbyterum: «Numquam petentes, raro accipiamus rogati, beatius enim est magis dare quam accipere»; ergo non licet servis Dei petere necessaria victus mendicando.

---

[344] Salmo 36,25. Santo Tomás sigue la numeración de la Vulgata.
[345] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,300D.
[346] Ibíd.: ML 192,325A.
[347] S. JERÓNIMO, *Epistola* 52 n.16: ML 22,539.

7. Aquel crimen es más grave contra el que se prescribe una sanción más severa, como está mandado en el Decreto[348], cuando desarrolla el tema *No usemos balanzas engañosas.* Según el derecho civil, es castigada, si hay denuncia, la persona sana que mendiga; si esa persona es de condición servil, se hace siervo del denunciante; si es libre, se convierte en colono suyo para siempre. (Código[349] acerca de los mendigos sanos, ley única). Por tanto, los religiosos sanos que mendigan, pecan gravemente.

8. Contra los religiosos que mendigan dice Agustín[350]: *El muy astuto enemigo ha desparramado una enorme multitud de hipócritas que, con hábito monástico, recorren una y otra vez las provincias, sin que nadie los haya enviado: nunca estables, nunca de pie, nunca sentados.* Y añade: *Se acercan a todos, de todos reclaman los estipendios de una lucrativa indigencia o el precio de una santidad simulada.* Por consiguiente, la vida de los religiosos mendicantes ha de ser reprobada.

9. Aquello que lleva aneja la vergüenza tiene alguna relación con lo torpe, porque solamente de lo torpe se tiene vergüenza, como dice el Damasceno[351]. Ahora bien, el hombre, por naturaleza, siente vergüenza de pedir o mendigar, y tanto más cuanto es de mejor condición. Por lo cual Ambrosio dice[352]: *La vergüenza de pedir delata la nobleza del nacimiento.* Y el Filósofo[353] dice del hombre liberal que no es 'pedigüeño'. Por consiguiente, el hecho de mendigar es, en sí, torpe. Y quien puede vivir de otro modo, no puede, en absoluto, mendigar.

10. En relación con 2 Cor 9,7, *Dios ama al que da con alegría,* dice la Glosa[354]: *Quien da para librarse de la molestia de quien pide, no para socorrer al necesitado, se queda sin la cosa dada y no adquiere mérito.*

7. Item, certum est gravius esse delictum quod est severius vindicatum, ut habetur XXIV q. 1: «Non afferamus stateras dolosas»; sed gravissime secundum ius civile punitur validus mendicans si prodatur, quia si servilis est conditionis efficitur servus prodentis, si liber est efficitur eius colonus perpetuus, Codex De mendicantibus validis, lege unica: ergo graviter peccant religiosi qui sunt validi mendicando.

8. Item, contra religiosos mendicantes dicit Augustinus in libro De operibus monachorum: «Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes»; et infra: «Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis aut simulatae pretium sanctitatis»: ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

9. Item, illud quod naturaliter habet erubescentiam adiunctam in se aliquid turpitudinis videtur habere, cum verecundia non sit nisi de turpi, ut Damascenus dicit; sed petere vel mendicare naturaliter homo erubescit, tantoque magis quanto est melioris naturae, unde dicit Ambrosius in libro De officiis quod «verecundia petendi ingenuos prodit natales», et Philosophus in IV Ethicorum dicit de liberali quod non est «petitivus»: ergo mendicare in se turpe est, et ita nullo modo mendicare debet qui aliter vivere potest.

10. Item, II Cor. IX super illud «hilarem datorem etc.», Glosa: «Qui dat ut careat taedio interpellantis, non ut reficiat viscera indigentis, et rem et meritum perdit»; sed

---

[348] *Decr.* p.2 causa 24 q.2 c.21 (Friedberg I 974).
[349] *Codex* XI 26 (25) (ed. Krueger p.435).
[350] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.28 n.36: ML 40,575.
[351] S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.* II c.15: MG 94,932B.
[352] S. AMBROSIO, *De officiis* I c.30 n.158: ML 16,69B.
[353] ARISTÓTELES, *Ethic.* IV 2 (Bk 1120a33).
[354] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,63B.

Ahora bien, es frecuente que a los mendicantes les sean dadas las limosnas de ese modo: por librarse de la desazón que ocasionan pidiendo. Por tanto, aunque algunos pudieran vivir de limosna, sin embargo no deben pedirla.

3. [Argumentos de la impugnación. Tercera serie] Pretenden, además, demostrar que los religiosos, también los predicadores, no deben vivir de limosnas ni pedirlas. Alegan sus argumentos.

1. El Apóstol, en 1 Tes 2,5, dice: *No hemos practicado la adulación, como bien sabéis.* Pero los predicadores que mendigan y viven de limosnas, por necesidad adulan a aquellos de quienes reciben asistencia. En relación con el pasaje *dejándolos se marchó fuera* (Mt 21,17), dice la Glosa[355]: *Porque* [el Señor] *era pobre y no adulaba a nadie, no encontró hospedaje en una ciudad tan grande; pero fue acogido por Lázaro en Betania.* Él era un predicador a quien daba gusto escuchar, tanto que, como se lee en Lc 21,38, todo el pueblo madrugaba para escucharlo en el templo. Como dice la Glosa[356], *todo el pueblo tenía prisa en adelantar el amanecer.* San Pablo dice en 1 Cor 4,11, *hasta el día de hoy pasamos hambre y sed, no tenemos vestido.* La Glosa[357] lo entiende así: *Quienes predican la verdad libremente sin adulación y reprenden la vida perversa de los malvados, no gozan de favor entre los hombres.* Por consiguiente, los predicadores no deben buscar el proveerse de lo necesario para la vida, pidiendo limosna.

2. *Dios es testigo que no dimos ni pretexto de pensar en avaricia* (1 Tes 2,5). A propósito de este pasaje dice la Glosa[358]: *No sólo no hubo avaricia; ni en lo que hice ni en lo que dije se encontraba el mínimo pretexto para pensar en tal cosa.* Ahora bien, quienes piden que les sean dadas limosnas, hacen cosa en la cual hay peligro de avaricia. Por consiguiente, los predicadores no deben hacer esto.

frequenter hoc modo datur mendicantibus quia mendicantes taedium faciunt petendo: ergo etsi aliqui possint de eleemosynis vivere, non tamen deberent mendicare.

3. Ulterius nituntur ostendere quod religiosi etiam praedicantes de eleemosynis vivere vel etiam eleemosynas petere non debent. Dicit enim Apostolus I Thess. II: «Neque aliquando fuimus in sermone adulationis, sicut scitis»; sed praedicatores qui mendicant et de eleemosynis vivunt oportet adulari illis a quibus pascuntur, quod patet Matth. XXI, super illud «et relictis illis abiit foras etc.», dicit Glosa: «Quia pauper nullique adulatus nullum in tanta urbe invenit hospitem sed apud Lazarum receptus est», et tamen in tantum erat gratiosus praedicator quod, sicut dicitur Luc. XXI, «omnis populus manicabat ad eum in templo audire eum», <Glosa> «id est mane venire accelerabat»; et I Cor. IV dicitur: «Usque in hanc horam et esurimus et sitimus et nudi sumus», Glosa: «Libere enim et sine adulatione veritatem praedicantes et gesta pravae vitae malorum arguentes gratiam non habent apud homines», ergo praedicatores non debent de eleemosynis victum quaerere.

2. Item, I Thess. II: «Neque fuimus in occasione avaritiae, Deus testis est», Glosa: «Non dico in avaritia, sed nec feci nec dixi in quo esset occasio avaritiae»; sed illi qui petunt eleemosynas sibi dari faciunt aliquid in quo est occasio avaritiae: ergo praedicatores non debent hoc facere.

---

[355] *Glossa marginalis.*
[356] *Glossa interlinearis.*
[357] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1569A.
[358] Ibíd.: ML 192,293A.

3. En 2 Cor 12,14, el Apóstol dice: *No os seré gravoso. No busco vuestras cosas. Os busco a vosotros.* Y en Flp 4,17: *No busco el donativo. Me interesa el fruto.* La Glosa[359] lo explica así: *Donativo es la cosa misma entregada, como una moneda, la bebida, el alimento, y cosas de este género. Por fruto se entienden las buenas obras y la buena voluntad del donante.* Por tanto, los predicadores no deben pedir cosas temporales a aquellos a quienes dirigen la predicación: no deben vivir de la mendicidad.

4. Acerca de la expresión *el agricultor que trabaja* (2 Tes 2,6), dice la Glosa[360]: *El Apóstol quiere que el evangelizador entienda que el recibir lo necesario de aquellos con quienes realiza su milicia, sobre los cuales trabaja como quien cultiva una viña o apacienta una grey, no es acto de mendicidad, sino de potestad.* Por lo cual es evidente que vivir del evangelio es una práctica de poder, no de mendicidad. Ahora bien, esta potestad compete solamente a los prelados [a los obispos]. Por consiguiente, los otros predicadores, que no son prelados, no deben vivir del evangelio mendigando.

5. En 1 Cor 9, el Apóstol, para mostrar que él podía vivir de estipendios de los fieles, prueba primero que era apóstol. Por tanto, quienes no son apóstoles, no pueden vivir de estipendios de los fieles. Ahora bien, los religiosos predicadores no son apóstoles, puesto que no son prelados. La conclusión es la misma de antes.

6. Acerca de 1 Tes 2,9, *aunque, como apóstoles de Cristo, podíamos haberos impuesto esta carga,* la Glosa dice[361]: *Los pseudoapóstoles crean una situación tan difícil que le obligan [al Apóstol Pablo] a privarse de unos subsidios que podía reclamar, y esto lo hace con el fin de desautorizar a quienes ni tenían la potestad de pedir ni sentían la vergüenza de hacerlo. A esto lo llama carga obligada del poder apostólico por razón de los*

3. Item, II Cor. ult.: «Non ero gravis vobis, non enim quaero quae vestra sunt sed vos»; et ad Phil. ult. «Non quia quaero datum, sed requiro fructum», Glosa: «Datum est res ipsa quae datur, ut nummus, potus, cibus et huiusmodi, fructus autem opera bona et recta voluntas datoris»: ergo veri praedicatores non debent quaerere ab his quibus praedicant temporales res, et ita non debent de mendicitate vivere.

4. Item, II Tim. II super illud: «laborantem agricolam etc.», dicit Glosa: «Vult Apostolus ut evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus Deo militat et quos tamquam cultor vincam exercet vel tamquam gregem pascit, non est mendicitas sed potestas»; ex quo patet quod vivere de evangelio potestatis est, non mendicitatis: sed potestas ista non competit nisi praelatis, ergo alii praedicatores qui non sunt praelati non debent per mendicitatem de evangelio vivere.

5. Item, Apostolus I Cor. IX volens ostendere quod ipse poterat de sumptibus fidelium vivere, prius probat se apostolum esse; ergo illi qui non sunt apostoli non possunt de sumptibus fidelium vivere: sed religiosi praedicantes non sunt apostoli cum non sint praelati, ergo etc.

6. Item, I Thess. II super illud «cum possemus oneri esse vobis sicut Christi apostoli», dicit Glosa: «In tantum gravat pseudo causam ut se abstincre dicat, cum liceret illi subsidia requirere, ad comprimendum illos quibus nec facultas erat nec pudor poscendi; apostolicae autem potestatis debitum vocat onus propter pseudoapostolos qui illud indebite usurpantes importune a plebibus exigebant»; ex quo patet quod illi

[359] Ibíd.: ML 192,257B.
[360] Ibíd.: ML 192,368C-D.
[361] Ibíd.: ML 192,293B.

*pseudoapóstoles que, usurpándolo indebidamente, importunaban con sus exigencias a las comunidades.* Por donde se ve que aquellos predicadores que reclaman de las comunidades lo necesario para vivir, dado que no son apóstoles, o sea, prelados, han de ser considerados pseudoapóstoles. Por tanto, el predicador que no es prelado, no tiene derecho a mendigar.

7. Los predicadores que no son prelados y quieren recibir de los fieles a quienes predican lo necesario para vivir, una de dos: o buscan lo que les es debido, o lo que no les es debido. Si les es debido, pueden reclamarlo con autoridad, empleando incluso la coacción: lo cual es manifiestamente falso. Si no les es debido, su petición es indebida e injusta. Son, por lo tanto, pseudoapóstoles, como se deduce de la Glosa antes citada.

8. Los prelados que reciben del pueblo diezmos y oblaciones, están obligados a proveerles en lo espiritual. Por tanto, si los obispos envían a otros para ejercer el ministerio en lo espiritual, cometen injusticia contra el pueblo, si reciben del pueblo lo necesario para vivir, puesto que son, más bien, los obispos quienes tienen obligación de proveerles [en y con el ministerio].

9. Los prelados que envían a otros a predicar, tienen obligación de proveerles en lo necesario, como está preceptuado por el derecho[362]. Si los predicadores enviados por los obispos piden estipendio a otros, esto es un gravamen que se les impone. Así, pues, no deben recibir de otros un estipendio.

10. El Señor reprueba a los fariseos, cuando les dice: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! Porque devoráis las casas de las viudas con pretexto de largas oraciones* (Mt 23,14). Merecen parecida reprensión quienes con pretexto de oración, o de predicación, o de otras cosas por el estilo, piden limosnas.

11. El Señor, cuando envía a los discípulos a predicar, les dice: *al entrar en una ciudad o aldea, informaos de quién en ella es digno* (Mt

praedicatores qui exigunt victum a plebibus cum non sint apostoli, id est praelati, sunt reputandi pseudoapostoli: ergo praedicatori qui non est praelatus non licet mendicare.

7. Item, praedicatores qui non sunt praelati victum suum mendicando ab his quibus praedicant quaerentes aut quaerunt quod est eis debitum aut quod non est eis debitum; si quod est eis debitum, ergo possunt illud potestative exigere et per coactionem: quod est manifeste falsum; si autem non est eis debitum, ergo indebite et iniuste petunt et sic sunt pseudo reputandi, ut patet per glosam prius inductam.

8. Item, praelati recipientes a plebibus decimas et oblationes tenentur eis in spiritualibus providere; si ergo ab episcopis alii dirigantur ad spiritualia ministrandum, iniuria fit plebi si a plebe victum suscipiant, cum magis episcopi eis tenentur providere.

9. Item, praelati mittentes aliquos ad praedicandum tenentur eis in necessariis providere, ut habetur Extra De officio ordinarii 'Inter cetera'; si ergo praedicatores ab episcopis missi ab aliis sumptum requirant, hoc in illorum gravamen cedit, et ita non debent ab aliis sumptus accipere.

10. Item, Dominus Matth. XXIII contra pharisaeos dicit: «Vae vobis, scribae et pharisaei hypocritae, qui comeditis domos viduarum, orationes longas orantes»; ergo et illi similiter videntur esse reprehensibiles qui sub praetextu orationis aut praedicationis aut alicuius huiusmodi eleemosynas petunt.

11. Item, Matth. X Dominus discipulis ad praedicandum missis dicit: «In quamcumque civitatem aut castellum intraveritis interrogate quis in ea sit dignus», Glosa:

[362] *Decretal.* I t.31 c.35 (Friedberg II 192).

10,11). A este respecto, dice la Glosa[363]: *Para elegir hospedero hay que tener en cuenta el testimonio de los cercanos, no sea que el predicador quede afectado por su infamia.* Y otra Glosa, también marginal, dice: *aquel es digno que reconoce ser mayor la gracia que recibe que la otorgada por él.* Por consiguiente, en los predicadores enviados es reprensible, al menos, el hecho de que a veces acuden a casa de ricos, que son pecadores, y a la de quienes no les reconocen esto como gracia.

12. Quien recibe alguna cantidad por algo de orden espiritual comete crimen de simonía, ya sea que pida, como Giezi, ya que reciba lo que le es ofrecido sin pedir. Por eso Eliseo no quiso recibir cosa alguna de Naamán (cf. 2 Re: todo el capítulo 5). Es también lo estatuido por el derecho[364]. Ahora bien, el predicador administra al pueblo bienes espirituales. Por consiguiente, no le está permitido recibir de los oyentes, tanto antes como después, cosas temporales, sea pidiéndolas o aceptándolas.

13. En 1 Tes 5,22, se dice: *guardaos de toda apariencia de mal.* A este propósito la Glosa dice[365]: *Si alguien tiene aspiración a algo con apariencia de mal, aunque no sea malo, no hay que precipitarse en acoger.* Ahora bien, el hecho de que el predicador busque cosas temporales de aquellos a quienes predica lleva en sí apariencia de mal. Por eso se dice en 2 Cor 12,14: *no busco vuestras cosas; os busco a vosotros.* La Glosa lo aclara diciendo[366]: *El apóstol no buscaba el donativo, sino el fruto, para que nadie pensara que era un vendedor de evangelio.* Por tanto los predicadores no han de buscar lo necesario para vivir entre aquellos a quienes predican.

4. [Argumentos de la impugnación. Cuarta serie] Se empeñan también en demostrar que a los predicadores de los cuales se viene hablando, no hay que darles limosnas. Alegan sus argumentos.

1. En Lc 14,13 se dice: *Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los enfermos, a los lisiados y a los ciegos.* A este respecto, la Glosa

«Testimonio vicinorum eligendus est hospes ne eius infamia praedicator laedatur»; et alia Glosa dicit: «Ille est dignus qui scit se magis accipere gratiam quam dare»: ergo ad minus in talibus reprehensibile videtur quod quandoque ad divites peccatores declinant et ad eos qui sibi hoc pro gratia non computant.

12. Item, quicumque pro re spirituali aliquid accipit simoniae crimen incurrit, sive petat sicut Giezi, sive recipiat absque petitione oblatum, sicut Eliseus a Naaman recipere noluit, IV Regum IV, et sive ante accipiat sive post ut patet per id quod habetur I q. 1 cap. 'Eos'; sed ille qui praedicat populo spirituale ministrat: ergo non licet ei accipere temporalia ab eis ante vel post, neque petendo neque oblata recipiendo.

13. Item, I Thess. ult.: «Ab omni specie mala abstinete vos», Glosa: «Si quis speciem mali praetendit etsi non sit malum, nolite praecipitanter agere»; sed quod praedicator temporalia quaerat ab his quibus praedicat speciem mali praetendit, unde II Cor. ult. super illud «non quaero quae vestra sunt sed vos», dicit Glosa: «Non quaerebat Apostolus datum sed fructum, ne quasi venditor evangelii putaretur»: ergo praedicatores non debent ab his quibus praedicant mendicando victum quaerere.

4. 1. Ulterius nituntur ostendere quod talibus etiam eleemosynae non sunt dandae, quia Luc. XIV dicitur: «Cum facis convivium, voca pauperes, debiles, claudos et

[363] *Glossa marginalis.*
[364] *Decr.* p.2 causa 1 q.1 c.21 (Friedberg I 365).
[365] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,309D.
[366] Ibíd.: ML 192,87C.

dice[367]: *invita a aquellos de quienes no tienes nada que esperar en la vida presente.* Ahora bien, de los mendigos que están sanos y son fuertes puedes esperar muchas cosas durante la vida, porque frecuentemente tienen trato familiar con los poderosos. Por consiguiente, a estos mendigos no se les debe dar nada.

2. Agustín, escribiendo al donatista Vicente, le dice[368]: *Al hambriento se le presta mejor servicio quitándole el pan, si la seguridad de tener alimento lo aleja de la justicia, que si arrastrado por la injusticia, se comparte con él el pan.* Ahora bien, el que no quiere trabajar corporalmente para ganarse el pan y el que puede, sin pecado, ganarse el sustento de otro modo, obra injustamente, si pide el sustento: como se puede mostrar por muchas de las razones ya alegadas. A quienes mendigan de esa manera es preciso retirarles el pan.

3. En relación con el pasaje *da a cualquiera que te pida* (Lc 6,30), dice la Glosa[369]: *Dale la cosa solicitada o dale la oportuna corrección.* De modo semejante, en relación con *si alguien te pide, dale* (Mt 5,42), dice la Glosa[370]: *Dale, pero de tal manera que el dar no te perjudique a ti ni a él, porque, en esto, la justicia ha de ser tenida en cuenta. Has de dar a todo el que te pida. Teniendo en cuenta, sin embargo, que, si pide algo injusto, es preferible darle la corrección a darle la cosa solicitada.* Ahora bien, el que puede trabajar manualmente, si pide limosna para él, pide injustamente, como quedó ya demostrado. Por consiguiente, necesita recibir corrección, no lo pedido: para que se aparte de la injusticia.

4. Agustín, escribiendo al donatista Vicente, dice[371]: *Frecuentemente los malos persiguen a los buenos y los buenos a los malos; aquéllos, haciendo daño por la injusticia; éstos, orientando por la enseñanza.* Por consiguiente, los buenos pueden perseguir a los malos para instruirlos. Ahora bien, el hecho de quitar el pan a alguien equivale a una cierta

caecos», Glosa «a quibus in praesenti nihil potes expectare»; sed a talibus mendicis qui sunt validi et fortes potes in praesenti multa expectare, cum frequenter sint familiares potentum: ergo talibus eleemosynae non sunt dandae.

2. Item, Augustinus ad Vincentium donatistam: «Utilius esurienti panis tollitur si de cibo securus iustitiam negligat, quam eidem panis frangatur ut iniustitiae seductus acquiescat»; sed qui non vult operari corporaliter ad victum quaerendum cum possit, vel qui potest aliunde victum habere sine peccato, si petat victum iniuste agit, ut potest probari per multa quae superius sunt inducta ergo talibus debet panis subtrahi.

3. Item, Luc. VI super illud «omni petenti te tribue», Glosa: «Rem vel correctionem», et similiter Matth. V: «Qui petit a te, da ei», dicit Glosa: «Da ei, ita scilicet ut nec tibi noceat nec alii, pensanda est enim iustitia: ita enim omni petenti dabis, etsi non id quod petit sed melius cum iniuste petentem correxeris»; sed ille qui potest manibus laborare, si petat sibi eleemosynam dari iniuste petit, ut probatum est: ergo magis debet sibi dari correctio quam res petita, ut scilicet ab iniusta petitione avertatur.

4. Item, Augustinus ad Vincentium donatistam: «Saepe mali persecuti sunt bonos et boni malos, illi nocendo per iniustitiam et illi consulendo per disciplinam», ergo boni possunt persequi malos causa disciplinae; sed quaedam persecutio est ut panis alicui

---

[367] *Glossa interlinearis.*
[368] S. AGUSTÍN, *Epistola* 93 c.2 n.4: ML 33,323.
[369] *Glossa interlinearis.*
[370] *Glossa marginalis.*
[371] S. AGUSTÍN, *Epistola* 93 c.2 n.8: ML 33,325.

persecución. Por tanto, a personas que son malas se les debe quitar el pan, para que se corrijan, sobre todo si pecan con pedir el pan. Ahora bien, los que, estando sanos, practican la mendicidad, pecan, aunque prediquen: como quedó ya demostrado. En conclusión, a esos predicadores se les debe quitar el pan.

5. Ambrosio dice[372] que, *a la hora de dar, se ha de tener en cuenta la debilidad de la persona a quien se hace la donación, o sea, las características de la necesidad que padece; a veces se trata de una vergüenza que delata nobleza por razón del nacimiento; es circunstancia que estimula a generosidad para con los ancianos, los cuales ya no pueden procurarse el alimento. De manera semejante, se requiere una mayor predisposición para remediar la debilidad corporal, sobre todo cuando alguien cae de las riquezas a la indigencia y más aún cuando sin pecado suyo perdió lo que tenía a causa de robo, de proscripción o de calumnias.* Por consiguiente, queda claro que, en relación con aquellos a quienes es dada limosna, se requiere aclarar si padecen debilidad corporal o si son pobres vergonzantes, que hayan perdido sus bienes por robo o proscripción. Ahora bien, los sanos que se exponen a la necesidad de mendigar no se encuentran en esa situación. Por consiguiente, no se les ha de dar limosnas.

6. La limosna se ordena a remediar la necesidad. Quien sufre mayor necesidad debe gozar de preferencia a la hora de hacer la donación. Ahora bien, sufren mayor necesidad quienes no pueden ganar lo necesario con el trabajo propio ni cuentan con otro medio de proveerse. Éstos, por tanto, son quienes gozan de preferencia. Mientras haya indigentes en estas condiciones, no se puede dar limosna a otros.

7. Dar limosna es acto de misericordia. Por consiguiente, sólo se ha de dar limosna a quienes viven en miseria. Ahora bien, quienes voluntariamente se integran en una vida mendicante, no viven en miseria. Sufren miseria quienes contra su voluntad se ven en la necesidad de mendigar. Como dice el Filósofo[373], lo involuntario merece

subtrahatur: ergo aliquibus qui sunt mali debet panis subtrahi ut corrigantur, et praecipue si in pane petendo peccent. Sed validi mendicantes peccant etiamsi praedicent, ut probatum est ergo talibus panis debet subtrahi.

5. Item, Ambrosius in libro De officiis: «Consideranda est in largiendo debilitas —scilicet eius cui datur—, nonnumquam et verecundia quae ingenuos prodit natales, ut senibus plus largiaris qui sibi iam victum nequeunt quaerere; similiter etiam et debilitas corporis propensius est iuvanda, et etiam si quis ex divitiis cecidit in egestatem, et maxime si sine suo vitio sed aut latrocinio aut proscriptione aut calumniis quae habebat amisit». Ex quo patet quod in his quibus dantur eleemosynae considerandum est si sunt debiles corpore, aut verecundi cum bona sua latrocinio aut proscriptione amiserint; sed pauperes validi qui se ad mendicandum exponunt non sunt huiusmodi: ergo eis eleemosynae non sunt dandae.

6. Item, eleemosynae ordinantur ad indigentias sublevandas, ergo magis indigenti magis est dandum; sed magis indigent illi qui non possunt de labore proprio victum acquirere vel aliunde habere quam tales qui aliunde habere possunt: ergo quandiu magis indigentes inveniuntur, talibus non sunt dandae.

7. Item, dare eleemosynam est actus misericordiae, ergo illis solum sunt eleemosynae dandae qui sunt miserabiles; sed illi qui se voluntarie mendicitati exponunt non sunt huiusmodi, sed illi solum qui involuntarie in statum mendicitatis incidunt quia, ut

[372] S. Ambrosio, *De officiis* I c.30 n.158: ML 16,69B.
[373] Aristóteles, *Ethic.* III 2 y 3 (Bk 1109b32 y 1111a1).

misericordia y condescendencia. A los otros pobres no se les debe dar limosna.

8. Dice Agustín[374]: *Dado que no es posible atender a todos, hay que servir principalmente a quienes, según lo requieran lugares y tiempos o por cualquier otra circunstancia, te están más estrechamente vinculados y como unidos por una especie de suerte.* Ahora bien, los vínculos más estrechos dicen orden a los consanguíneos, a los vecinos y a otros familiares. Por consiguiente, a otros, que, en comparación con los precedentes, son extraños, no se les han de dar limosnas, mientras existan los indigentes a quienes hay que darlas con preferencia.

**5.** [Encuadramiento y diseño de la explicación] La situación ha sido puesta a la vista. Esta enseñanza puede parecer nueva. En realidad es un error que tuvo comienzo en tiempo de la Iglesia primitiva. En la tercera carta de Juan se dice: *Ese Diotrefes, a quien gusta ocupar el primer puesto entre ellos, no nos recibe* (v.9). Y unas palabras después añade: *No contento con estas cosas, tampoco recibe a los hermanos* —hermanos que, según una Glosa[375], son los pobres— *y a quienes quieren recibirlos, se lo prohíbe y los expulsa de la iglesia* (v.10). El pasaje es comentado por la *Glosa marginal* con diversas consideraciones. La primera es que Diotrefes *impedía prestar atención a las necesidades humanas de los fieles, y a quienes lo hacían los expulsaba de la comunidad.* En otra explicación más personal, comenta, dirigiéndose al destinatario de la carta de Juan: *Debes perseverar en la práctica de la limosna, porque veo en ella tanta utilidad que no sólo te escribiría a ti, sino también a toda la iglesia, recomendando la limosna, pero ante la presente situación, renuncié a ello, porque Diotrefes no hace ningún caso de nuestra autoridad. Diotrefes, el heresiarca de aquel tiempo, enseñando novedades, usurpaba para sí la primacía.* Su doctrina herética consistía en impedir que se dedicase atención a las necesidades humanas de los hermanos peregrinos, pertenecientes a otras comu-

Philosophus dicit in III Ethicorum, involuntarium misericordiam meretur et ignoscentiam: ergo praedictis pauperibus eleemosynae non sunt dandae.

8. Item, ut Augustinus dicit: «Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur»; sed maxime constricti videntur consanguinei et vicini et alii familiares: ergo aliis extraneis eleemosynae non sunt dandae quandiu tales indigentes quibus possunt dari inveniuntur.

**5.** His igitur visis, ne ista positio novella videatur, errorem praedictum ostendemus a tempore primitivae ecclesiae incepisse. Dicitur enim in III can. Ioh.: «Is qui amat primatum gerere in eis Dyotrephes non recipit nos»; et infra: «et quasi ista non ei sufficiant neque ipse suscipit fratres —Glosa 'indigentes'— et eos qui suscipiunt prohibet —Glosa 'ne impendant curam humanitatis'— et de ecclesia eicit», Glosa «de loco ubi conveniunt»; et alia glosa dicit ibidem: «Perseverare debes in eleemosyna, quia utilitatem tantam in ea intelligo quod non solum tibi sed etiam toti ecclesiae scripsissem de commendatione eleemosynae, sed hac necessitate dimisi quia Dyotrephes non curat nostram auctoritatem. Dyotrephes haeresiarcha illius temporis nova docendo primatum sibi usurpabat». Haec autem eius erat haeretica doctrina quod prohibebat ne impenderetur cura humanitatis fratribus peregrinis alienis a rebus propriis, ut per textum et

[374] S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 1 c.28 n.29: ML 34,30.
[375] *Glossa interlinearis.*

nidades, usando para ello los bienes propios de aquella su comunidad. Es lo que se ve tanto por el texto como por la Glosa. Vigilancio hizo resurgir este error, como consta por la carta que Jerónimo[376] le dirigió, y en la cual le dice: *Tus mismas cartas me hacen ver que escribes contra la autoridad del apóstol Pablo, más aún, también contra la de Pedro, de Juan y de Santiago que estrecharon la diestra con Pablo y Bernabé en señal de comunión, encargándoles que tuviesen para los pobres un recuerdo que se reflejara en limosnas; tú, en cambio, prohíbes a Jerusalén hacer gastos que den algún alivio a los santos,* es decir a los cristianos pobres.

Para rechazar este error, vamos a tratar los temas siguientes:

— Mostraremos, en primer lugar, que los pobres que lo abandonan todo por Cristo, pueden vivir de limosna.

— En segundo lugar, veremos que los predicadores, aunque no sean prelados [obispos], siempre que sean enviados por los prelados de la Iglesia, pueden recibir, de aquellos mismos a quienes predican, lo necesario para la vida.

— En tercer lugar, veremos que a esos predicadores les es lícito pedir limosna, mendigando, aunque estén sanos de cuerpo.

— En cuarto lugar se dirá que la limosna debe ser dada sobre todo a esos predicadores.

— Por último, daremos respuesta a los argumentos.

**6.** [Exposición doctrinal de la cuestión] 1. Los pobres que lo abandonan todo por Cristo, pueden vivir de limosnas. Esto se prueba, en primer lugar, por el ejemplo de San Benito. De él refiere San Gregorio[377] que, por espacio de tres años, permaneció en una gruta, y era atendido por el monje Romano, después de haber abandonado casa y parientes. Pues bien, aunque estaba sano de cuerpo, no buscó, mediante el trabajo manual, lo necesario para vivir.

Glosam ibidem patet. Hic etiam error in Vigilantio resurrexit, ut patet in epistola Ieronymi contra Vigilantium, ubi sic dicitur: «Praeterea hisdem ad me relatum est epistolis quod contra auctoritatem apostoli Pauli, immo Petri, Iohannis et Iacobi qui dextras dederunt Paulo et Barnabae societatis et praeceperunt eis ut pauperum memores essent, tu prohibeas Ierosolymam in usus sanctorum aliqua sumptuum solatia dirigi».

Hunc igitur errorem excludere volentes, hoc ordine procedemus:

Primo ostendemus quod pauperes qui relinquunt omnia propter Christum possunt de eleemosynis vivere;

Secundo quod praedicatores, etsi non sint praelati, dummodo a praelatis ecclesiae mittantur possunt ab eis quibus praedicant accipere unde vivant;

Tertio quod liceat praedictis mendicando eleemosynas quaerere quamvis sint corpore validi;

Quarto quod eis praecipue elemosynae sint dandae;

Quinto solvemus ea quae in contrarium sunt obiecta.

**6.** Quod autem pauperes qui relinquunt omnia propter Christum possint de eleemosynis vivere, probatur primo exemplo beati Benedicti de quo narrat beatus Gregorius in II libro Dialogorum quod tribus annis in specu permanens de his quae a Romano monacho ministrabantur refectus est, postquam domum parentesque reliquerat, et tamen validus corpore existens non legitur de labore manuum victum quaesivisse.

---

[376] S. Jerónimo, *Contra Vigilantium* n.13: ML 23,349C.

[377] S. Gregorio Magno, *Dialog.* II c.1: ML 66,128D-130A.

El derecho[378] ha establecido lo siguiente: *quien abandonó todo lo suyo y lo entregó a los padres, o a los pobres, o lo agregó a los bienes de la iglesia, y, por amor a la pobreza, se inscribió en el número de los pobres, ése recibe del pueblo, no sólo sin codicia, sino con el encomio debido a su piedad, la asistencia que el pueblo tiene deber de otorgar y que otorga fielmente, de modo que, siendo provisto de lo destinado a los pobres, él mismo viva practicando voluntariamente su pobreza.* Queda, pues, claro que el pobre que por Cristo lo abandonó todo, puede vivir de las limosnas que el pueblo [cristiano] distribuye entre los pobres.

Antes de cometer un pecado, es preferible prescindir de todo aquello de lo cual, sin pecado, se pueda prescindir. Si, pues, quienes están sanos pecan por recibir limosnas, más bien deberán abandonar cualesquiera otras ocupaciones, por buenas que sean, antes que recibir limosnas. Ahora bien, esto es manifiestamente falso. Basta reparar en lo que dice Agustín[379], según el cual *los siervos de Dios que trabajan manualmente deben tener algunos tiempos reservados, o sea, libres de trabajos manuales, para aprender de memoria lo que habrán de revivir en las celebraciones. Para asegurar esto no deben faltar aquellas buenas obras de los fieles con cuya asistencia se les provee de lo necesario, de modo que las horas dedicadas a la santificación del espíritu con aquellas celebraciones, durante las cuales el trabajo es imposible, no los coloquen bajo la opresión de la indigencia.* Por lo cual se ve también que Agustín no presupone que los monjes trabajen manualmente para proveerse de todo lo necesario para vivir, porque, para esto, sería necesario no dejarles ningún tiempo libre dedicado a obras espirituales.

En el mismo libro, Agustín[380], hablando de un rico que dio sus bienes a un monasterio, dice que hizo bien trabajando manualmente,

Item, 1 q. 2 cap. 'Sacerdos' dicitur quod «ille qui omnia sua aut reliquit parentibus aut pauperibus distribuit aut ecclesiae rebus adiunxit et se in numero pauperum paupertatis amore constituit, non solum sine cupiditate sed etiam cum laude pietatis accipit a populo dispensanda et fideliter dispensat accepta, ut unde pauperibus subministrat inde et ipse tamquam pauper voluntarius vivat»; patet ergo quod pauper voluntarius qui omnia sua propter Christum reliquit potest vivere de eleemosynis quae a populo pauperibus ministrantur.

Item, potius debet homo bonum praetermittere quod sine peccato praetermitti potest, quam aliquod peccatum committere; si ergo illi qui sunt validi corpore peccant eleemosynas recipiendo, potius debent omnes alias occupationes quantumcumque bonas dimittere quam eleemosynas accipere. Hoc autem apparet esse falsum per hoc quod dicit Augustinus in libro De operibus monachorum, quod illi servi Dei qui etiam manibus operantur «ad ea discenda quae memoriter recolant debent habere seposita tempora —quibus scilicet a labore manuum vacent—; ad hoc enim et illa bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent, ut horae quibus ad erudiendum animum ita vacatur ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate». Ex quo etiam patet quod Augustinus non intendit quod monachi laborent manibus ad victum quaerendum totum ex labore manuum, quia si hoc facerent non relinqueretur aliquod tempus vacuum ad spirituale opera.

Item, Augustinus in eodem libro loquens de aliquo divite qui bona sua alicui monasterio tribuit, dicit quod bene facit manibus operando ut aliis exemplum det,

[378] *Decr.* p.2 causa 1 q.2 c.9 (Friedberg I 410).
[379] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.17 n.20: ML 40,565.
[380] Ibíd.

para ofrecer a los demás un ejemplo, aunque los haberes comunes del monasterio deban responderle, sustentando su vida. *Pero si no lo quisiera —practicar el trabajo manual— ¿quién se atreverá a forzarlo?* De lo cual se deduce claramente que quien da todo lo suyo a un monasterio, puede vivir de los bienes del monasterio, sin ocuparse en trabajo manual. Puesto que, como dice Agustín, los cristianos, dondequiera que estén, constituyen una única sociedad [una *res publica*], es indiferente el lugar donde uno se haya desprendido de sus bienes, así como las personas de quienes recibe lo necesario para la vida. Por consiguiente, el que, por Cristo, haya dejado todo lo suyo, puede recibir de cualesquiera lo que necesita para vivir.

El propósito de evitar alguna vez lo que de suyo es malo, no arranca a aquella obra su índole pecaminosa, aunque tal vez la rebaje. Ahora bien, si el hecho de que un pobre con capacidad para trabajar viva de limosnas es de suyo un pecado, se sigue que quienes son capaces de trabajar y durante algún tiempo quieren vivir de limosnas, no quedan exentos de pecado, aunque se propongan a veces vivir de otro modo. Según esto, los peregrinos que gozan de buena salud, pecan por vivir de limosnas. Y lo mismo hay que decir de quienes les preceptúan tales peregrinaciones: lo cual es absurdo.

Consagrarse a la divina contemplación es más laudable que dedicarse al estudio de la filosofía. Ahora bien, hay quienes, sin cometer culpa alguna, para dedicarse al estudio de la filosofía, viven por un cierto tiempo de limosnas. Por consiguiente, también algunos, para dedicarse libremente a la contemplación, pueden durante algún tiempo vivir de limosnas sin trabajar manualmente. Ahora bien, la dedicación permanente a la contemplación es más laudable que la dedicación por tiempo limitado. Hay, por consiguiente, quienes, dedicados durante toda la vida a la contemplación, sin trabajar manualmente, pueden vivir de limosnas.

quamvis ipsa res communis monasterii fratrum debeat ei rependere vicem ut vitam eius sustentet: «quod quidem si nolit —manibus operari —, quis eum audeat cogere?» Ex quo patet quod ille qui bona sua monasterio dat potest sine labore manuum de rebus monasterii vivere; sed, sicut idem Augustinus statim subiungit, cum omnium christianorum sit una res publica, non differt ubicumque sua reliquerit vel a quibuscumque accipiat necessaria vitae: ergo illi qui omnia quae habebant reliquerunt propter Christum possunt a quibuscumque accipere unde vivant.

Item, propositum desistendi quandoque ab aliquo quod est per se malum non aufert illi operi rationem peccati, quamvis forte peccatum diminuat; si ergo pauperem validum ad laborandum de eleemosynis vivere est per se peccatum, illi qui cum sint validi ad tempus de eleemosynis vivere volunt, quamvis intendant quandoque alio modo vivere, non excusabuntur a peccato: ergo secundum hoc peregrini de eleemosynis viventes qui sunt corpore validi peccant, et similiter illi qui eis tales peregrinationes iniungunt, quod est absurdum.

Item, vacare contemplationi divinae est laudabilius quam vacare studio philosophiae; sed aliqui sine peccato ut studio philosophiae vacent de eleemosynis vivunt ad tempus: ergo et aliqui ut contemplationi vacent ad tempus possunt praetermisso labore manuum de eleemosynis vivere. Sed contemplationi divinae vacare in omne tempus est laudabilius quam certum tempus ad hoc praefigere; ergo aliqui possunt, ut contemplationi vacent toto tempore vitae suae, praetermisso labore manuum de eleemosynis vivere.

La caridad de Cristo tiene más poder que la amistad política para hacer todas las cosas comunes. Ahora bien, si alguien, por amistad, me da a mí una cosa, puedo lícitamente usarla con toda libertad, como me parezca. Por tanto, con mucha mayor razón, puedo vivir de aquello que me es dado por la caridad de Cristo.

Quien puede recibir lo que es más, puede también recibir lo que es menos. Ahora bien, los religiosos pueden recibir, en concepto de intereses, mil marcos y vivir de ellos, sin trabajo manual; de otro modo, muchos religiosos, que tienen grandes posesiones, se encontrarían en estado de condenación. Otro tanto habría que decir de muchos clérigos seculares que, sin tener cura pastoral, viven de limosnas que provienen de las posesiones de la iglesia. Por consiguiente, es ridículo decir que los religiosos pobres no pueden recibir pequeñas limosnas y proveer con ellas al sustento, sin trabajo manual.

Los pobres que ya no pueden trabajar quedan más defraudados si es dado a otros lo que a ellos es debido y les está destinado, que si lo dado a otros no les era debido a ellos. Ahora bien, el producto de los bienes de la iglesia está de por sí destinado a los pobres. El derecho[381] lo comprueba y lo regula, diciendo: *Los clérigos que pueden ser sustentados con los bienes de los padres, no pueden vivir de los bienes de la iglesia.* Los pobres, por tanto, han de vivir de ellos. Parece, pues, que los pobres sufrirían mayor defraudación si quienes estando sanos y sin hacer trabajo manual viven de las posesiones de la iglesia, que si los pobres de Cristo viven de lo que los fieles, de sus propios bienes, les ofrecen, porque estos bienes no tienen un preciso destino a los pobres. Si los pobres del primer caso no sufren defraudación, tampoco los del segundo.

Con esto se relacionan otras muchas cosas que han sido dichas ya al tratar del trabajo manual.

Item, caritas Christi magis facit omnia communia quam amicitia politica; sed si aliquis ex amicitia dat mihi rem aliquam, licite possum uti illa ut libet: ergo multo fortius possum vivere de his quae dantur mihi propter caritatem Christi.

Item, qui potest accipere quod maius est potest accipere quod minus est; sed religiosi possunt accipere redditus mille marcarum et de eis vivere sine labore manuum, alias multi religiosi habentes multas possessiones essent in statu danmationis, et eadem ratione multi clerici saeculares non habentes curam animarum qui de possessionibus ecclesiae quae, ex eleemosynis proveniunt vivunt: ergo ridiculum est dicere quod pauperes religiosi non possint modicas eleemosynas recipere et ex eis sine labore manuum sustentari.

Item, magis defraudantur pauperes invalidi ad laborandum si aliis detur id quod eis est debitum et determinatum, quam si aliis detur id quod non est eis debitum; sed fructus possessionum ecclesiae sunt deputati ad hoc quod pauperibus dentur, ut patet XII q. 1 cap. 'Videntes' , unde dicitur I q. 2 cap. 'Clericos' et cap. 'Si quis' quod clerici qui de bonis parentum sustentari possunt, sine peccato non possunt vivere de bonis ecclesiae unde pauperes sunt victuri: ergo magis videretur quod defraudentur pauperes si aliqui non laborantes manibus cum sint validi de possessionibus ecclesiae vivant, quam si vivant pauperes Christi de his quae a fidelibus offeruntur de bonis propriis, quae pauperibus non sunt deputata. Si ergo primi pauperes non defraudant, multo minus nec secundi.

Ad hoc etiam faciunt multa quae supra dicta sunt in tractatu de opere manuali.

---

[381] *Decr.* p.2 causa 12 q.1 c.16 (Friedberg I 682) y *Decr.* p.2 causa 1 q.2 c.6 y 8 (Friedberg I 409-410).

7. 2. Los predicadores, aunque no sean prelados, pueden procurarse el sustento recibiendo limosnas de aquellos a quienes predican. El Apóstol dice: *¿Quién jamás hace la milicia a su costa? ¿Quién planta una viña y no come de su fruto? ¿Quién apacienta un rebaño y no se alimenta de su leche?* (1 Cor 9,7). Todos estos ejemplos y otros más son propuestos, como dice la Glosa[382], para mostrar que los apóstoles *no reclamaban para sí nada más allá de lo debido, sino que, viviendo del evangelio, como el Señor lo estableció, comían el pan gratuitamente, recibiéndolo de aquellos mismos a quienes anunciaban la gracia gratuita.* Ahora bien, consta que al soldado, a quien planta la viña, al pastor del rebaño le es debido el alimento por razón del trabajo en que se ocupa. Ahora bien, como en el evangelio tienen trabajo de predicar no solamente los prelados, sino también todos los que lícitamente predican, unos y otros pueden recibir de aquellos a quienes predican el sustento que necesitan para vivir.

El Apóstol prueba que los apóstoles podían recibir de aquellos a quienes predicaban bienes temporales, porque sembraban en ellos los espirituales. Cuando alguien da lo grande no tiene nada de extraño que reciba lo pequeño. Por lo cual [el Apóstol], en el mismo capítulo, dice: *Si nosotros hemos sembrado en vosotros lo espiritual, ¿será excesivo que seguemos lo material?* (1 Cor 9,11). Los mismos bienes espirituales que son proclamados por los prelados, los proclaman también quienes predican por autoridad de ellos. Luego también éstos pueden recibir de aquellos a quienes predican los bienes materiales con que sustentar la vida.

En el mismo capítulo, el Apóstol dice: *El Señor mandó que quienes anuncian el evangelio vivan del evangelio* (1 Cor 9,14). A este propósito la Glosa dice[383]: *Con buena razón hizo esto, para que estuvieran más liberados en la dedicación al ministerio de predicar la palabra de Dios.* Ahora bien, todos los que son destinados a la predicación han de estar

7. Nunc secundo ostendendum est quod etiam praedicatores, quamvis non sint praelati, possunt accipere ab illis quibus praedicant eleemosynas unde vivant. Apostolus enim dicit I Cor. IX: «Quis militat suis stipendiis umquam? Quis plantat vineam et de fructu eius non edit? Quis pascit gregem et de lacte gregis non manducat?»; quae omnia et plura alia exempla inducit, ut Glosa dicit, ad ostendendum quod apostoli «non sibi aliquid ultra debitum usurpabant sed, sicut Dominus constituit ex evangelio viventes, panem gratuito manducabant ab eis sumptum quibus gratuitam gratiam praedicabant». Sed constat quod militi et plantatori vineae et pastori gregis debetur victus ex suo opere, propter hoc quod in opere laborant; cum ergo in evangelio laborem habeant praedicando non solum praelati sed etiam quicumque alii licite praedicant, utrique possunt ab his quibus praedicant panem accipere unde sustententur.

Item, Apostolus probat quod poterant apostoli temporalia accipere ab eis quibus praedicabant quia eis spiritualia seminabant, quia qui dat magna non est mirum si accipiat parva, unde dicit in eodem capitulo: «Si nos vobis spirituale seminamus, magnum est si carnalia vestra metamus?»; sed eadem spirituale quae praedicant praelati praedicant alii ex eorum auctoritate: ergo etiam ipsi possunt ab his quibus praedicant carnalia accipere unde vivant.

Item, in eodem capitulo dicit Apostolus: «Dominus ordinavit his qui evangelium annuntiant de evangelio vivere», Glosa: «Hoc rationabiliter fecit ut expeditiores sint ad praedicandum verbum Dei»; sed omnes qui ad praedicandum deputantur oportet esse expeditos ad praedicandum, sive sint praelati sive auctoritate praelatorum praedicent:

[382] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1608C.
[383] Ibíd.: ML 191,1610A.

siempre dispuestos para predicar, ya sean prelados, ya quienes predican con la autorización de ellos. Por consiguiente, el mandato del Señor, acerca de vivir del evangelio, se extiende también a quienes no son prelados. Esto mismo se muestra en las palabras del Apóstol, el cual no dice 'quien tiene la autoridad ordinaria', sino sencillamente «el que anuncia».

Al enviar a los discípulos a predicar, el Señor les dice: *permaneced en la misma casa, comiendo y bebiendo de lo que ellos tienen, pues el obrero merece su salario* (Lc 10,7). Por donde se ve que el sustento es debido al predicador como a manera de salario por parte de aquellos a quienes predica. Claramente lo dice la Glosa[384]: *advierte que a una única obra de los predicadores son debidas dos recompensas, una durante la vida presente que nos sustenta para el trabajo, la otra en la vida futura que nos recompensa con la resurrección.* Ahora bien, la recompensa es debida no a la potestad o a la autoridad, o al hábito, sino al acto, porque sólo mediante actos merecemos. Por lo cual el Filósofo dice[385]: *Así como en las olimpiadas no son coronados los mejores ni los más fuertes, sino los que combaten, de modo semejante en la vida de quienes practican el bien ganan celebridad los que actúan.* Esto mismo es lo que dice el Apóstol: *No será coronado sino quien haya combatido reglamentariamente* (2 Tim 2,5). Por consiguiente, quienes predican, sean prelados o no, a condición de que lo hagan lícitamente, pueden lícitamente vivir del evangelio.

Trabajan más en el evangelio quienes predican en cuanto enviados por los prelados que quienes pertenecen al colegio desde el cual son enviados o que los envía de acuerdo con la voluntad de los prelados. Ahora bien, aquellos desde cuyo colegio son enviados los predicadores pueden, aunque no sean prelados, vivir de las limosnas recibidas de aquellos a quienes es predicado el evangelio. Esto es evidente por lo que se lee en Rom 15,26-27: *Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una*

ergo ad eos etiam qui non sunt praelati ordinarii Domini se extendit ut de evangelio vivant. Quod patet etiam ex ipsis verbis Apostoli, non enim dicit «qui habent auctoritatem ordinariam», sed simpliciter «qui annuntiant».

Item, Luc. X, Dominus discipulis missis ad praedicandum dicit: «In eadem domo manete edentes et bibentes quae apud illos sunt, dignus est enim operarius mercede sua»; ex quo patet quod praedicatori quasi merces debetur victus ab his quibus praedicat, ut patet per Glosam quae ibidem dicit: «Nota quod uni operi praedicatorum duae mercedes debentur, una in via quae nos in labore sustentat, alia in patria quae nos in resurrectione remunerat». Sed merces non debetur potestati vel auctoritati vel habitui sed actui, quia solis actibus meremur, unde etiam Philosophus in I Ethicorum dicit: «Quemadmodum in olympiadibus non optimi et fortissimi coronantur sed agonizantes, ita et eorum qui in vita bonorum operantes recte illustres fiunt»; et hoc est etiam quod Apostolus dicit II Tim. II: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit»: ergo illi qui praedicant, sive sint praelati sive non, dummodo licite praedicent possunt licite de evangelio vivere.

Item, magis laborant in evangelio illi qui praedicant missi a praelatis quam illi ex quorum collegio mittuntur vel qui eos mittunt de voluntate praelatorum. Sed illi ex quorum collegio praedicatores mittuntur possunt de eleemosynis vivere, quamvis non sint praelati, acceptis ab his quibus evangelium praedicatur: quod patet ex hoc quod dicitur Rom. XV: «Probaverunt Macedones et Achaici collationem aliquam facere in

[384] *Glossa marginalis.*
[385] ARISTÓTELES, *Ethic.* I 12 (Bk 1099a3-7).

*ofrenda para los santos que están en Jerusalén. Y les pareció bien, pues son deudores para con ellos; porque si los gentiles han sido hechos partícipes de sus dones espirituales, deben ofrecerles asistencia mediante los materiales.* La Glosa[386] aclara que *los gentiles participaron de los judíos, en cuanto que los primeros predicadores procedían del pueblo judío.* Estos pobres no eran solamente los apóstoles, porque para los solos apóstoles que eran doce y se contentaban con poco, no era necesario hacer colectas en todas las iglesias, y principalmente porque ellos vivían de las limosnas recibidas de aquellos a quienes predicaban: como consta por 1 Cor 9,14. Así pues, con mucha más razón pueden vivir del evangelio quienes lo anuncian por comisión de los prelados.

Quien otorga gratuitamente algo a lo que no está obligado puede ser correspondido no menos que quien cumple un deber. Ahora bien, los prelados tienen obligación de servir con bienes espirituales a sus comunidades respectivas, pues, como dice el Apóstol, *si anuncio el evangelio, no tengo por qué gloriarme; es para mí un deber. Y ¡ay de mí, si no anunciare el evangelio!* (1 Cor 9,16). Por consiguiente, quienes no son prelados ni están vinculados con las comunidades por deber alguno pueden lícitamente recibir bienes temporales de aquellos a quienes predican.

Agustín dice[387]: *Confieso que los religiosos, si evangelizan, pueden vivir de los estipendios de los fieles.* Son evangelizadores, además de los prelados, todos los que son capaces de anunciar el evangelio, incluidos los diáconos. Por este motivo, el Apóstol dice: *Constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelizadores, a otros pastores y maestros* (Ef 4,11), distinguiendo a los evangelizadores de los pastores y apóstoles

pauperes sanctorum qui sunt Ierusalem; placuit enim illis et debitores sunt eorum, nam si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles —Glosa 'Iudacorum qui miserunt eis praedicatores a Ierosolymis'—, debent et in carnalibus ministrare eis». Isti autem pauperes non possunt intelligi tantum apostoli, quia non oportebat pro apostolis solis qui duodecim erant et parvo victu contenti facere collectas per omnes ecclesias, et praecipue cum ipsimet victum acciperent ab his quibus praedicabant, ut patet I Cor. IX; ergo multo fortius illi qui praedicant quamvis non sint praelati sed a praelatis missi possunt de evangelio vivere.

Item, magis cooperantur praelatis ad evangelium praedicandum illi qui ex eorum iniunctione evangelium praedicant quam illi qui in aliis ministeriis eis obsequuntur; sed praelati possunt accipere sumptus praedicantes evangelium non solum pro se, sed pro familia sua quae eis ministrat: ergo multo fortius illi qui evangelium annuntiant ex commissione praelatorum possunt de evangelio vivere.

Item, ille qui impendit aliquid gratis ad quod non tenetur, non minus potest recipere vicem quam ille qui impendit hoc ad quod tenetur; sed praelati obligati sunt plebibus ad hoc quod eis spirituale ministrent, unde dicit Apostolus I Cor. IX: «Nam si evangelizavero non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit: vae enim mihi est si non evangelizavero»: ergo non minus possunt accipere temporalia ab his quibus praedicant licite illi qui non sunt praelati nec in aliquo plebibus tenentur.

Item, Augustinus dicit in libro De operibus monachorum: «Si evangelistae sunt —religiosi—, fateor quod habent potestatem» vivendi de sumptibus fidelium; sed non solum praelati sunt evangelistae sed omnes qui evangelizare possunt, etiam diacones, unde Eph. IV Apostolus dicit: «Dedit quidem quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, alios evangelistas, alios autem pastores et doctores», distinguens evangelistas

[386] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1526B.
[387] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.21 n.24: ML 40,567.

en cuyo lugar están los prelados. Los predicadores del evangelio, sean prelados o no, pueden vivir del evangelio.

La más honorable, entre las ocupaciones eclesiásticas, es la de aquellos que anuncian la palabra de Dios, por lo cual Cristo manifiesta haber venido para esto (Mc 1,38) y para esto fue enviado: *Me envió para anunciar el evangelio a los pobres* (Is 61,1). Para esto también se dice enviado Pablo: *pues Cristo no me envió a bautizar, sino a proclamar el evangelio* (1 Cor 1,17). Ahora bien, quienes están comprometidos en las ocupaciones eclesiásticas no deben trabajar manualmente, sino que han de vivir de los bienes de la iglesia, como dice Agustín[388] hablando de sí mismo. Así, pues, con mucha más razón quienes se ocupan en la predicación de la palabra de Dios pueden vivir del evangelio, sin trabajar manualmente.

El oficio de la predicación es más provechoso que el de la abogacía. Ahora bien, los abogados, ejerciendo lícitamente su oficio, pueden vivir de su trabajo y oficio. Por tanto, con mucha mayor razón los predicadores pueden vivir del evangelio, sean prelados o no, siempre que prediquen lícitamente.

Aunque de la usura no está permitido hacer limosnas, a los predicadores, sin embargo, está concedido recibir limosnas de los usureros, si de otro modo no pueden permanecer en territorio de los usureros. La razón es ésta: cuidan los asuntos de aquellos a quienes es debido el dinero exigido por la usura y mediante la predicación estimulan a los usureros a restituir las usuras, como está dicho en la Decretal[389]. Pero los predicadores llevan también los asuntos de todos, de los ricos y de los pobres, porque a los ricos los estimulan a la donación de limosnas a los pobres, al mismo tiempo que exhortan a los demás a otras obras buenas. Pueden, por tanto, recibir lícitamente limosnas de aquellos a quienes predican.

a pastoribus et apostolis per quos praelati intellguntur: ergo quicumque evangelium praedicant, sive sint praelati sive non, possunt de evangelio vivere.

Item, inter omnes ecclesiasticas occupationes dignior est occupatio eorum qui verbum Dei annuntiant, unde ad hoc se Christus venisse monstrat, Marc. II; ad hoc etiam missus demonstratur, Is. LXI: «Ad evangelizandum pauperibus misit me», et ad hoc etiam Paulus missum se dicit I Cor. I: «Non enim misit me Christus baptizare sed evangelizare». Sed illi qui occupationibus ecclesiasticis implicantur non debent manibus laborare sed de rebus ecclesiae vivere, ut dicit Augustinus in libro De operibus monachorum de se ipso loquens; ergo multo fortius illi qui occupantur in praedicatione verbi Dei possunt sine labore manuum de evangelio vivere.

Item, utilius est praedicationis officium quam advocationis; sed advocati qui licite exercent advocationis officium possunt de suo labore et officio vivere: ergo multo fortius praedicatores possunt vivere de evangelio, sive sint praelati sive non, dummodo licite praedicent.

Item, quamvis de usura non possit eleemosyna fieri, tamen praedicatoribus est concessum ut ab usurariis eleemosynas accipiant si aliter morari non possent in terris usurariorum, hac ratione quia gerunt negotia eorum quibus usurae debentur dum per praedicationem usurarios ad restitutionem usurarum inducunt, ut Decretalis dicit; sed ipsi similiter gerunt negotia omnium et divitum et pauperum, dum divites ad dandum pauperibus eleemosynas inducunt et dum ad alia salutaria opera alios exhortantur: ergo possunt licite accipere eleemosynas ab illis quibus praedicant.

[388] Ibíd., c.29 n.37: ML 40,576.
[389] *Decretal.* V t.39 c.54 (Friedberg II 911).

En las artes mecánicas vemos que viven lícitamente del producto elaborado no solamente quienes realizan un trabajo manual, sino también el diestro arquitecto que dirige a los otros pero que no trabaja manualmente. Ahora bien, aquel que ejerce la enseñanza en el orden de la moral es como arquitecto de los oficios humanos; y esto está claro en el Filósofo[390]. Por consiguiente, los predicadores pueden vivir del oficio de la predicación, aunque no trabajen manualmente.

La salud del alma ha de ser preferida a la del cuerpo. Ahora bien, los médicos, dando un consejo acerca de la salud del cuerpo, aunque no hagan ningún trabajo manual, pueden lícitamente recibir los medios de vida. Por tanto, con mucha mayor razón pueden recibirlos quienes se ocupan en el oficio de la predicación, sin trabajar manualmente.

8. 3. Ahora hay que mostrar que los predicadores pueden vivir no sólo de las limosnas ofrecidas voluntariamente, sino también de las pedidas mendigando[391].

Se demuestra, ante todo, por el ejemplo de Cristo, en nombre del cual se dice en el salmo 39,18: *soy mendigo y pobre.* Con estas palabras, según la Glosa[392], Jesús está señalando su condición de siervo, y añade: *mendigo es quien hace petición a otro; pobre, el que no se basta a sí mismo.*

Otro salmo dice: *yo soy un indigente y un pobre* (Sal 69,6). Acerca de lo cual dice la Glosa[393]: *soy indigente, o sea, alguien que pide; soy también pobre, es decir, no me basto a mí mismo, porque no tengo riquezas humanas, mientras que las recibo interiormente, allí donde el rico vive en permanente ambición.*

Otro salmo dice: *persiguió al necesitado y al mendigo* (Sal 108,17). La Glosa[394] *ve en ese pobre a Cristo. Perseguir a los pobres es pura crueldad. A veces otros sufren esto [la persecución] con motivo de riquezas y de honores.* Estas dos últimas glosas prueban de manera manifiesta que las

Item, in artibus mechanicis videmus quod non solum illi qui manibus operantur licite de artificio vivunt, sed sapiens architectus qui manibus non laborans alios dirigit; sed ille qui de moribus docet est quasi architectus respectu omnium officiorum humanorum, ut patet per Philosophum in I Ethicorum: ergo praedicatores possunt de officio praedicationis vivere, etiam si manibus non operentur.

Item, sanitas animae praeferenda est corporis sanitati; sed medici dantes consilium de salute corporis, etsi nihil manibus operentur, possunt licite accipere unde vivant: ergo multo fortius illi qui consulunt saluti animarum, etiam si manibus non laborent.

8. Nunc tertio restat ostendere quod praedicti non solum vivere de eleemosynis sponte oblatis possint, sed etiam eas petere mendicando.

Quod probatur primo exemplo Christi ex cuius persona in Psalmo dicitur: «Ego autem mendicus sum et pauper»; Glosa: «Hoc dicit Christus de se ex forma servi», et infra: «Mendicus est qui ab alio petit, et pauper est qui sibi non sufficit».

Item, in alio Psalmo «Ego vero egenus et pauper sum», Glosa: «Ego sum egenus, id est petens, et pauper sum, id est insufficiens mihi, quia et mundanas copias non habet et intus ubi dives semper ambit accipit».

Item, in alio Psalmo «Persecutus est hominem inopem et mendicum», Glosa: «scilicet Christum, pauperes persequi sola saevitia est, alii vero pro divitiis vel honoribus

[390] Aristóteles, *Ethic.* I 2 (Bk 1094a24).
[391] Cf. sobre esto *Summa* 2-2 q.187 a.5.
[392] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,406B.
[393] Ibíd.: ML 191,645A.
[394] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,992A.

palabras están haciendo referencia a la mendicidad y que han de ser entendidas así.

El Apóstol, por su parte, dice: *Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, porque, siendo rico, se hizo pobre por vosotros* (2 Cor 8,9) y la Glosa añade: *en el mundo.* Así lo afirma la Glosa en ese mismo lugar[395]: Es evidente que Cristo debe ser imitado en esto, *que nadie se desprecie a sí mismo: pobre en la celda, rico en la conciencia, duerme más seguro en tierra que el rico en la púrpura. Así, pues, no te asustes de acercarte con tu mendicidad a quien se revistió de tu pobreza.*

Está dicho de manera expresa que el Señor buscó alimento. En efecto, por Lc 19,5 sabemos que el Señor dijo a Zaqueo: *Baja enseguida, Zaqueo, porque hoy tengo que hospedarme en tu casa.* La Glosa comenta[396]: *sin haber sido invitado, invita; pues, a pesar de no haber escuchado aún la voz del invitante, ya había escuchado el afecto.*

En Mc 11,11 se lee: *Habiendo mirado alrededor todas las cosas, como ya anochecía se fue a Betania.* La Glosa comenta[397]: *Anduvo mirando para ver si alguien le daba hospedaje. Fue tan grande su pobreza y él estuvo tan lejos de adulaciones que en ciudad tan grande no encontró hospedaje.* Por donde se ve que Cristo fue tan pobre que ni siquiera podía pagar el hospedaje, sino que lo pedía y lo esperaba de otros. Por consiguiente, es blasfemo decir que no está permitido mendigar.

Jerónimo, escribiendo a Furia sobre la viudez, le dice[398]: *Cada vez que alargas la mano, piensa en Cristo. Sé cuidadosa, no ocurra que, cuando tu Señor mendiga, tú acrecientes las deudas.* De donde se sigue que Cristo mendigó.

Esto se prueba igualmente por el ejemplo de los apóstoles, los cuales recibieron del Señor orden de que, al ponerse en viaje, no llevasen

interdum huiusmodi patiuntur»; istae duae ultimae glosae manifeste ostendunt quod de mendicitate rerum temporalium praedicta verba intelligere oportet.

Item, II Cor. VIII: «Scitis gratiam Domini nostri Iesu Christi quoniam cum dives esset pro vobis egenus factus est», Glosa «in mundo»; et quod in hoc Christus sit imitandus, patet per Glosam quae ibidem dicit: «Nemo se contemnat: pauper in cella, dives in conscientia, securior dormit in terra quam dives in purpura; non ergo expavescas cum tua mendicitate ad illum accedere qui indutus est tua paupertate».

Item, quod Dominus victum petiverit expresse habetur Luc. XIX ubi Dominus dixit ad Zachaeum: «Zachaee, festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere», Glosa: «Non invitatus invitat, qui etsi nondum audierat vocem invitantis, audierat affectum».

Item, Marc. XI: «Circumspectis omnibus, cum iam vespera esset etc.», Glosa: «Circumspectis omnibus si quis hospitio susciperet: tantae paupertatis fuit et ita nulli adulatus ut in tanta urbe nullum hospitium inveniret»; ex quo patet quod Christus <ita> pauper erat ut hospitium conducere non posset, sed ab aliis hospitium petebat et expectabat: unde blasphemum est dicere quod non liceat mendicare.

Item, Ieronymus ad Furiam de viduitate servanda: «Quotiescumque manum extendis Christum cogita, cave ne mendicante Domino tuo alienas divitias augeas»; ex quo patet quod Christus mendicavit.

Item, hoc probatur exemplo apostolorum qui iussi sunt a Domino necessaria ad victum in via non ferre, ut patet Matth. X, Marc. VI et Luc. IX et X; constat autem

[395] Ibíd.: ML 192,58A.
[396] *Glossa interlinearis.*
[397] Ibíd.
[398] S. Jerónimo, *Epistola* 54 n.12: ML 22,556.

provisión para el camino (Mt 10,9-10; Mc 6,8-9; Lc 9,3 y 10,4). Ahora bien, ellos no podían recibir; un mandato se lo prohibía. Está, pues, suficientemente claro que pedían con humildad el necesario alimento: y esto es mendigar.

Esto mismo consta, en relación con los discípulos de los apóstoles. En la tercera carta de Juan se lee: *Se pusieron en camino por su nombre* (v.7). La Glosa comenta: *Se pusieron en camino para difundir el conocimiento del nombre de Cristo, desentendidos de las cosas propias.* O sea, iban sin lo necesario para el camino. Por lo cual es evidente que estaban en necesidad de pedir.

Cada uno tiene mayor obligación de proveerse a sí mismo que a los demás. Ahora bien, el Apóstol pedía limosnas para otros, es decir, para los pobres de los santos que estaban en Jerusalén. Por tanto es también lícito pedir limosna para los hermanos o para uno mismo.

La licitud de la mendicidad es evidente por el ejemplo de San Alejo, el cual, habiendo abandonado por amor a Cristo todo lo suyo y sin trabajar manualmente, vivía de limosnas que él mismo pedía mendigando, hasta el punto de pedirlas a los criados de su padre que andaban buscándolo. Y daba gracias a Dios por haber recibido limosnas de sus criados. Indicio de su santidad fue la voz bajada del cielo, escuchada por el papa, por los emperadores Honorio y Arcadio y por todo el pueblo romano, estando en la iglesia de San Pedro. Aquella voz proclamó que los méritos de él habían preservado a Roma de la devastación. Después de la muerte, brilló con muchos milagros. Fue canonizado y su fiesta es celebrada solemnemente por la iglesia de Roma[399].

Jerónimo, escribiendo a Océano, en encomio de Fabiola, dice[400] que *ansiaba, repartidas de una vez sus riquezas, recibir óbolos para Cristo.* Pero no podría haber recibido encomienda para esto, si el mendigar fuese pecado.

quod ipsi imperiose non poterant accipere: ergo satis evidens est quod necessaria victus humiliter petebant, quod est mendicare.

Item, hoc etiam patet de discipulis apostolorum post resurrectionem Christi; dicitur enim in III can. Ioh.: «Pro nomine eius profecti sunt», Glosa: «Pro nomine Christi ampliando profecti sunt alieni a rebus propriis»: ergo sine necessariis viae ibant, ex quo patet quod necesse habebant petere.

Item, homo magis debet sibi providere quam aliis; sed Apostolus petebat eleemosynas pro aliis, scilicet pro pauperibus sanctorum qui erant in Ierusalem: ergo et licet alicui eleemosynas petere pro fratribus suis vel etiam pro se ipso.

Item, quod mendicare liceat patet per exemplum beati Alexii qui, omnibus suis propter Christum dimissis, sine labore manuum vivebat de eleemosynis quas mendicando quaerebat, ita etiam quod a servis sui patris qui eum quaerebant eleemosynas peteret, et de hoc gratias Deo ageret quod a servis suis eleemosynas accepisset; cuius sanctitatis indicium fuit vox caelitus delapsa, audientibus papa et imperatoribus Honorio et Arcadio et universo populo romano in ecclesia beati Petri existentibus, quae testata est meritis eius Romam stare: multis etiam miraculis post mortem claruit, unde et canonizatus est et eius festum a romana ecclesia solemniter celebratur.

Item, Ieronymus ad Oceanum in commendatione Fabiolae dicit quod «optabat, suis divitiis pariter effusis, pro Christo stipes accipere»; in hoc autem non esset commendanda si mendicare peccatum esset.

---

[399] *Vita S. Alexii* n.3 y 7 (*Acta SS. Julii* IV, Venetiis 1748, 252B y F).
[400] S. JERÓNIMO, *Epistola* 77 n.9: ML 22,696.

La Iglesia no manda nunca como penitencia lo que es ilícito. Sin embargo, hay casos en que a alguien, por graves pecados cometidos, se le manda que haga peregrinación, fuera de su tierra, y sin recursos, viviendo de mendicidad. Por consiguiente, mendigar no es ilícito, sino que puede ser una obra de penitencia. Así, pues, practicar la mendicidad por Cristo pertenece a la perfección de vida cristiana, a la manera de otras obras de penitencia sobre las cuales se asientan las órdenes religiosas.

Contra la concupiscencia de la carne valen aquellas cosas que maceran el cuerpo, como el ayuno, la reducción del sueño y otras análogas. Por motivo semejante, todo aquello que contiene o presupone humillación, es válido contra la soberbia del espíritu, de la cual es preciso huir tanto como de la concupiscencia de la carne, pues, como dice Gregorio[401], los pecados del espíritu entrañan mayor culpabilidad. Ahora bien, entre todas las obras de penitencia, ninguna humilla tanto, ninguna hace al hombre tan abyecto como el hecho de pedir limosna. Por lo cual todo el mundo tiene vergüenza de mendigar. Por tanto, así como al estado de perfección pertenece el ayunar, el reducir el sueño, el reprimir la concupiscencia de la carne, de manera semejante también a la vida perfecta pertenece el hecho de asumir, por amor a Cristo, la mendicidad, para humillar el espíritu.

La caridad de Cristo es más dadivosa que la amistad humana. Ahora bien, por amistad humana se puede pedir al amigo algo de que uno tenga necesidad, sobre todo si en algo puede compensarle, siendo indiferente, como dice el Filósofo[402], que la compensación consista en la cosa misma o en otra. Por consiguiente, con mucha mayor razón, está permitido a alguien, aunque goce de buena salud, pedir, por la caridad de Cristo, las cosas de que tiene necesidad, sobre todo teniendo en cuenta que el perceptor puede compensar al donante por medio de la oración y otras obras buenas.

Item, illud quod est illicitum Ecclesia non iniungit alicui in paenitentia; sed pro gravibus peccatis alicui iniungitur quod extra terram suam sine expensis mendicando peregrinetur, ergo mendicare non est illicitum sed potest esse paenitentiae opus: et ita assumere mendicationem propter Christum ad perfectionem vitae pertinet, sicut et cetera paenitentiae opera in quibus religiones fundantur.

Item, sicuti ea quibus maceratur corpus, ut ieiunium, vigiliae et huiusmodi, valent contra concupiscentiam carnis, ita ea quae ad humiliationem hominis pertinent valent contra superbiam spiritus, quae non minus est fugienda quam concupiscentia carnis cum etiam peccata spiritualia sint maioris culpae, ut Gregorius dicit; sed nihil potest esse inter opera paenitentiae quod hominem magis humilem et abiectum reddat quam mendicatio, unde naturaliter omnis homo mendicare erubescit: ergo sicut ad statum perfectionis pertinet quod homo ieiunium et vigilias assumit ut carnis concupiscentiam domet, ita ad perfectionem vitae pertinet si aliquis mendicationem assumat propter Christum ut spiritum humiliet.

Item, caritas Christi liberalior est quam amicitia saeculi; sed licet ex amicitia saeculi aliquid petere ab amico suo quo indigeat, et praecipue si ei in aliquo recompensare potest, nec differt utrum recompensatio fiat de eodem vel de alio, ut dicitur in V Ethicorum: ergo multo fortius licet alicui, quamvis sit validus, quod petat illa quibus indiget propter caritatem Christi, et praecipue cum possit recompensare recipiens danti in orationibus et aliis spiritualibus bonis.

---

[401] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXXIII c.12 n.25: ML 76,688B-C.
[402] Aristóteles, *Ethic.* V 8 (Bk 1133a16).

A cualquiera se le puede pedir aquello con cuya donación se acrecienta su bondad. Ahora bien, la donación de limosnas mejora la condición del donante, porque, mediante ella, merece la recompensa eterna. Por tanto, no es ilícito pedir limosnas.

No es posible remediar la indigencia del pobre si su situación no es conocida, y el conocimiento sólo es posible si el indigente manifiesta su situación pidiendo. Por consiguiente, si lícitamente se puede llegar a una situación en la cual haya necesidad de pedir lo ajeno para sustento, es también lícito que pida. Ahora bien, es lícito que alguien se ponga, por Cristo, en estado de estrechez, en el cual, aunque trabaje manualmente, siempre tendrá necesidad de muchas cosas, como dice Agustín[403]. Por consiguiente, es lícito pedir limosnas.

9. 4. A los mendicantes de que se trata se les ha de dar limosnas.

Para demostrarlo, está, en primer lugar, el pasaje de la tercera carta de Juan (v.8) que dice: *Carísimo, manifiestas ser muy fiel en todo lo que haces para con los hermanos, y eso que son peregrinos.* Quiénes sean los hermanos de que habla, lo especifica en seguida. Son los que, desprendidos de todo lo propio, como dice la Glosa[404], *se pusieron en camino por el Nombre. A personas así, nosotros debemos acogerlas.* A este respecto, otra Glosa dice: *Juan lo había abandonado todo y se cuenta entre los ricos para darles una mayor viveza y prontitud en las muestras de servicio a los pobres. Es, por tanto, encomiable dar limosna a quienes por Cristo viven sin propiedades.*

En Mt 10,41 se lee: *quien acoge al justo por ser justo* o porque, como dice la Glosa[405], 'responde al nombre de justo', *recibirá premio de justo.* La Glosa hace esta otra reflexión: *Alguien se preguntará: ¿recibimos, por*

Item, licet petere ab aliquo illud ex cuius datione fit dantis condicio melior; sed ex hoc quod aliquis dat eleemosynam fit eius condicio melior, quia per hoc meretur mercedem aeternam: ergo non est illicitum eleemosynam petere.

Item, indigentiae pauperum subveniri non potest nisi eorum indigentia sciatur; sciri autem non potest omnino nisi necessitatem suam petendo exponant: ergo si licitum est aliquibus quod sint in tali casu quod rebus alienis indigeant ad sustentationem, licitum est quod eas petant. Sed licitum est quod aliqui in statu egestatis se ponant propter Christum, ut supra probatum est, in quo etiam si manibus operentur oportet quod indigeant multis, ut Augustinus dicit in libro De operibus monachorum; ergo licitum est eleemosynas petere.

9. Nunc quarto ostendemus quod praedictis mendicantibus eleemosynae sunt dandae.

Primo per id quod habetur III can. Ioh.: «Carissime, fideliter facis quicquid operaris in fratres, et hoc in peregrinos», et de quibus loquatur subiungit «pro nomine enim eius profecti sunt», Glosa: «alieni a rebus propriis»; et infra: «Nos ergo debemus suscipere huiusmodi», Glosa: «Iohannes omnia dimiserat et se divitibus connumerat ut alacriores reddat et promptiores ad miserandum pauperibus»: ergo commendabile est dare eleemosynas illis qui pro nomine Christi sine rebus propriis vivunt.

Item, Matth. X: «Qui recipit iustum in nomine iusti —Glosa 'pro eo quod nominatur iustus'— mercedem iusti accipiet», Glosa: «Dicit ergo aliquis: ergo et pseudoprophetam et Iudam proditorem suscipimus? Hoc Dominus providens dixit personas non

[403] S. AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.16 n.19: ML 40,564.
[404] *Glossa interlinearis.*
[405] Ibíd.

*tanto, al pseudoprofeta y a Judas el traidor? Previendo esto, el Señor no dice que sean recibidas las personas, sino los nombres, y que quien recibe no carecerá de recompensa, aunque sea acogido el indigno.* De lo cual se deduce que han de ser dadas limosnas a quienes llevan nombre de santidad, aunque sean indignos.

En Rom 15,28 el Apóstol hace la recomendación de los macedonios y de los de Acaya porque tomaron la decisión de hacer una colecta en favor de los pobres de los santos [de la Iglesia de Jerusalén]. En relación con ello dice la Glosa[406]: *Éstos se entregaron totalmente a homenajear a Dios; desprendidos de todo interés humano, daban a los creyentes ejemplo de buen comportamiento. Con destino a éstos, los de Acaya y los de Macedonia hicieron una colecta, con cuyo recuerdo el Apóstol invita a los Romanos a obras semejantes.* Por consiguiente, queda claro que es un deber dar limosna a esta clase de pobres.

En 2 Cor 8,14, se lee: *Vuestra abundancia remedia la indigencia de ellos.* Según la Glosa[407], 'ellos' son quienes lo dieron todo. Por tanto, la conclusión es la de antes.

El Apóstol dice: *Vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien* (2 Tes 3,13) 'a los pobres', añade la Glosa. Y la Glosa[408] explica el pensamiento diciendo: *No deben cesar, porque, aunque trabajen, pueden tener necesidad de algo. Les dirige una exhortación para evitar que quienes tenían medios de ofrecer a los siervos de Dios lo que necesitasen, en esta ocasión se mostrasen perezosos. La reprensión no es para quien hace donaciones con largueza, sino para quien, pudiendo trabajar, quiere vivir en holganza.* Por consiguiente, es laudable dar limosnas a los siervos de Dios, trabajen o no, incluso cuando merecen reprensión por no trabajar.

Jerónimo, escribiendo contra Vigilancio, dice[409]: *No negamos que es preciso socorrer a todos los pobres, también a los judíos y samaritanos, si*

esse recipiendas sed nomina, et mercede non carere suscipientem licet indignus sit qui suscipitur»; ex quo patet quod eleemosynae sunt dandae his qui habent nomen sanctitatis, etiam si indigni sunt.

Item, Rom. XV commendat Apostolus Macedones et Achaios de hoc quod probaverunt collationem facere in pauperes sanctorum, ubi dicit Glosa: «Hi totos se dederunt divinis obsequiis, nihil mundanum curantes, exemplum bonae conversationis praebebant credentibus; istis Achaici et Macedones collectam fecerunt, per quam ad huiusmodi opera Romanos Apostolus invitat»; ergo patet quod praedictis pauperibus eleemosynae, sunt dandae.

Item, II Cor. VIII: «Vestra abundantia illorum inopiam suppleat», Glosa «illorum qui omnia mundi deserunt»; ergo idem ut prius.

Item, II Thess. III: «Vos autem, fratres, nolite deficere benefacientes», Glosa «pauperibus»; «quia et si operentur possunt tamen nonnullis indigere, et ideo monet ne illi qui habebant unde servis Dei necessaria praeberent hac occasione pigrescerent: non enim in reprehensionem venit qui humanus est in largiendo, sed hic qui cum possit laborem ferre otiose vult vitam agere»; ergo patet quod servis Dei laudabile est eleemosynas dare, sive laborent sive non, etiam quando non laborantes reprehensibiles sunt.

Item, Ieronymus contra Vigilantium: «Nec nos negamus cunctis pauperibus etiam Iudaeis et Samaritanis si tanta sit largitas stipes porrigendas; sed Apostolus docet

---

[406] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1526A.
[407] Ibíd.: ML 192,59A.
[408] Ibíd.: ML 192,325B-326A.
[409] S. Jerónimo, *Contra Vigilantium* n.14: ML 23,350B-D.

*los recursos alcanzan. El Apóstol, sobre la base de que es necesario asistir a todos, dice que se requiere atención especial respecto de los cristianos, porque a éstos se refiere el Señor en el evangelio, diciendo: 'Haceos amigos con las riquezas injustas, para que, cuando éstas falten, os reciban en las moradas eternas'* (Lc 16,9). *¿Acaso los pobres, bajo cuyos vestidos y en cuya suciedad corporal arde la pasión libidinosa, pueden tener moradas eternas, no teniendo ni las presentes ni las futuras? Son bienaventurados no los pobres simplemente, sino los pobres en el espíritu, sobre los cuales está escrito: Dichoso el que cuida del débil y del pobre (Sal 40,2). Para socorrer a los que comúnmente llamamos pobres, no hay necesidad de buscar comprensión, sino de hacer limosna. En los pobres santos se hace patente una gozosa comprensión, la de comprobar que uno da a quien se avergüenza de recibir y experimenta dolor por haber recibido. Cosecha lo carnal, cuando él hace siembra de lo espiritual.* De donde se sigue que es mejor dar limosna a los pobres santos que a cualesquiera otros.

Acerca del pasaje *distribuyó, dio a los pobres, su justicia permanece para siempre* (2 Cor 9,9), dice la Glosa[410]: *Si quien hace limosna a los pobres recibe una gran recompensa, ¿cuánto mayor será la de quien sirve a los santos? Pobres pueden ser llamados también los malos.* Llegamos, pues, a la misma conclusión de antes.

Jerónimo, comentando la carta a los Gálatas[411], exponiendo el pasaje *el que es instruido haga partícipe de sus bienes a quien lo instruye* (6,6), se expresa así: *a quienes todavía eran débiles, en fase de discípulos y con criterios humanos, les manda [el Apóstol] que así como cosechan de los maestros dones espirituales, así también ofrezcan dones corporales a esos maestros, los cuales, entregándose totalmente al aprendizaje y al estudio de lo divino, andan necesitados de las cosas de la vida presente.* Por consiguiente, las limosnas han de ser dadas también a quienes no se ocupan en trabajo corporal, sino que se consagran por entero al estudio de las Escrituras.

faciendam quidem ad omnes eleemosynam, sed maxime ad domesticos fidei, de quibus etiam Salvator in evangelio loquebatur: Facite vobis amicos de iniquo mammona qui vos recipiant in aeterna tabernacula; numquid isti pauperes sub quorum vestibus et illuvie corporis flagrans libido dominatur, possunt habere aeterna tabernacula, qui nec praesentia possident nec futura? non enim simpliciter pauperes, sed pauperes spiritu beati appellantur de quibus scriptum est: Beatus qui intelligit super egenum et pauperem; in vulgi pauperibus sustentandis nequaquam intellectu sed eleemosyna opus est, in sanctis pauperibus beatitudo est intelligentiae ut ei tribuat qui erubescit accipere et cum acceperit dolet, metens carnalia et seminans spirituale»; ex quo patet quod melius est dare eleemosynas sanctis pauperibus quam quibuscumque aliis.

Item, II Cor. IX super illud «dispersit, dedit pauperibus», dicit Glosa: «Si huius qui pauperibus largitur merces magna est, quanto magis eius qui ministrat sanctis? Pauperes enim dici possunt etiam qui mali sunt»; et sic idem quod prius.

Item, Ieronymus super epistolam ad Galatas, exponens illud «communicet autem is qui catechizatur etc.», sic dicit: «His qui adhuc imbecilliores et discipuli et carnales erant, imperat ut quomodo ipsi a magistris spirituale metunt, sic magistris carnalia praebeant qui totos se divinae eruditioni et studio tradentes vitali huius necessariis indigent»; ergo etiam non laborantibus corporaliter sed ex toto se studio Scripturarum dantibus eleemosynae sunt dandae.

[410] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,64A.
[411] S. JERÓNIMO, *Super epist. ad Galatas* III: ML 26,429C-D.

Jerónimo, escribiendo a Paulino, le dice: *Cuando veas que alguien te habla siempre o a menudo de dinero, exceptuada la limosna a la que todos pueden acogerse, tenlo más bien por mercader que por monje.* Por donde se ve que la limosna ha de ser dada a los monjes y a todos los demás y que a ellos les está permitido hablar acerca de la petición de limosna.

En el Decreto se dice[412]: *Si alguien desprecia a quienes son fieles en ofrecer los ágapes, es decir, los convites de los pobres y para honrar al Señor convocan a los hermanos, y él se negase a participar en estos llamamientos, despreciando lo que se hace: sea anatema.* Por consiguiente, queda claro que ha de ser excomulgado quien dice que a los pobres no se les debe otorgar limosnas.

En Prov 21,13 se dice: *quien cierra su oído al clamor del pobre, también él clamará y no será oído.* Acerca de lo cual dice la Glosa[413]: *Se trata del pobre en general, no solamente del indigente o de quien sufre debilidad corporal; pues quien, a la vista de crímenes ajenos, rehúsa condolerse y prefiere asumir la función de juez, muestra que nunca se impresionó por el horror de los vicios y que no es digno de escuchar palabras sobre la misericordia divina.* Es, por tanto, evidente que las limosnas han de ser concedidas a todos, aunque estén sanos.

En el Sal 103,14 se lee: *Produce el heno para los jumentos y la hierba para servicio del hombre.* La Glosa[414] lo expone así: *La tierra se saciará produciendo heno, es decir, bienes temporales, para los jumentos, o sea, para los predicadores, a fin de que quienes anuncian el evangelio, vivan del evangelio. La tierra, si no produce heno, es decir, bienes temporales, señal de que no está regada y que es estéril; en cambio, si los produce, ése es el fruto.* Y poco después añade: *Son debidos bienes temporales a los predicadores que distribuyen los espirituales. En favor de ellos se dice: bien-*

Item, Ieronymus ad Paulinum: «Quem senseris tibi aut semper aut crebro de nummis loquentem, excepta eleemosyna quae indifferenter omnibus patet, institorem potius habeto quam monachum»; ex quo patet quod monachis et omnibus aliis est danda eleemosyna, et quod eis licet loqui de eleemosyna petenda.

Item, in Decretis dicitur dist. XLII: «Si quis despicit eos qui fideliter agapes, id est convivia pauperum, exhibent et propter honorem Domini convocant fratres, et noluerit communicare huiuscemodi vocationibus parvipendens quod geritur, anathema sit»; ergo patet quod excommunicandus est qui dicit eleemosynas indigentibus pauperibus non esse largiendas.

Item, Prov. XXI: «Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, ipse clamabit et non exaudietur», Glosa: «Pauperis generaliter, non egeni tantum vel corporaliter infirmi; nam qui criminibus alienis affectus non vult condolere sed iudicantis mavult tenere censuram, ostendit se nondum vitiorum faecibus eliquatum neque auditu divinae misericordiae dignum»; patet ergo quod omnibus pauperibus sunt eleemosynae dandae, etiam corpore validis.

Item, in Psalmo: «Producens fenum iumentis et herbam servituti hominum», dicit Glosa: «Terra satiabitur producens fenum, id est temporalia, iumentis, id est praedicatoribus ut de evangelio vivant qui evangelium annuntiant; nisi terra producat fenum, id est temporalia, non est irrigata sed sterilis, quod si facit ipse est fructus»; et infra: «Debentur praedicatoribus temporalia qui largiuntur spirituale, pro quibus dicitur:

[412] *Decr.* p.I d.42 c.I (Friedberg I 151).
[413] *Glossa marginalis.*
[414] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,934C-935B.

*aventurado el que se adelanta a la voz de quien deberá pedir. No se debe tratar al buey que trilla como al mendigo que pasa, y a quien das algo, porque se lee: da a todo el que te pide. A éste, en cambio, debes darle, aunque no te pida.* Y nuevamente: *Da a todo el que te pide, quienquiera que sea, reconociendo en él a aquel a quien haces la donación; a nivel superior, sé dadivoso para con el siervo de Dios, para con el soldado de Cristo, aunque no pida.* Queda, pues, claro el deber de la limosna a todo pobre que pide. A los predicadores deben dársela, sobre todo, aquellos que los escuchan.

Acerca de Lc 16,9, *ganaos amigos por medio de las riquezas injustas,* dice la Glosa[415]: *Esos amigos no son todos los pobres, sino aquellos que pueden recibiros en las moradas eternas.* Ahora bien, en las moradas eternas pueden recibir sobre todo los que son pobres por Cristo, los cuales, además, serán jueces con Cristo. Por consiguiente, a ellos de manera principal han de ser dadas las limosnas.

**10.** [Respuesta a la primera serie de argumentos de la impugnación] Queda, por último, el dar respuesta a los argumentos en contrario.

1. Los regalos ciegan los ojos de los sabios. En cuanto a esto hay que tener en cuenta que las cosas temporales pueden ser consideradas con dos criterios. Se puede buscar acrecentarlas y acumularlas, en cuyo caso la aceptación de regalos procede de codicia, la cual ciega los ojos del corazón y hace apartarse de la justicia. Pero lo temporal sirve también para el necesario alimento y vestido. La aceptación de regalos para este fin no lleva aneja la codicia; por lo cual ni ciega los ojos del corazón ni hace cambiar las palabras justas. Esta distinción se encuentra claramente en 1 Tim 6,8: *Teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con esto contentos.* Como la Glosa dice[416]: *quien pasa más allá, encuentra el mal.* Por eso añade el Apóstol: *quienes buscan enriquecerse caen en tentaciones y en lazos del diablo.*

Beatus est qui praeoccupat vocem petituri; non enim <ita> debet agere bovi trituranti ut mendico transeunti, illi enim mendico das quia legitur: Omni petenti da, huic vero etiam non petenti dare debes»; et infra: «Omni petenti, ergo quicumque sit da, agnoscens in eo eum cui das, sed multo magis da servo Dei militi Christi etiam non petenti». Ex quo patet quod omnibus pauperibus petentibus sunt eleemosynae dandae, praecipue tamen praedicatoribus dari debent a suis auditoribus.

Item, Luc. XVI: «Facite vobis amicos de mammona iniquitatis», Glosa: «Non quoslibet pauperes, sed eos qui possunt in aeterna tabernacula recipere»; sed maxime possunt in aeterna tabernacula recipere pauperes propter Christum, qui etiam iudices cum Christo erunt: ergo eis praecipue sunt eleemosynae dandae.

**10.** Nunc ultimo restat respondere his quae in contrarium obiciuntur.

1. Ad illud ergo quod primo obicitur quod munera excaecant oculos sapientum, dicendum quod res temporales dupliciter accipi possunt: uno modo ad divitias augendas et congregandas, et talis receptio munerum ex cupiditate procedit quae oculos cordis excaecat et a iustitia declinare facit; alio modo ad necessitatem victus et vestitus, et ista munerum acceptio cupiditatem non habet annexam, unde nec excaecat oculos nec verba iustitiae mutare facit. Et haec distinctio probatur per hoc quod habetur I Tim. ult.: «Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus», Glosa: «Quia qui ultra tendit malum invenit»; unde subdit: «Nam qui volunt divites fieri incidunt in tentationem et in laqueum diaboli».

[415] *Glossa interlinearis.*
[416] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,358D.

2. Hay dos formas de servidumbre: la del temor y la del amor. Quien recibe regalos por codicia se hace siervo del temor, porque lo adquirido por codicia es poseído con temor. De esta servidumbre deben estar libres los siervos de Cristo. Está escrito: *no recibisteis un espíritu de servidumbre para recaer de nuevo en el temor* (Rom 8,15). En cambio quien recibe regalos por caridad es siervo del amor; de esta servidumbre los siervos de Cristo no están libres. Dice, en efecto, el Apóstol: *No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor nuestro, y a nosotros mismos como siervos vuestros por amor de Jesús* (2 Cor 4,5). Ahora bien, es evidente que quien, en cumplimiento del oficio de la caridad, recibe limosnas para sustento corporal no incurre en servidumbre alguna que sea indigna de los siervos de Cristo; vive la servidumbre que debe encontrarse en todos los siervos de Cristo.

3. De suyo, dar es más laudable que recibir. Por lo cual también el Filósofo dice[417] que el acto de la liberalidad consiste más en dar que en recibir. Nada, sin embargo, impide que la recepción sea mejor por razón de algo que se añade y que es accidental. Por tanto, hay que decir: si en el pobre se mira solamente la recepción de limosna, es mayor la dicha del rico que puede hacer limosna que la del pobre que la recibe. Pero el motivo de tener que recibir limosna puede hacer que sea de mayor mérito el recibir que el dar. Es el caso de quien por amor de Cristo se coloca en estado en el cual recibe limosnas, porque es pobre, pero no forzado, sino por propia voluntad. Dice la Glosa[418]: *No antepone los ricos limosneros a los que, abandonadas todas las cosas, siguieron al Señor; atribuye la mayor gloria a quienes, renunciando a todo, trabajan sin embargo manualmente, para tener con qué ayudar a quien sufre necesidad.* Sin duda alguna esto más laudable se encuentra solamente en aquellos que están libres de otras ocupaciones más necesarias para la vida

2. Ad secundum dicendum quod duplex est servitus: est enim servitus timoris et amoris. Qui ergo accipit munera ex cupiditate servus est timoris, quia quae cum cupiditate acquiruntur cum timore possidentur; et ab hac servitute liberi esse debent servi Christi, Rom. VIII: «Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore». Sed qui accipit munera ex caritate servus est amoris, et ab hac servitute non sunt liberi servi Christi; unde Apostolus dicit II Cor. IV: «Non enim praedicamus nosmetipsos sed Iesum Christum Dominum nostrum, nos autem servos vestros per Iesum». Patet ergo quod ille qui propter officium caritatis implendum eleemosynas suscipit ad corporis sustentationem non incurrit servitutem quae sit indigna servis Christi, sed illam quae omnibus servis Christi competit.

3. Ad tertium dicendum quod dare secundum se est laudabilius quam accipere, unde etiam Philosophus dicit in IV Ethicorum quod actus liberalitatis magis est in dando quam in recipiendo, quamvis liberalis det et recipiat; nihil tamen prohibet receptionem esse meliorem ratione alicuius adiuncti, et hoc est per accidens. Dicendum ergo quod si in paupere nihil consideretur nisi receptio eleemosynae tantum, beatior est dives qui dat eleemosynam quam pauper qui recipit. Sed talis potest esse causa recipiendi eleemosynam quod magis meretur recipiens quam dans, utpote si se in tali statu propter Christum constituerit ut eleemosynas recipiat non quasi coactus sed voluntarius pauper: unde Glosa ibidem dicit: «Non illis qui relictis omnibus secuti sunt Dominum divites eleemosynarios praeponit, sed illos maxime glorificat qui cunctis quae possident renuntiantes nihilominus laborant manibus operando ut habeant unde tribuant neces-

[417] Aristóteles, *Ethic.* IV 1 (Bk 1120a10).
[418] *Glossa marginalis.*

humana. Y si ellos pudieran, sin impedimento de sus ocupaciones, trabajar para dar a otros sería más perfecto: como se dijo ya anteriormente, al tratar del trabajo manual[419]. Tampoco se ha de admitir que los religiosos estén obligados a todo lo que es más perfecto. Su obligación es la que se deriva del compromiso adquirido en la profesión.

4. La Iglesia no sufre gravamen cuando quienes viven de limosna se contentan con poco, a la vez que en la Iglesia producen mucho fruto. Más bien, con esto la Iglesia recibe gran alivio, porque lo que otros, que no se contentan con tanta parquedad, hacen a base de grandes gastos, esto mismo es llevado a cabo por ellos con gastos pequeños. El hecho de que predicadores como ésos vivan de limosna no quita nada a los pobres, porque, gracias a sus consejos y exhortaciones, son hechas a los pobres donaciones mucho más copiosas que lo que ellos reciben. Además, ellos mismos dieron a los pobres todo lo que tenían. Por consiguiente, pusieron al servicio de los pobres cantidades muy superiores a lo que ellos reciben de limosna.

5. El decreto de que se trata es alegado con aviesa intención. Para verlo, basta tener en cuenta que Graciano en el párrafo siguiente dice[420]: *En virtud de los documentos alegados se prohíbe que sean acogidos por la iglesia* [para vivir de limosna] *no quienes algún tiempo fueron ricos y después lo dejaron todo, como Pedro y Mateo y Pablo, o lo distribuyeron a los pobres como Zaqueo; o lo incorporaron a los bienes de la iglesia, como aquellos que vendían sus campos y ponían el precio a disposición de los apóstoles para tenerlo todo en común; la prohibición se refiere a quienes residiendo en la casa de los padres o no queriendo renunciar a lo suyo, pretenden ser atendidos con bienes de la iglesia.* Y esto es lo que va probando en los capítulos siguientes.

sitatem patienti»; et procul dubio hoc laudabilius est in illis dumtaxat qui ab aliis magis necessariis occupationibus vacant, et etiam tales si possent sine impedimento talium occupationum laborare et aliis dare perfectius esset, ut etiam supra dictum est cum de labore manuum agebatur. Nec tamen concedendum est quod religiosi teneantur ad omne id quod perfectius est, sed ad illa tantum ad quae ex voto se astrinxerant.

4. Ad quartum dicendum quod Ecclesia non gravatur si tales de eleemosynis vivunt qui modicis sunt contenti, magnum fructum in Ecclesia facientes: immo in hoc Ecclesia maxime alleviatur quia, quod alii qui non sunt ita modicis contenti cum magnis expensis faciunt, hoc idem per tales cum parvis sumptibus expletur; nec in hoc aliquid pauperibus subtrahitur quod tales de eleemosynis vivunt, quia talium consilio et inductione multo plura pauperibus dantur quam ipsi accipiant. Et praeterea ipsi etiam omnia quae habuerunt pauperibus sunt largiti; unde multo plus in sumptus pauperum posuerunt quam illud quod de eleemosynis accipiunt.

5. Ad quintum dicendum quod illud decretum perverse inducitur: quod patet per hoc quod Gratianus in sequenti paragrapho dicit: «Verum his auctoritatibus prohibentur ab ecclesia suscipi non illi qui quondam fuerunt divites, postea vero omnia reliquerunt ut Petrus et Matthaeus et Paulus qui omnia reliquerunt, aut pauperibus distribuerunt ut Zachaeus, aut ecclesiae rebus adiunxerunt sicut illi qui praedia sua vendentes ponebant pretia ante pedes apostolorum ut essent illis omnia communia, sed illi qui in domibus parentum residentes vel sua relinquere nolentes ecclesiasticis facultatibus pasci desiderant»; et hoc probat per sequentia capitula.

[419] En el capítulo 5, respuesta a la dificultad 9.

[420] *Decr.* p.2 causa 1 q.2. El párrafo a que se refiere Santo Tomás, en el c.7 (Friedberg I 409).

6. Agustín habla de quienes se dedican a vida de holganza, los cuales de ninguna manera pueden ser útiles a aquellos por quienes son sustentados. Esas personas no pueden menos de adular para seguir recibiendo atención. Sustentar a esas personas sería gravoso para cualquiera, a no ser que con sus adulaciones capten benevolencia para quien les presta atención. El caso de quienes son sustentados por amor a Cristo es distinto; éstos, para recibir lo temporal como correspondencia a los bienes espirituales que distribuyen, no necesitan adular, porque lo que reciben no les es dado por razón de sus personas, sino por razón de otro, de quien son siervos, y a quien en ellos reciben, de acuerdo con la palabra evangélica: *quien os recibe a vosotros, me recibe a mí* (Mt 10,49). La Glosa[421] hace la reflexión siguiente: *En los apóstoles no recibe ninguna otra cosa que lo que ellos son en Cristo.* Por lo cual, es evidente que quienes se hacen pobres y mendigan y viven de limosnas por Cristo, no se imponen la necesidad de adular. En mayor necesidad de adulación y de servidumbre viven los ricos, los cuales, para ampliar y conservar las riquezas, han de adular a los príncipes. Por este motivo dice el Crisóstomo[422]: *Se ven en necesidad de adular los soldados, los príncipes, los súbditos; sienten necesidad de muchas cosas; se ven sometidos a una bochornosa servidumbre, andan temerosos y son suspicaces. Se asustan ante la mirada de aquellos de quienes sospechan, ante las palabras de quienes calumnian, ante las codicias de quienes son avaros. Pero la pobreza no es nada de eso, sino todo lo contrario.*

7. El recibir no es acto de liberalidad sino en cuanto se ordena al dar. Pero el recibir lo necesario para el sustento es acto de humildad en quienes, por Cristo, se humillaron hasta el punto de sufrir indigencia. Y la humildad es virtud más excelente que la liberalidad.

6. Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur de illis qui sunt otio dediti, qui in nullo possunt esse utiles illis a quibus pascuntur: tales enim necesse est ut adulentur ad hoc quod pascantur, tales enim pascere onerosum esset cuilibet nisi favorem pascentis saltem adulationibus captarent. Sed illi qui pascuntur propter Christum, a quibus pascentes sperant spirituale pro temporalibus quae largiuntur, non oportet adulari quia talibus non datur propter eos sed propter illum cuius sunt servi, qui in eis recipitur ut dicitur Matth. X: «Qui vos recipit me recipit», Glosa: «Quia non aliud recipit in apostolis quam quod in Christo sunt». Et sic patet quod illi qui pauperes efficiuntur et mendicant et de eleemosynis vivunt propter Christum non sibi necessitatem adulationis imponunt; sed maior necessitas adulationis et servitutis inest divitibus quos oportet adulari principibus ut divitias amplient et conservent: unde dicit Chrysostomus Super Matthaeum: «Adulari necesse est milites et principes et subiectos, et multis indigere et turpiter servire et formidare et suspicari et timere eorum qui suspicantur oculos et calumnantium ora et avarorum concupiscentias; sed non est paupertas aliquid tale, sed contrarium universum».

7. Ad septimum dicendum quod quamvis accipere non sit actus liberalitatis nisi prout ordinatur ad dandum, tamen accipere necessaria ad victum est actus humilitatis in his qui tantum se humiliaverunt pro Christo ut se subicerent egestati: quae quidem virtus est eminentior quam liberalitas.

---

[421] *Glossa marginalis.*

[422] S. JUAN CRISÓSTOMO, *Super Matth.* hom.90 n.3: MG 58,791 en la versión de Burgundión (cód. Vat. lat. 383 f.278vb).

8. Agustín, en aquel libro[423], reprende a los monjes que querían vivir de limosnas por dos motivos. Primero, por el error en que habían caído, diciendo que el trabajo manual es contrario al precepto evangélico en el que se dice: *no andéis preocupados por vuestro cuerpo sobre qué podréis vestir* (Mt 6,25). Segundo, porque se negaban al trabajo manual a causa de la pereza, rehuyendo la vida laboriosa que habían tenido que practicar mientras se encontraban en condición secular. Sobre ellos dice: *no se puede soportar que mientras los senadores se hacen trabajadores, allí mismo los operarios se hagan holgazanes.* Pero no prohíbe que quienes en vida secular tenían posesiones para vivir sin trabajo manual y quienes están ocupados en tareas eclesiásticas vivan de limosnas, poniendo como ejemplo a quienes en la Iglesia primitiva de Jerusalén hicieron ya esto. Este sentido está claro para quien lea con atención. Quienes no predican no tienen derecho a vivir del evangelio como el obrero de su trabajo. Pero a ellos no se les prohíbe que, como pobres, vivan de limosna. A este respecto, dice la Glosa[424] sobre el pasaje 'produce heno para los jumentos' (Sal 103,14): *De un modo es dada la limosna al pobre, y de otro al predicador.*

9. No hay inconveniente en que lo que a uno es dado como recompensa, a otro le sea dado gratuitamente y por misericordia. Por lo cual el sustento que es concedido a los predicadores como obligada recompensa, puede ser otorgado a todos los pobres no como recompensa debida, sino como subsidio de caridad.

10. El daño que se seguía de la predicación de los pseudoapóstoles a quienes el Apóstol quería quitar la ocasión de predicar, evitando pedir estipendios de los fieles: ese daño era mayor que el que pudiera derivarse del hecho de que el Apóstol buscara el sustento a base de trabajar

8. Ad octavum dicendum quod Augustinus in libro illo reprehendit monachos qui volebant de eleemosynis vivere, propter duo: primo propter errorem in quem inciderant, ut scilicet dicerent manibus operari esse contrarium praecepto evangelico quod habetur Matth. VI: «Nolite solliciti esse corpori vestro etc.»; secundo quia propter pigritiam a labore manuum desistebant, laboriosam vitam fugientes qua in saeculo laboraverant, unde ac his dicit quod «nullo modo decet ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi». Eos autem qui in saeculo possessiones habuerant unde viverent sine labore manuum vel qui occupationibus ecclesiasticis occupantur, non prohibet de eleemosynis vivere exemplo eorum quos tales fuisse in primitiva Ecclesia Ierosolymis dicit; et hoc manifeste patet verba libri diligenter intuenti. Et quamvis si non praedicent non habeant potestatem vivendi de evangelio quasi operarii de mercede laboris, non tamen eis prohibetur quin sicut pauperes de eleemosynis vivant; «alio enim modo datur eleemosyna pauperi et alio modo praedicatori», ut dicit Glosa super illud Psalmi «Producens fenum iumentis».

9. Ad nonum dicendum quod non est inconveniens illud quod alicui datur pro mercede alteri dari gratis et misericorditer; unde victus qui ministratur praedicatoribus quasi debita merces laboris, omnibus pauperibus potest meritorie dari non quasi debita merces sed quasi subsidium caritatis.

10. Ad decimum dicendum quod maius damnum sequebatur ex praedicatione pseudoapostolorum quibus praedicandi occasionem Apostolus auferebat de sumptibus fidelium non vivendo, cum contraria fidei praedicarent, quam de hoc quod Apostolus

[423] «Aquel libro» es el titulado *De opere monachorum,* que había sido citado en la proposición de la dificultad.

[424] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,935A.

manualmente. Ahora la situación es la inversa. Para los fieles de la Iglesia el hecho de que algunos den ejemplo de humildad viviendo, por amor a Cristo, en pobreza y mendicidad y, dejado el trabajo manual, se ocupen en lo perteneciente a la salvación de las almas, representa un beneficio mayor que el daño que se pueda seguir del comportamiento de quienes, sin trabajar, caen en la torpeza de querer vivir de limosna. Por consiguiente, los pobres de Cristo no tienen por qué renunciar a vivir de limosna, para quitar pretexto a los demás.

11. Así como entre los judíos existía la costumbre de suministrar a los doctores lo necesario para el sustento, eso mismo se ha generalizado entre todos los cristianos, una vez que ha sido difundida la doctrina evangélica que lo preceptúa. Por tanto, aunque al iniciarse la conversión de los gentiles, cuando entre ellos aún no existía esta costumbre, el Apóstol renunciaba a pedir estipendios para evitar el escándalo, en la actualidad no hay miedo alguno a tal escándalo, sobre todo respecto de quienes, en alimento y vestido, se contentan con poco; de esto son muchos más los que se edifican que los que se escandalizan, reactualizando el escándalo de los fariseos, del cual manda el Señor que no se haga caso (Mt 15,12-14). Otra cosa sería si recibieran limosna no sólo para el necesario sustento, sino para banquetear y amasar riquezas.

12. Por la misma razón se podría demostrar que la virginidad no es buena. Esto es lo que Jerónimo[425] dice contra Vigilancio, el cual alegaba esa razón. *Si todos practicasen la virginidad, no habría matrimonio y el linaje humano perecería.* Y poco después añade: *La virtud no abunda y son pocos quienes la apetecen. Ojalá fuesen todos lo que son unos pocos de quienes fue dicho: muchos son los llamados, pero pocos los escogidos* (Mt 20,10 y 22,14). Con ello queda resuelta la dificultad. Las obras de

se labori manuum implicabat de proprio labore vivens. Nunc autem est e converso, quia maior profectus est Ecclesiae fidelibus de hoc quod aliqui exemplum humilitatis praebent in paupertate et mendicitate vivendo voluntarie propter Christum et dimisso labore manuum occupando se in his quae pertinent ad salutem animarum, quam sequatur damnum de hoc quod aliqui turpiter de eleemosynis vivere volunt; et ideo non debent desistere pauperes Christi ab hoc quod de eleemosynis vivant ut aliis occasionem auferant.

11. Ad undecimum dicendum quod, sicut apud Iudaeos consuetudo erat ut doctoribus ab aliis subsidia vitali ministrarentur, ita iam inter cunctos fideles in consuetudinem venit, divulgata evangelica doctrina quae hoc ordinavit; unde etsi a principio conversionis gentium, quando adhuc in gentibus hoc non erat consuetum, dimittebat <Apostolus> sumptus accipere propter scandalum, nunc tamen hoc scandalum non est timendum et praecipue in illis, qui modico victu et vestitu sunt contenti, de quo multo plures aedificantur quam scandalizentur: qui enim de hoc scandalizantur pharisaeorum scandalum sibi inducunt, quod Dominus parvipendere iubet Matth. XV. Secus autem esset si eleemosynam acciperent non solum ad necessitatem victus, sed ad laute vivendum vel divitias congregandum.

12. Ad duodecimum dicendum quod eadem ratione probari posset quod virginitas non sit bona, quia hoc Ieronymus dicit contra Vigilantium praedictam rationem facienti: «Si omnes virgines fuerint nuptiae non erunt, interibit humanum genus», et infra: «Rara est virtus nec a pluribus appetitur, atque utinam hoc omnes essent quod pauci sunt, de quibus dicitur: Multi vocati, pauci vero electi». Ex quo patet solutio praedictae obiectionis: opera enim perfectionis sunt tantae difficultatis quod paucorum

[425] S. JERÓNIMO, *Contra Vigilantium* n.15: ML 23,351B.

perfección implican tanta dificultad que son pocos quienes las aceptan. No hay ningún temor de que, por dedicarse todos a ellas, el mundo desaparezca.

13. En aquellas palabras, 'donativo' se toma en sentido amplio, para significar todo aquello que no se adquiere con trabajo manual ya proceda del patrimonio o de cualquier tipo de 'rentas'. Por esto, después de las palabras citadas, se añade[426]: *Una cosa es cierta. No sólo quienes se glorían de contar con las riquezas de los padres, o con los trabajos de los criados, sino también los reyes mismos de este mundo son sustentados con el 'ágape', o sea con la limosna. Lo que nos tomamos por necesidad del cotidiano sustento y que no fue producido por el trabajo de nuestras manos: todo eso los padres decidieron que fuera llamado ágape.* Es claro que no habla de alimento que sea culpa. De lo contrario, pecarían absolutamente todos los que, sin trabajar manualmente, viven de sus propias cosas. Habla del alimento que es perfección, consistente en que el hombre entregue todo lo suyo a los pobres y practique el trabajo manual, sobre el cual, según el Apóstol, hay que dar preferencia a una obra ministerial, como predicar, enseñar y otras cosas por el estilo.

14. Jerónimo habla de sí mismo, como es evidente para quien lea la carta. Vivía en el desierto donde ni predicaba ni enseñaba. De esto nadie puede deducir que él lo hiciera como vinculado por precepto; lo hacía por propia voluntad, a no ser que los estatutos de la vida eremítica le obligasen a trabajo manual.

**11.** [Respuesta a la segunda serie de argumentos de la impugnación] Los adversarios pretendían demostrar que no es lícito pedir limosnas mendigando.

est ad ea se extendere, nedum quod timendum sit quod dum omnes eis inhaerent mundus pereat.

13. Ad decimumtertium dicendum quod in verbis illis accipitur stipes largo modo pro omni eo quod labore manuum non acquiritur, sive sit ex patrimonio habitum sive ex redditibus quibuscumque; unde sequitur post verba inducta: «Non solum eos qui semetipsos fulciri vel parentum facultatibus vel famulorum laboribus vel fundorum fructibus gloriantur, sed ipsos etiam reges mundi huius agape, id est eleemosyna, certum est sustentari; quicquid enim ad necessitatem cotidiani victus insumimus quod opere manuum nostrarum effectum partumque non fuerit, ad agapem referri debere patres censuerunt». Ex quo patet quod non loquitur de nutrimento culpae, alias omnes absolute peccarent qui etiam rebus suis utendo ad victum manibus non laborant; sed loquitur de nutrimento perfectionis quae consistit in hoc quod homo sua pauperibus eroget et labore manuum suum corpus exercitet, cui tamen exercitationi corporali secundum Apostolum opus pietatis sicut praedicare et docere et huiusmodi omnia praeferuntur.

14. Ad decimumquartum dicendum quod Ieronymus loquitur de se ipso, ut patet epistolam inspicienti, in statu quo solitariam vitam agebat in eremo ubi nec docebat nec praedicabat; et tamen ex hoc non posset haberi quod hoc fecerit quasi ex praecepto sed ex propria voluntate, nisi forte secundum statuta eremitarum ad laborandum manibus obligaretur.

**11.** Ad ea autem quibus ostendere nituntur quod non liceat mendicando eleemosynas petere, hoc modo respondendum est.

---

[426] CASIANO, *Collatio XXIV* c.12: ML 49,1301A.

1. Las palabras *de ningún modo habrá indigente ni mendigo entre vosotros* (Dt 15,4), no prohíben asumir estado de pobreza o de mendicidad. Mandan que nadie sea abandonado hasta el punto que deba mendigar por necesidad. Esto se ve claro por lo que precede: *No tendrá poder de hacer reclamación al prójimo o al pariente* (v.1). A propósito de esto dice la Glosa[427]: *Aunque todos sean prójimos míos, para con aquellos, sobre todo, hay que practicar la misericordia que, juntamente con nosotros, son miembros de Cristo.* Es, por tanto, evidente que allí se preceptúa la misericordia, no se prohíbe la mendicidad.

2. La Glosa[428] lo entiende referido al pan espiritual y por eso dice: *No he visto a un justo abandonado por Dios ni a su linaje mendigando el pan espiritual, o sea, que ande necesitado del pan de la palabra de Dios, porque la palabra de Dios está siempre con él.* Si el término de referencia es el pan material, el sentido es que los justos no buscan pan por necesidad, como si estuviesen abandonados por Dios. Se lee, en efecto: *No te dejaré ni te abandonaré* (Heb 13,5). No se excluye que quienes son justos no puedan exponerse a la pobreza por Cristo. Tal vez esto, en tiempo del salmista, no era practicado, porque las obras de perfección estaban reservadas para el tiempo de gracia.

3. No hay inconveniente en que aquello que a uno es impuesto como castigo otro lo asuma voluntariamente para santificación. Así, por ejemplo, algunos son despojados de sus bienes como castigo por delitos cometidos; sin embargo, renunciar, por Cristo, a todos los bienes propios pertenece a la perfección de la santidad. De modo semejante, la mendicidad que Dios impone como castigo a algunos malhechores, asumida voluntariamente, por amor a Cristo, pertenece a la perfección de la santidad.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur: «Omnino indigens et mendicus non erit inter vos», non prohibetur quin aliquis statum paupertatis vel mendicitatis assumat, sed quod non ita derelinquatur ab aliis ut in talem statum incidat in quo eum oporteat ex necessitate mendicare: et hoc patet per id quod praecedit: «Civem et propinquum repetendi non habes potestatem», et Glosa ibi dicit: «Licet omnes proximi mei sint, illis tamen maxime misericordia impendenda est qui Christi nobiscum sunt membra»; ex quo patet quod ibi praecipitur misericordia, non prohibetur mendicitas.

2. Ad secundum dicendum quod Glosa exponit de pane spirituali, unde dicit: «Non vidi iustum derelictum a Deo, nec semen eius quaerens panem spiritualem, id est indigere pane verbi Dei, quia verbum Dei semper cum eo est». Si tamen de pane materiali intelligatur, intelligendum est quod iusti non quaerunt panem ex necessitate quasi derelicti a Deo, cum dicatur Hebr. ult.: «Non te deseram neque derelinquam»; non tamen excluditur quin illi qui sunt iusti voluntarie se possint exponere paupertati propter Christum, quod tamen forte temporibus Psalmistae adhuc factum non erat quia perfectionis opera tempori gratiae servabantur.

3. Ad tertium dicendum quod non est inconveniens quod illud quod alicui in poenam infligitur ab alio voluntarie assumptum in iustitiam vertatur, sicut aliqui propter scelera quae committunt rebus suis spoliantur et tamen ad perfectionem iustitiae pertinet quod aliquis rebus propriis se spoliet propter Christum; et similiter mendicitas quamvis aliquibus malefactoribus inducatur a Deo in poenam, nihil tamen prohibet quin volontarie assumpta propter Christum ad perfectionem iustitiae pertineat.

---

[427] *Glossa marginalis.*
[428] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,374A.

4. Aquella Glosa prohíbe pedir por codicia. De otro modo, no concordaría con el texto, en el cual se dice: *no deseéis cosa alguna de nadie* (1 Tes 4,11). Buscan por codicia no quienes piden lo necesario para sustento y vestido, sino quienes, más allá de esto, pretenden hacerse ricos, como se dice en 1 Tim 6,9.

5. Hay dos formas de mendicidad, la voluntaria y la forzada. La mendicidad forzada, por lo mismo que es contraria a la voluntad, lleva consigo peligro de impaciencia. En cambio, la mendicidad voluntaria, por lo mismo que, como ya se dijo, no procede de codicia, lleva consigo el mérito de la humildad. Por lo cual, aquella Glosa, tomada de Agustín, no prohíbe la mendicidad voluntaria; da una instrucción para evitar que los pobres de Cristo caigan en mendicidad necesaria. Para esta finalidad sirve el trabajo manual. Agustín quiere que los siervos de Cristo *no sean forzados a vivir en estrechez.*

6. Jerónimo habla de la petición y aceptación de cosas que van más allá del necesario sustento. Esto se ve por el hecho de que se dirige al presbítero Nepociano, el cual abundaba en bienes de este mundo y tenía más que suficiente para vivir. Se trata de un tema que no viene a propósito.

7. Aquella ley[429] trata de los mendigos sanos que no aportaban utilidad alguna a la sociedad, sino que, viviendo ociosamente, se apoderaban de lo que era debido a los pobres. Esto es evidente, porque la ley los llama 'los inactivos', como son los 'comilones' y otros parecidos que a todos piden comida, viviendo en total holganza. Sólo una perversísima intención puede hacer que esto sea vuelto contra los religiosos. Sin embargo, tampoco se requiere que sea más grave el pecado contra el cual es impuesta una pena más grave, porque las penas son impuestas no sólo

4. Ad quartum dicendum quod per illam glosam prohibetur quod aliquis non petat ex cupiditate, alias glosa non concordaret textui: in textu enim dicitur: «Ut nullius aliquid desideretis». Ex cupiditate autem quaerunt non qui necessaria victus et vestitus petunt, sed qui ultra hoc quaerunt unde divites fieri possint, ut patet per hoc quod dicitur I Tim. VI ut supra dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod duplex est mendicitas, coacta et voluntaria: coacta mendicitas quia contra voluntatem et periculum impatientiae habet annexum, voluntaria autem mendicitas, quae non ex cupiditate procedit ut dictum est, humilitatis meritum habet adiunctum; unde Augustini glosa per verba illa non probibet mendicitatem voluntariam, sed docet occasionem necessariae mendicitatis vitandam esse a pauperibus Christi dum manibus laborant, quod patet ex hoc quod dicit: «Ut non compellantur egestate etc.».

6. Ad sextum dicendum quod Ieronymus loquitur de petitione et acceptione eorum quae sunt ultra necessarium victum, quod patet ex hoc quod loquitur Nepotiano presbytero qui rebus mundi sufficienter ditatus erat ad vitam sustentandam; unde patet quod non est ad propositum.

7. Ad septimum dicendum quod lex illa loquitur de validis mendicantibus qui nullam utilitatem rei publicae afferebant sed otiose viventes usurpabant quod aliis pauperibus debebatur, quod patet ex hoc quod lex eos inertes nominat, sicut sunt guliardi et alii similes qui victum ab omnibus quaerunt otiose viventes: quod non nisi perversissime in religiosos retorqueri potest. Et tamen non oportet quod peccatum semper sit gravius quod gravius punitur, quia poenae peccatoribus infliguntur non solum propter vindictam culpae sed etiam propter correctionem vel eius qui peccavit

[429] *Codex* XI 26 (25) (Krueger p.435).

como 'desquite' de la culpa, sino también con una finalidad de corrección, sea de la persona misma que pecó, sea de los demás. Y así, puede ocurrir que una cosa es más gravemente castigada, cuando los hombres son más inclinados a ese pecado, para apartarlos por miedo a la pena. El capítulo citado habla de la pena en cuanto solo 'desquite' del pecado.

8. Aquellos de quienes habla Agustín, no pedían solamente lo necesario para el sustento, sino que iban más allá; querían juntar riquezas y su santidad era fingida. Las palabras son claras: *exigían estipendios de una lucrativa indigencia o el precio de una simulada santidad.* Y, sin duda alguna, esto es reprensible.

9. La vergüenza se refiere siempre a cosa torpe; ahora bien, lo torpe se opone a lo bello. Por consiguiente las diversidades en lo torpe, en lo que ruboriza, se toman de las diversas formas de oposición a lo bello. Hay que distinguir dos tipos de belleza. Uno es de orden espiritual; consiste en la debida ordenación del alma y en la abundancia de bienes espirituales. Por esto, todo lo que se deriva de la carencia de algún bien espiritual o que muestra desorden interior, queda encuadrado dentro de lo torpe. El otro tipo de belleza es el exterior, que consiste en la debida proporción [de los miembros] del cuerpo y en la abundancia de cosas exteriores que tienden a dar relieve al cuerpo; cuando, al contrario, el cuerpo sufre desorden o hay carencia de cosas temporales, se da también torpeza exterior. Y así como ambos tipos de belleza deleitan y son deseables, así también ambas formas de torpeza causan vergüenza. Alguien se avergüenza de ser pobre, o de que sufre alguna carencia natural o también de que es ignorante y de que hizo cosas desordenadas. Dado que la torpeza ha de ser reprobada siempre, cualquier cosa vergonzosa de ese orden ha de ser desechada. No hay lugar a mencionar aquí la confesión de los pecados, porque quien se confiesa no tiene vergüenza de la confesión, sino de los pecados que manifiesta en la confesión. En cambio, el defecto o torpeza exterior es cosa que los santos o no valoran o la

vel aliorum; unde pro minori peccato aliquando aliquis gravius punitur quando homines ad peccatum illud sunt proniores, ut terrore poenae magis arceantur. Capitulum autem inductum loquitur de poena quae inducitur ad vindictam peccati tantum.

8. Ad octavum dicendum quod illi de quibus Augustinus loquitur non solum petebant necessaria victus sed aliquid ultra ad divitias congregandas, nec habebant veram sanctitatem sed simulatam; quod patet ex hoc quod dicit quod «exigebant sumptus lucrosae egestatis aut simulatae pretium sanctitatis»: et hoc procul dubio reprehensibile erat.

9. Ad nonum dicendum quod erubescentia semper est de turpi; turpe autem pulcro opponitur, unde secundum differentiam pulcri oportet accipere differentiam turpitudinis et ruboris. Est enim duplex pulcritudo: una spiritualis quae consistit in ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium, unde omne quod procedit ex defectu spititualis boni vel quod interiorem inordinationem ostendit turpitudinem habet; alia est pulcritudo exterior quae consistit in debita ordinatione corporis et affluentia exteriorum rerum quae ad corpus ordinantur, et e contrario inordinatio corporis vel defectus temporalium rerum exteriorem quandam turpitudinem habet. Et sicut utraque pulcritudo delectat et desideratur, ita utraque turpitudo erubescentiam parit: verecundatur enim aliquis de hoc quod est pauper vel de hoc quod est corpore vitiatus et etiam de hoc quod est inscius vel inordinata gessit. Quia igitur turpitudo interior semper est reprobanda, ideo omne quod habet erubescentiam praedicctae turpitudinis reprobandum est; nec est instantia de confessione peccatorum, quia confitens non erubescit de confessione sed de peccato quod confessio manifestat. Defectus

asumen por amor a Cristo, ansiando la perfección. Por consiguiente lo torpe que da motivo a esta vergüenza no siempre ha de ser reprobado; más aún, a veces merece ser sumamente exaltado, como cuando es asumido por humildad. Ahora bien, la vergüenza del mendigar procede de lo que es torpe en este segundo sentido, pues todo el que mendiga muestra ser pobre y, en cierto modo, se somete a aquel de quien mendiga: y todo esto implica alguna carencia externa. Por lo cual la mendicidad asumida por amor a Cristo no sólo no debe ser reprobada, sino que merece suma alabanza.

10. Aquel a quien se pide limosna, no debe experimentar molestia, si se le hace la petición de manera correcta. Por consiguiente, cuando la petición de limosna es correcta, o sea, para el necesario sustento, la culpa no está en quien pide sino en aquel que da para librarse de la molestia. Si se pide sin guardar el debido orden, la culpa es del que pide.

**12.** [Respuesta a la tercera serie de argumentos de la impugnación] Los adversarios pretenden demostrar que los religiosos dedicados a la predicación no pueden vivir de limosnas ni pedir limosnas.

1. Aunque los predicadores vivan de limosnas, no se sigue que adulen. Es verdad que quienes predican sin adular no encuentran acogida entre los malos, los que son llamados hombres carnales; la encuentran, sin embargo, entre los buenos. Por eso a veces, predicando sin adulación, se ven forzados a sufrir muchas carencias; esto ocurre cuando tienen que oponerse a aquellos de quienes no pueden recibir acogida más que adulando. En cambio, no sufren indigencia cuando se oponen a quienes dan acogida sin previa adulación. Por este motivo, Cristo a veces no podía encontrar hospedaje; otras, en cambio, era invitado por muchos; y las mujeres que lo acompañaban, lo asistían con sus bienes (Lc 8,3). También los apóstoles a veces tuvieron que soportar grandes

autem exterior vel turpitudo a sanctis viris contemnitur et quandoque perfectionis studio ab eis assumitur propter Christum; unde illud quod habet erubescentiam huius turpitudinis non semper est reprobandum, immo quandoque est maxime laudandum quando propter humilitatem assumitur. Mendicare autem habet erubescentiam huic secundae turpitudini respondentem, quia omnis mendicans se pauperem ostendit et quodammodo se subicit ei a quo mendicat, quae ad defectum exteriorem pertinent; unde mendicitas propter Christum assumpta non solum non est reprobanda sed maxime laudanda.

10. Ad decimum dicendum quod ille a quo eleemosyna petitur non debet habere taedium si ordinate ab eo petatur: et ideo quando aliquis ordinate eleemosynam petit, scilicet ad necessitatem sustentandam, non est in culpa qui petit sed ille qui ad taedium removendum dat; si autem inordinate petatur, petens etiam peccat.

12. Ad ea vero quibus ostendere nituntur quod religiosi praedicantes non possunt de eleemosynis vivere vel eleemosynas petere, per ordinem deinceps respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis praedicantes de eleemosynis vivant, non tamen sequitur quod adulentur. Quamvis enim illi qui sine adulatione praedicant non habeant gratiam apud malos qui dicuntur homines et carnales, habent tamen gratiam apud bonos; et ideo quandoque si sine adulatione praedicant coguntur defectus multos pati, quando scilicet in illos incidunt apud quos sine adulatione gratiam habere non possunt, quandoque autem sine egestate sunt quando in illos incidunt quorum sine adulatione gratiam babent. Unde et Christus quandoque hospitium habere non poterat, quandoque etiam invitabatur a multis, et mulieres quae eum sequebantur de suis

estrecheces, otras en cambio, abundaban en bienes. Siempre, sin embargo, su comportamiento era modesto. Dice Pablo: *sé abundar y sé pasar necesidad* (Flp 4,12). Estas mismas vicisitudes son experimentadas frecuentemente por los predicadores pobres de nuestro tiempo.

2. Los predicadores, pidiendo limosna, no hacen cosa alguna que sea ocasión de avaricia; la avaricia consiste en el desordenado afecto de poseer. Ahora bien, en el deseo de tener el necesario alimento y vestido no hay nada de inmoderado. Dice el Apóstol: *Teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con esto contentos* (1 Tim 6,8). Por consiguiente, los pobres que piden lo necesario en alimento, vestido y en las demás cosas exigidas por la vida humana, no se ponen en ocasión de avaricia.

3. Los predicadores no han de pedir las cosas temporales como intención principal, o poniendo en ellas el fin. Pueden, sin embargo, buscar los bienes temporales, en segundo lugar, para recibir el sustento que les permita predicar el evangelio, que es lo que, ante todo, deben buscar. *Hay que buscar primero el reino de Dios y su justicia* (Mt 6,36). A este respecto, dice la Glosa[430]: *Aquí muestra que estas cosas no han de ser pedidas como bienes nuestros, aunque necesarios. Hay que pedir el reino de Dios y poner en él nuestro fin, por el cual debemos hacer todas las cosas. Es decir: comamos para evangelizar, no evangelicemos para comer.*

4. Como se dijo anteriormente[431], el estipendio que los predicadores reciben les es debido como recompensa. A quien trabaja, la recompensa le es debida por dos motivos. Uno como deber de justicia legal, como cuando media un pacto entre el trabajador y aquel para quien trabaja, de manera que el trabajador puede compeler al otro a que pague. Otro motivo se funda en la justicia de amistad. Cuando alguien,

facultatibus ei ministrabant, ut dicitur Luc. VIII; ita etiam et apostoli quandoque multas penurias sustinebant, quandoque autem abundabant, in utrisque modeste se habentes, Phil. ult.: «Scio abundare et penuriam pati». Et has etiam vicissitudines pauperes praedicatores nostri temporis experiuntur frequenter.

2. Ad secundum dicendum quod praedicatores eleemosynas petentes non faciunt aliquid in quo sit occasio avaritiae; avaritia enim est immoderatus amor habendi, velle autem habere victum et vestitum ad necessitatem non est immoderatum, I Tim. ult.: «Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus»: unde pauperes qui petunt necessaria victus et vestitus et aliorum quae humana vita exigit non sunt in aliqua occasione avaritiae.

3. Ad tertium dicendum quod praedicatores non debent quaerere temporalia quasi ex principali intentione, ut in eis finem constituant; possunt tamen quaerere temporalia secundario ut sustententur ad evangelium praedicandum, quod primum quaerere debent: Matth. VI: «Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius», Glosa: «Hic aperte ostendit ista non esse petenda tamquam bona nostra, etsi necessaria; regnum autem Dei petendum est et in eo finis noster est ponendus propter quem omnia faciamus, verbi gratia manducemus ut evangelizemus, non evangelizemus ut manducemus».

4. Ad quartum dicendum quod, sicut supra probatum est, sumptus quem praedicatores accipiunt debetur eis tamquam merces. Merces autem alicui operanti debetur dupliciter: uno modo ex debito legalis iustitiae, sicut quando pactum intervenit inter operantem et eum cui operatur, ita quod operarius potest compellere alium ad solven-

[430] *Glossa marginalis.*

[431] Con esto, Santo Tomás se remite al tema 2 de su propia exposición, según la cual los predicadores pueden recibir limosnas, aunque no sean obispos: prelados, dice él.

por ejemplo, sirve a otro con un trabajo por amistad, es debido que el otro le corresponda a su manera, aunque no podría compelerlo judicialmente. Ya el Filósofo establece distinción entre estos dos motivos de justicia[432]. Digo, por tanto, que cuando un prelado es puesto al frente de una multitud, de tal manera se vinculan entre sí que los súbditos pueden pedir a su prelado los bienes espirituales, y el prelado a los súbditos, los temporales. En relación con quienes no son prelados, los súbditos [los fieles] no pueden exigir los bienes espirituales; ni, a la inversa, esos predicadores pueden obligarlos a ofrecer bienes temporales, aunque siembren lo espiritual por comisión de los prelados, a no ser, tal vez, cuando son instituidos vicarios generales de los prelados. Queda, pues, claro que hay diversidad en el modo como reciben de los fieles un estipendio los pobres que no prestan ningún servicio y los religiosos que, sin ser prelados, predican con licencia de los prelados, y los prelados mismos. Unos pobres reciben de manera totalmente gratuita; en ellos hay pura y sola mendicidad. Los predicadores que no son prelados reciben como recompensa debida; por lo cual tienen facultad de recibir, aunque no el poder de obligar. Los prelados tienen la facultad de recibir y el poder de obligar. Ahora bien, si alguien con facultad de recibir pide algo, no como debido, sino a título puramente gratuito, contra nadie comete injusticia, sino que encarna en sí una encomiable humildad.

5. El Apóstol quería mostrar que él podía recibir de los fieles un estipendio por la misma razón que los otros apóstoles lo recibían. Y para mostrar que tenía igual potestad, comienza mostrando que él era apóstol, a la par con los demás.

6. Los pseudoapóstoles reclamaban estipendios para sí, cometiendo usurpación por triple motivo. Primero, porque predicaban cosas falsas y

dum; alio modo ex debito iustitiae amicabilis, sicut quando aliquis amicabiliter alteri de suo labore servit debitum est ut alter ei suo modo vicem rependat, quamvis non posset eum per iudicium compellere: hos enim duos iustitiae modos Philosophus distinguit in VIII Ethicorum. Dico igitur quod quando aliquis praelatus alicui plebi praeficitur, hoc modo ad invicem colligantur quod subditi possunt a praelato spirituale petere et praelati a subditis temporalia; sed ab aliis qui non sunt praelati non possunt subditi spirituale exigere, nec e converso ipsi possunt eos cogere ad solvendum temporalia, quamvis ex licentia praelatorum spirituale seminent, nisi forte quantum ad omnia vicarii praelatorum constituantur. Patet igitur quod diversimode accipiunt sumptus a fidelibus pauperes qui omnino nihil impendunt, et religiosi qui non sunt praelati sed praedicant de licentia praelatorum, et praelati: quia alii pauperes accipiunt totaliter gratis, unde in eis est pura mendicitas; sed praedicantes qui non sunt praelati accipiunt sicut mercedem debitam, unde habent potestatem accipiendi quamvis non coactivam; praelati autem etiam coactivam habent potestatem. Si tamen ille qui potest aliquid ex potestate accipere petat non quasi debitum sed quasi omnino gratuitum, nulli facit iniuriam sed in se humilitatem commendabilem reddit.

5. Ad quintum dicendum quod Apostolus volebat ostendere quod ipse poterat accipere sumptus a fidelibus eadem ratione qua alii apostoli accipiebant; et ideo, ut ostenderet se habere eamdem potestatem, primo ostendit se apostolum esse sicut et alii apostoli erant.

6. Ad sextum dicendum quod pseudoapostoli usurpabant sibi indebite sumptus fidelium tripliciter: primo quia falsa praedicabant et contra evangelicam doctrinam, ut

[432] Aristóteles, *Ethic.* VIII 13 (Bk 1162b22-36).

contrarias a la doctrina evangélica, como consta por Rom 16,17, donde dice el Apóstol: *Os ruego, hermanos, que os fijéis en los que causan divisiones y tropiezan en contra de la doctrina...* Según la Glosa[433], este pasaje se refiere a los falsos apóstoles *que obligaban a los fieles a judaizar.* El segundo motivo es que predicaban sin haber sido enviados por los verdaderos apóstoles. Por lo cual el Apóstol dice que *se han introducido a escondidas* (Gál 2,4). El tercer motivo es porque exigían de manera autoritaria, como si fuesen apóstoles. Ninguno de estos motivos interviene en el caso presente. Por lo cual la razón alegada carece de validez.

7. Los susodichos religiosos predicadores piden lo que les es debido, según el segundo modo de justicia. Cuando se dice que una cosa es debida, se hace referencia a la justicia. Pero en esto mismo merecen un especial encomio, porque lo que les es debido lo piden como don gratuito.

8. Los prelados, recibiendo del pueblo diezmos y oblaciones, aunque pongan de su parte lo que deben, sembrando de modo adecuado lo espiritual, pueden, sin embargo, para mayor utilidad del pueblo, tener cooperadores. Por lo cual no se comete injusticia alguna contra el pueblo, si dan los bienes temporales en cantidad superior a lo establecido, dado que lo espiritual se les concede en medida superior a la que es obligatoria para los prelados, y sobre todo, porque no se exige nada de manera autoritaria, sino que es pedido con caridad y humildad.

9. Cualquiera puede renunciar a lo que le es debido. Por consiguiente, aunque los prelados tengan el deber de proveer a quienes envían para predicar, pueden estos enviados renunciar al cumplimiento del deber que se tiene para con ellos. Con esto no se echa carga alguna sobre aquellos a los que son enviados, puesto que no les piden nada que vaya más allá del necesario sustento. Y esto mismo no lo exigen autoritariamente; por caridad piden de acuerdo con lo que cada cual decidió en su corazón, imitando en esto el ejemplo del Apóstol (2 Cor 8,7-8).

patet Rom. ult. super illud «rogamus autem vos fratres etc.», quod Glosa de pseudo-apostolis exponit «qui credentes cogebant iudaizare»; secundo quia praedicabant non missi a veris apostolis, unde Apostolus vocat eos, Gal. II, subintrantes; tertio quia auctoritative exigebant ac si essent apostoli. Et haec tria deficiunt in proposito, unde ratio non valet.

7. Ad septimum dicendum quod praedicti religiosi praedicantes petunt quod est eis debitum per secundum modum iustitiae, quia debitum iustitiam respicit; sed in hoc commendabiliores sunt quia hoc quod est debitum ut gratuitum petunt.

8. Ad octavum dicendum quod praelati recipientes a populo decimas et oblationes, etsi ipsi per se solvant quod debent debito modo spiritualia seminando, possunt tamen ad maiorem plebis utilitatem etiam alios cooperatores habere; unde nulla iniuria fit plebi si plus de temporalibus conferant quam sit statutum, ex quo etiam plus de spiritualibus eis impenditur quam praelati teneantur, et praecipue ex quo non potestative accipitur sed caritative et humiliter petitur.

9. Ad nonum dicendum quod unusquisque potest abrenuntiare ei quod sibi debetur; unde etsi praelati ex debito teneantur providere eis quos mittunt ad praedicandum, possunt tamen qui mittuntur huic debito abrenuntiare. Nec tamen in hoc aliquod gravamen ingeritur illis ad quos mittuntur, cum ab eis ultra necessaria victus non petant, nec ista etiam exigant coactive sed caritative prout unusquisque destinavit in corde suo, in hoc exemplum Apostoli II Cor. VIII imitantes.

[433] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1529D.

10. Los hipócritas son reprendidos por el Señor, porque con la oración y con otras cosas que practicaban supersticiosamente sólo buscaban el lucro. A este respecto, dice la Glosa[434]: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos! Con vuestra superstición no buscáis más que apoderaros de aquellos que os están sometidos.* Sin embargo hacer juicio sobre esto es temerario, porque pertenece a la intención interna del corazón.

11. Los predicadores no deben hospedarse en casa de personas de mala reputación, de manera que esto pudiera ser vuelto contra ellos y hacer despreciable su predicación, pues, como dice Gregorio[435], *si la vida de alguien cae en desprecio, su predicación correrá la misma suerte.* Y en este sentido habla la Glosa alegada en la dificultad. Pero si se acercan a residencia de pecadores que, gracias a su compañía, se hacen mejores, sin que la fama del predicador sufra quebranto: eso es un hecho laudable, porque esto lo hizo el Señor. Se lee, en efecto: *Viendo aquello, muchos decían a sus discípulos: ¿Cómo es que vuestro maestro come con publicanos y pecadores?* (Mt 9,11). La Glosa, por su parte, dice[436]: *En esto el Señor dio a sus discípulos ejemplo de misericordia.* Si aquellos a cuya casa acuden no consideran esto como una gracia que se les hace, la culpa es de ellos, no de quienes se acercan a sus casas.

12. Quienes anuncian el evangelio, aunque reciban de aquellos a quienes evangelizan lo necesario para vivir, no venden el evangelio, porque su intención final no se queda en lo que reciben, como se dijo ya[437]. El Apóstol dice: *Quienes cumplen bien su función de presidencia, merecen estipendio duplicado* (1 Tim 5,17). La Glosa, por su parte, comenta[438]: *Los buenos y fieles dispensadores* [de los misterios] *deben ser premiados no sólo con el honor de lo alto, sino también con el de la tierra,*

10. Ad decimum dicendum quod hypocritae propter hoc a Domino redarguuntur quia per orationem et alia quae superstitiose agebant solum intendebant ad quaestum, unde Glosa ibi «vae vobis, scribae et pharisaei, qui vestra superstitione nihil intenditis nisi ut praedam de subiecta plebe faciatis»; hoc autem de aliquo iudicare temerarium est cum pertineat ad intentionem cordis.

11. Ad undecimum dicendum quod ad infamias personas praedicatores declinare non debent ita quod corum infamia in praedicatores retorqueri possit, sic enim praedicatio veniret in contemptum quia, sicut dicit Gregorius «cuius vita despicitur consequens est ut eius praedicatio contemnatur»; et sic loquitur glosa inducta. Si autem ad peccatores declinent qui ex eorum consortio meliores reddantur et ipsi exinde non infamentur, laudabile est quia hoc Dominus legitur fecisse, unde Matth. IX: «Videntes hoc pharisaei dicebant discipulis eius: Quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester?», ubi et Glosa dicit quod «Dominus suis in hoc misericordiae exemplum dat». Si tamen illi ad quos declinant hoc sibi pro gratia non imputant, eorum culpa est, non illorum qui ad eos declinant.

12. Ad duodecimum dicendum quod illi qui evangelizant, etsi accipiant ab eis quibus praedicant necessaria vitae, non tamen evangelium vendunt quia non habent finalem intentionem ad ea quae accipiunt, ut supra dictum est; unde I Tim. V super illud «qui bene praesunt presbiteri etc.», dicit Glosa: «Boni dispensatores et fideles non solum honore sublimi praemiari debent sed etiam terreno ut non contristentur»; et

---

[434] *Glossa interlinearis.*
[435] S. Gregorio Magno, *Super evangelia* I hom.12 n.1: ML 76,1119A.
[436] *Glossa marginalis.*
[437] Véase la respuesta n.3 de esta serie.
[438] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,354C.

*para que no sufran aflicción.* Y añade: *El recibir lo indispensable para la vida es una necesidad; el dar pertenece a la caridad. El evangelio no se vende, como si alguien lo predicase por las cosas recibidas; si alguien hiciese venta de cosa tan excelente, ese precio sería demasiado bajo. Reciben del pueblo el sustento necesario; pero el don de ejercer el ministerio de distribuir lo reciben de Dios. Lo que del pueblo reciben no tiene razón de recompensa, pues no es el motivo último por el que quienes sirven en la caridad del evangelio les prestan servicio. Todo eso es dado como estipendio con el que puedan vivir quienes trabajan en el evangelio.*

13. Cuando entre los gentiles convertidos aún no existía la costumbre de dar al predicador el sustento necesario, el pedirlo podía tener alguna apariencia de mal, porque tal vez era un peligro para la perseverancia en la fe: como se dijo en su momento[439]. Pero ahora, cuando ya está difundida la doctrina evangélica, en la cual está ordenado que el evangelizador viva del evangelio, no puede haber apariencia alguna de mal en el hecho de pedir el sustento, sobre todo cuando la petición se limita a lo necesario, sin llegar nunca a lo superfluo, y esa misma petición es presentada por aquellos de quienes consta que se consagran a la predicación del evangelio no para obtener ganancias, pues lo que reciben anunciando el evangelio es mucho menos que lo que, por amor de Cristo, abandonaron en el mundo.

**13.** [Respuesta a la cuarta serie de argumentos de la impugnación] Los adversarios pretenden demostrar que a los predicadores de que se trata no se les ha de dar limosnas.

1. Cuando se dice: *llama a los pobres de quienes en la vida presente no tiene nada que esperar* (Lc 14,19), el sentido es que se excluye la intención de una recompensa en la vida presente, no la posibilidad del hecho, pues no hay pobre alguno de quien, si se presenta el caso, no sea

infra: «Necessitatis ergo est accipere unde vivitur, caritatis est praebere; non tamen venale est evangelium ut pro his praedicetur, si enim sic vendunt magnam rem vili vendunt; accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino: non enim a populo redditur quasi merces —propter quam scilicet finaliter serviatur— illis qui sibi in caritate evangelii serviunt, sed tamquam stipendium datur quo ut possint laborare pascantur».

13. Ad decimumtertium dicendum quod quamvis posset esse aliqua mala species accipere victum a gentilibus quibus fides praedicabatur propter hoc quod non erat eis consuetum, ut supra dictum est, tamen nunc species nulla mali apparet, divulgata evangelica doctrina quae hoc deberi evangelizantibus ordinavit: et praecipue in illis qui non quaerunt ad superfluitatem sed ad necessitatem, et de quibus constat quod non propter hoc labori evangelii se exponunt ut lucrentur, cum hoc quod evangelizantes accipiunt multo sit minus eo quod in saeculo reliquerunt propter Christum.

**13.** Ad ea vero quibus ostendere nituntur quod talibus non sunt eleemosynae dandae, iam per ordinem respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum dicit: «Voca pauperes a quibus in praesenti nihil potes expectare», intelligendum est quod excluditur intentio retributionis in praesenti, non autem possibilitas eventus, cum nullus sit pauper a quo aliquis non possit iuvari in praesenti quandoque aliquo casu emergente; et quod ita debeat intelligi

[439] Santo Tomás habló de esto en la respuesta 11 de la primera serie.

posible recibir ayuda durante la vida presente. Éste es el sentido que le da la Glosa diciendo[440]: *Si tu intención es invitar para que te inviten, es posible que sufras frustración.* Tampoco se ha de pensar que si alguien invita a un banquete a los ricos y a los amigos, haya de carecer de premio eterno, porque esto mismo puede estar inspirado por la caridad y ser hecho por amor de Dios. La misma Glosa citada dice: *Quien llama a los pobres, recibirá premio en el futuro; quien llama a los ricos y a los amigos, está recibiendo su recompensa. Pero si, a ejemplo de los hijos de Job, hace esto por Dios y cumple por idéntico motivo el resto de sus deberes fraternos, aquel mismo que mandó hacerlo le da la recompensa.* No se piense tampoco que si los hermanos y otros familiares vienen por motivo de sola familiaridad, haya en ello un pecado, aunque ciertamente esto no da mérito para vida eterna. Lo dice también la misma Glosa: *No prohíbe, como si fuera un pecado, que los hermanos, los amigos, los ricos, celebren banquetes entre sí; muestra, sin embargo, que esto no produce premios de vida.*

2. Las palabras de Agustín han de ser entendidas por referencia al caso de que habla el Sabio en Eclo 12,4: *Da al misericordioso y del pecador no te cuides.* Acerca de lo cual dice la Glosa[441]: *No tengas comunión con los pecadores en cuanto que son pecadores; sería como alimentar a histriones cuando los pobres de Cristo pasan hambre.* Cuando alguien da a un pecador indigente, no por ser pecador, sino por ser hombre, no alimenta a un pecador, sino a un justo, porque no ama la culpa, sino la naturaleza. Por lo cual, cuando la limosna es dada a alguien por ser pecador o para que lo sea, más bien habría que retirársela. De aquí no se sigue que a los pobres de Cristo, que no trabajan manualmente, no se les haya de dar limosnas. No trabajando, no cometen ninguna injusticia ni pecan: como ya se dijo anteriormente[442]. Y, aunque fuesen

patet per Glosam quae ibi dicit: «Quasi si intendis invitare ut te invitent, ibi potes falli». Nec tamen intelligendum est quod semper retributione aeterna careat si aliquis divites vel amicos ad convivium vocet, cum hoc possit etiam quandoque ex caritate procedere et propter Deum fieri: unde Glosa ibi dicit: «Qui pauperes vocat in futuro praemium percipiet, qui fratres et divites vocat recipit mercedem suam; sed et si hoc propter Dominum facit in exemplum filiorum Iob sicut cetera fraterna dilectionis officia, ipse qui iussit remunerat». Nec tamen intelligendum est quod si fratres et familiares propter solam familiaritatem vocentur, quod sit peccatum, quamvis merito aeterno careat; unde Glosa ibidem dicit: «Fratres, amicos, divites alterutrum convivia celebrare non quasi scelus interdicit, sed ostendit non valere ad praemia vitae».

2. Ad secundum dicendum quod verbum Augustini intelligendum est in illo casu in quo loquitur Sapiens Eccli. XII: «Da misericordi et ne suscipias peccatorem», ubi dicit Glosa: «Peccatoribus pro eo quod peccatores sunt noli communicare, sicut qui nutriunt histriones cum esuriunt Christi pauperes». Qui autem dat indigenti peccatori non quia peccator est sed quia homo est, non peccatorem sed iustum nutrit quia culpam non diligit sed naturam; unde quando eleemosyna datur alicui propter hoc quod peccator est vel ut peccator sit, magis esset ei subtrahenda. Nec tamen sequitur quod pauperibus Christi qui manibus non laborant non sint eleemosynae dandae, non enim ex hoc iniustitiam incurrunt cum non laborando non peccent, ut supra ostensum est;

[440] *Glossa marginalis.*
[441] Ibíd.
[442] Santo Tomás trató de ello en el capítulo quinto. En el capítulo sexto, puede verse también el punto tercero de la exposición de su propio pensamiento.

pecadores, la limosna les sería dada no por ser pecadores, sino por ser indigentes.

3. Al que pide sin respetar el orden debido, se le ha de dar no la cosa pedida, sino la corrección. En cambio, a quien pide guardando el orden, se le ha de dar la cosa pedida, si se puede. A propósito de esto Gregorio, comentando lo de Job *si negué a los pobres lo que querían* (Job 31,16), dice[443]: *Con estas palabras se muestra que el santo varón no sólo remedió a los pobres en su necesidad, sino que también les prestó servicio en aquello que deseaban. Pero, ¿qué hacer en el posible caso de que los pobres quisieran recibir lo que no les conviene? ¿Acaso porque la Sagrada Escritura suele llamar humildes a los pobres, habrá que pensar que los pobres quieren recibir solamente las cosas que los humildes piden? Sin duda alguna, hay que dar con presteza lo que se pide con verdadera humildad, o sea, lo que es solicitado no por gusto, sino por necesidad. Se tiene la impresión de que el hecho de rebasar los límites de la indigencia y pedir lo que gusta es ensoberbecerse en demasía.* Por consiguiente, a quienes piden en la medida de la necesidad, se les ha de dar sin aplazamiento. Y a quienes, en su petición, llegan hasta lo superfluo, se les ha de dar la corrección.

4. La limosna ha de ser quitada como pena a quienes la piden cuando conste claramente por lo ya recibido que será una ocasión de injusticia; y aun cuando haya que quitarla, ha de quedar a salvo que en necesidad extrema es necesario prestarles asistencia. Ahora bien, los religiosos pobres no abusan de lo recibido para cometer culpas, sino que, más bien, por medio de las limosnas, reciben el sustento para practicar obras de santidad. Por consiguiente, la razón alegada no viene a propósito.

5. Ambrosio no dice que en aquellos a quienes es dada la limosna haya que tomar en consideración la debilidad corporal y la vergüenza como si fueran los motivos de darla. La razón de dar es la indigencia de

et si etiam peccatores essent, non tamen eis daretur propter hoc quod sunt peccatores sed quia sunt indigentes.

3. Ad tertium dicendum quod ei qui inordinate petit danda est non res petita sed correctio, sed ei qui ordinate petit danda est res petita si facultas adsit; unde Gregorius XXI Moralium, super illud Iob: «Si negavi quod volebant pauperibus», dicit: «Per haec dicta sanctus vir ostenditur non solum ad inopiam pauperibus sed etiam ad habendi desiderium deservisse; sed quid si ipsa vellent pauperes quali fortasse accipere non expediret? An quia in Scriptura sacta humiles pauperes dici solent, ea sola aestimanda sunt quae accipere pauperes volunt quae humiles petunt? Et procul dubio oportet ut incunctanter detur quicquid cum vera humilitate requiritur, id est quod non ex desiderio sed ex necessitate postulatur; nam valde iam superbire est extra metas inopiae iam aliquid desiderare». Patet ergo quod petentibus ad necessitatem danda est indubitanter res, sed petentibus ad superfluitatem danda est correctio.

4. Ad quartum dicendum quod tunc in poenam subtrahenda est eleemosyna petentibus quando ex acceptis occasionem iniustitiae manifeste accipiunt, nec tamen etiam tunc ita sunt eis subtrahendae quin in ultima necessitate eis subveniatur; religiosi autem pauperes non ex eleemosynis acceptis ad iniustitiam abutuntur, sed magis per eas ad iustitiae opera sustentantur: unde ratio non est ad propositum.

5. Ad quintum dicendum quod Ambrosius non dicit pensanda esse in his quibus eleemosyna datur debilitatem corporis et verecundiam quasi rationes dandi, quia ratio dandi est indigentia eius cui datur, sed quasi rationes quare his magis dari debeat; unde

[443] *Moral.* XXI c.16 n.25: ML 76,204D-205A.

la persona a quien la limosna es dada. Ambrosio presenta esas circunstancias como fundamento de preferencia en el dar. No se sigue, por tanto, que a quienes no sufren debilidad corporal ni pasan vergüenza por pedir no se les haya de dar. A los débiles y vergonzantes hay que darles con preferencia, en igualdad de circunstancias, porque esas circunstancias no son las únicas que impulsan a dar. Concurren también otras muchas circunstancias, como, por ejemplo, la bondad de la persona, el parentesco, la indigencia y otras muchas. La vergüenza de pedir no la sufren solamente quienes perdieron sus bienes por violencia, sino también quienes voluntariamente los abandonaron por amor a Cristo. Puede ocurrir que unos y otros sean igualmente nobles por nacimiento, que se pone de manifiesto al pedir. Tal vez, sin embargo, los pobres voluntarios logren someter mejor a la razón la vergüenza, de manera semejante a como someten las otras pasiones.

6. Las razones que pueden dar preferencia a uno sobre otro, a la hora de recibir la limosna, son muchas, como se acaba de indicar. No basta una sola para decidir que a tal persona se le ha de dar con preferencia. No se puede afirmar de manera absoluta que al más indigente haya que darle siempre más. Si en otro hay razones preponderantes, éste ha de ser el preferido. Entre todas las condiciones, la de mayor fuerza, según el Filósofo[444], es la del 'debitum': lo que es debido. Urge más dar lo debido que otorgar gracia, a no ser que las condiciones, en favor de la otra parte, sean de gran preponderancia, como se dice en el lugar citado. Ahora bien, dado que a los predicadores les es debido lo necesario para el sustento como una cierta forma de estipendio, según se dijo ya, a ellos han de ser dadas las limosnas con preferencia, a no ser que las condiciones en favor de la otra parte tengan manifiesta preponderancia.

7. Así como hay doble felicidad, la espiritual y la temporal, así también la materia es doble: temporal y espiritual. Aunque los pobres voluntarios no son miserables con miseria espiritual, que es la miseria pura y

non sequitur quod non debilibus vel his, qui non verecundantur accipere non sit dandum, sed quod debilibus et verecundis sit magis dandum ceteris paribus, quia praedictae duae conditiones non sunt solae quae debent movere ad magis dandum, sed multae aliae sicut bonitas personalis, propinquitas, indigentia et multa huiusmodi. Nec tamen verecundia accipiendi est tantum in illis qui sua violenter amiserunt, sed etiam in illis qui voluntarie dimiserunt propter Christum, cum quandoque aequaliter utrique ingenuos natales habeant quos verecundia prodit: quamvis forte voluntarii pauperes magis verecundiam rationi subiciant sicut et ceteras passiones.

6. Ad sextum dicendum quod cum multae sint condiciones quare alicui sit potius eleemosyna danda quam alteri, ut dictum est, non potest absolute ex una sola conditione concludi quod tali sit magis eleemosyna danda semper, ut puta quod magis indigenti semper magis sit danda; unde si aliae conditiones praeponderent in alio minus indigente est magis dandum ei. Inter omnes autem conditiones efficacior est debitum, ut dicit Philosophus in IX Ethicorum, quia magis debemus debitum reddere quam gratiam impendere, nisi multum conditiones ex alia parte praeponderarent, ut ibidem dicitur; unde cum praedicantibus debeantur necessaria victus quasi stipendia quaedam, ut supra dictum est, hic potissimum sunt eleemosynae dandae, praecipue si indigeant, nisi multum ex alia parte praeponderarent aliae condiciones.

7. Ad septimum dicendum quod sicut duplex est felicitas: spititualis et temporalis, ita est duplex miseria: temporalis et spiritualis; quamvis ergo voluntarii pauperes

[444] ARISTÓTELES, *Ethic.* IX 2 (BK 1164b35).

simple, puesto que el Señor los llama bienaventurados (Mt 5,2; Lc 6,29), pueden, sin embargo, estar sujetos a miseria temporal. Por consiguiente se les ha de mostrar misericordia, ejercitándola, en las cosas temporales.

8. El parentesco es una de las condiciones, no la única, que da preferencia a alguien para recibir la limosna. Por consiguiente, no es necesario que al pariente más cercano haya que darle siempre más.

## Capítulo 8

### Censuras que hacen contra los religiosos por la sencillez del hábito que llevan

**1.** Ahora hay que ocuparse de rechazar lo que dichos hombres malvados propalan para difamar a los religiosos[445]. Todo es debido a su presunción, pues, como dice Gregorio, *nadie jamás se atrevería a corregir los descuidos de los santos, si no pensase cosas mejores respecto de sí mismo*[446]. Por lo cual, Jerónimo, tratando esta materia, se dirige a Fabiano en los términos siguientes: *Para que no se vea que eres tú quien yerras, inventas perversidades en los siervos de Dios, sin darte cuenta de que propalas en alto la maldad y levantas hasta el cielo tu palabra. Y no hay nada de extraño en que cualesquiera siervos del Señor sean deshonrados por ti cuando tus antepasados llamaron Beelzebú al Padre de Familia*[447].

Para que a su maldad no falte nada, falsean el juicio doblemente, a saber: juzgando mal de las cosas y juzgando mal de las personas. La dis-

non sint miseri spirituali miseria, quae simpliciter miseria est cum Dominus eos beatos vocet Matth. V et Luc. VI, possunt tamen temporali miseriae esse subiecti, unde et de temporalibus est eis misericordia exhibenda.

8. Ad octavum dicendum quod propinquitas est una de conditionibus quae facit quod alicui sit magis dandum, non tamen est sola: et ideo non oportet quod semper magis propinquis magis detur, ut ex dictis patet.

## Capitulum octavum

### Quomodo religiosos impugnant ex ipso habitu humilitatis quem deferunt

**1.** Nunc accedendum est ad referendum ea quae a praedictis malignantibus in religiosorum infamiam proferuntur: quod ex eorum praesumptione procedit quia, ut Gregorius dicit in IV Moralium, «nequaquam quis sanctorum corrigere neglecta praesumeret nisi de se prius meliora sensisset»; unde et Ieronymus Fabianum super hac materia sic alloquitur: «Ne tibi solus videaris errasse simulas nefanda de servis Dei, nesciens quod iniquitatem in altum loquaris et ponas in caelum os tuum; nec mirum si a te qualescumque servi Domini blasphementur cum patrem familias Beelzebub vocaverint patres tui».

Et ne quid eis ad malitiam desit dupliciter pervertunt iudicium, scilicet male iudicando de rebus et male iudicando de personis. Et haec duplex iudicii perversitas

[445] El temario propuesto al fin del capítulo primero concluye con el séptimo. Santo Tomás se dispone a iniciar otra serie de temas a los cuales antepone esta especie de preámbulo. Ahora aquí comienza la segunda parte del opúsculo. Formando parte del capítulo 8 pone Santo Tomás unas cuantas líneas que son la transición a ella. Los capítulos 8-26 puede decirse que muestran hasta qué punto era aborrecida la Orden por los Maestros promotores de la polémica.

[446] Santo Tomás remite a *Moral.* IV. Lo exacto es *Moral.* V c.11 n.24: ML 75,692B.

[447] También en este caso, lo exacto es leer Sabiniano en vez de Fabiano. Cf. S. Jerónimo, *Epist.* 147 n.2: ML 22,1196.

tinción de esta doble forma de perversidad proviene de la Glosa sobre el *no juzguéis antes de tiempo*, de 1 Cor 4,5, y que dice: *Hemos de tener precaución para no ser engañados, de manera que, no pudiendo averiguar la interioridad de la conciencia de las personas, de las cosas mismas tengamos un juicio verdadero y cierto. Por este procedimiento, cuando ignoramos si aquél u otro hombre es impuro o casto, justo o injusto, aborreciendo la impureza y la injusticia, amaremos la castidad y la justicia, porque contemplaremos en la verdad de Dios que unas cosas deben ser amadas y otras evitadas. Así, cuando, en relación con las cosas, apetecemos lo que debe ser apetecido y evitamos lo que debe ser evitado, podremos confiar ser perdonados cuando en relación con los hombres, alguna vez o acaso con frecuencia no juzgamos según verdad*[448]. Ahora bien, puesto que, como allí mismo se dice, la perversidad del juicio sobre las cosas es más perniciosa, nos ocuparemos en primer lugar de ella, como de enfermedad más peligrosa. Así, pues, veamos primero cómo malévolamente falsean el juicio acerca de las cosas, y, después, cómo lo hacen respecto de las personas.

Acerca de las cosas, la perversidad de juicio se muestra bajo tres formas:

En primer lugar, juzgando como malas las manifiestas obras buenas que son practicadas por los religiosos, cumpliendo lo que se dice en Eclo XII *anda al acecho cambiando lo bueno en malo y arrojará manchas sobre los elegidos*[449] [cap. 8-12];

En segundo lugar, declarando ilícitas aquellas obras que pueden estar bien o mal hechas [cap. 13-19];

En tercer lugar, agravando desmesuradamente obras de escasa malicia [extendiendo lo malo, cap. 20ss].

Por el hecho de que juzgan malas unas obras buenas que son practicadas por los religiosos se condenan a sí mismos y muestran que aquellos contra quienes hablan son merecedores de todo encomio. En efecto, dando muestras de que las obras buenas les desagradan, son ellos quie-

distinguitur in Glosa I Cor. IV, super illud «nolite ante tempus iudicare», unde dicit: «Cavendum est ne perniciosa opinione fallamur ut, quia non possumus hominum indagare conscientiam, de ipsis rebus habeamus veram certamque sententiam, hoc modo ut si nescimus an ille vel ille homo sit impudicus pudicusve vel iustus sive iniustus, oderimus tamen impudicitiam et iniustitiam, et pudicitiam et iustitiam diligamus et haec appetenda illaque vitanda in Dei veritate conspiciamus; ut cum de ipsis rebus quod appetendum est appetimus et quod vitandum est vitamus, ignoscatur nobis quod de hominibus aliquando immo assidue non vera sentimus». Quia vero perversitas iudicii de rebus perniciosior est, ut ibidem per Glosam habetur, periculosiori morbo primitus occurrentes primo videamus qualiter iudicium pervertunt in rebus, deinde qualiter in personis.

In rebus siquidem iudicium pervertunt tripliciter:

Primo manifesta bona quae a religiosis aguntur prava esse iudicando, secundum illud Eccli. XII: «Bona in mala vertens insidiatur et in electis imponet maculam»;

Secundo ea quae bene et male fieri possunt illicita asserendo;

Tertio ea quae sunt mala levia ultra modum aggravando.

In hoc autem quod bona quae a religiosis aguntur iudicant esse mala, se ipsos condemnant et eos contra quos loquuntur maxime commendabiles ostendunt. Se quidem condemnant dum sibi bona displicere ostendunt: unde de talibus Gregorius dicit

[448] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1566A.

[449] La referencia exacta es Eclo 11,33.

nes se condenan a sí mismos. De tales personas dice Gregorio: *El perverso censura en los buenos incluso las obras rectas que él se niega a practicar y no deja de insultar reprobando esto en los demás*[450]. Hacen ver que merecen encomio aquellos contra quienes hablan mostrando en ellos la inocencia de Daniel, de quien los príncipes de Babilonia dijeron: *No hemos encontrado en Daniel nada reprobable, a no ser, tal vez, lo que se refiere a la ley de su Dios* (Dan 6,5). Y la Glosa lo comenta así: *Feliz comportamiento aquel en que los enemigos no encuentran otra culpa que la observancia de la ley*[451].

De modo semejante, los susodichos hombres perversos encuentran ocasión de crítica en la ley de Dios, que los religiosos cumplen, haciéndolos objeto de desprecio:

Primero, por la sencillez misma del hábito que llevan;

Segundo, por el servicio de caridad que prestan al prójimo, dado que, en la medida que pueden, sirven a los demás, ocupándose por caridad de sus asuntos;

Tercero, por el hecho de que, no teniendo aquí ciudad permanente, van de lugar en lugar para dar fruto en bien del pueblo de Dios;

Cuarto, por dedicarse al estudio;

Quinto, porque proponen la palabra de Dios con atrayente elegancia.

En el mismo tema hay que incluir el hecho de que desprecian la pobreza y la mendicidad y la enseñanza y el fruto que producen en el pueblo, con la autorización de los prelados: de todo lo cual ya se trató anteriormente [en los capítulos 4-7].

**2.** Tratándose de la pobreza en el vestir, se empeñan en mostrar de muchas maneras que es cosa despreciable en quienes practican vida religiosa.

[Argumentos de la impugnación] 1. El Señor dice: *Daos cuenta de que los falsos profetas vienen a vosotros con vestidos de ovejas* (Mt 7,15).

in VI Moralium: «Nunc malus bonis derogat et recta quae agere negligit, haec in aliis obtrectando lacerare non cessat». Commendabiles etiam ex hoc illos contra quos loquuntur ostendunt, in eis Danielis innocentiam ostendentes de quo dixerunt principes Babylonis, Dan. VI: «Non inveniemus Danieli huic aliquam occasionem nisi forte in lege Dei sui», Glosa: «Felix conversatio in qua inimici culpam non reperiunt nisi in lege quam custodit». Ita et praedicti malignantes in lege Dei quam religiosi custodiunt occasionem detractionis inveniunt, eos in contemptum adducentes:

Primo ex ipso habitu humilitatis quem deferunt;

Secundo ex officio caritatis quod proximis impendunt dum aliis serviunt iuxta posse aliorum negotia caritative pertractando;

Tertio in hoc quod non habentes hic manentem civitatem de loco ad locum discurrunt ad fructificandum in populo Dei;

Quarto de hoc quod studio vacant;

Quinto de hoc quod verbum Dei ornate et gratiose proponunt.

Ad hoc etiam refertur quod in eis paupertatem et mendicitatem et doctrinam contemnunt et fructum animarum quem in populo faciunt ex licentia praelatorum, de quibus supra pertractatum est.

**2.** Vilitatem vero vestium in religiosam vitam agentibus multipliciter contemptibilem ostendere nituntur.

---

[450] *Moral.* VI c.22 n.39: ML 75,750D.

[451] *Glossa interlin.*

Por vestir pobremente, intentan presentarlos como sospechosos de ser falsos profetas.

2. En relación con aquello de *Vi un caballo amarillento...* (Ap 6,8), dice la Glosa: *Viendo el diablo que ni por medio de evidentes persecuciones ni con herejías claras podía sacar partido, envía por delante falsos hermanos que, con hábito religioso, se identifican con el caballo negro y el rojo, y pervierten la fe*[452]. Y partiendo de esto, arguyen como en el caso anterior.

3. Dicen también que, en tiempos antiguos, la Sede Apostólica mandó a los obispos de las Galias corregir a quienes querían llevar un hábito distinto del de los demás, con pretexto de santidad por vestir más pobremente. Este mandato del Papa se encuentra, según dicen, en el registro de la Iglesia de Roma, aunque no esté en el cuerpo de las Decretales. De ello quieren deducir que, al menos los hombres que hacen vida entre cosas del siglo, no deberían usar vestidos más pobres que el resto de quienes viven en esa misma situación.

4. Dice Agustín: *Quien usa las cosas temporales en medida inferior a la habitual entre las personas con quienes vive, es o intemperante o supersticioso*[453]. Por lo cual se ve que es vituperable el hecho de que alguien use vestidos más pobres que los demás con quienes vive.

5. Escribiendo a Nepociano, dice Jerónimo: *Las vestiduras lo mismo que la vida sean limpias. El ornato y la suciedad han ser evitados por igual, porque lo uno sirve al deleite; con lo otro se llama la atención*[454]. Parece, pues, reprensible usar vestiduras de pobreza.

6. En Rom 14,17 se dice que *el reino de Dios no es comida ni bebida.* La Glosa lo explica así: *No importa qué clase de alimentos ni*

1. Primo ex hoc quod Dominus dicit Matth. VII: «Attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium», eos qui vestibus vilibus induuntur ex hoc intendentes suspectos reddere quod sint falsi prophetae.

2. Item, Apoc. VI, super illud «ecce equus palidus etc.», dicit Glosa: «Videns diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas haereses posse se proficere, praemittit falsos fratres qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi pervertendo fidem»; et ex hoc arguunt ut supra.

3. Item, dicunt antiquis temporibus a Sede apostolica episcopis Galliae esse mandatum ut eos corrigant qui dissimilem habitum ab aliis volebant assumere, sub quadam specie sanctitatis humilioribus induti: quod mandatum papae in registro romanae ecclesiae habetur, ut dicunt, quamvis in corpore Decretorum non contineatur; ex quo volunt habere quod homines ad minus in saeculo viventes humilioribus vestibus non utantur quam alii sui status.

4. Item, Augustinus dicit in III libro De doctrina christiana: «Quisquis rebus temporalibus restrictius utitur quam sese habent mores eorum cum quibus vivit, aut intemperans aut superstitiosus est»; ex quo patet quod vituperabile est quod aliquis utatur vilioribus vestibus quam alii quibus convivit.

5. Item, Ieronymus dicit ad Nepotianum: «Vestes pullas aeque vita ut candidas; ornatus et sordes pari modo fugiendi sunt, quia alterum delicias alterum gloriam redolet»; et ita videtur quod vituperabile sit viles vestes portare.

6. Item, Rom. XIV dicitur: «Non est regnum Dei esca et potus», Glosa: «Non interest omnino quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro

[452] *Glossa margin.*
[453] *De doctrina christiana* l.3 c.12 n.18: ML 34,73.
[454] *Epist.* 52 n.9: ML 22,535.

*cuánto se tome uno, a condición de que haga lo que es adecuado a los hombres con quienes vive y a su propia persona, en coherencia con las necesidades de la salud*[455]. De modo semejante, tampoco a la virtud importa la calidad del vestido usado, siempre que se lo use de acuerdo con lo apropiado a su persona. Por lo tanto, la religión no consiste en que el hombre externamente vista con pobreza como señal de desprecio del mundo.

7. La hipocresía parece ser el pecado más grande. Por lo cual, según el evangelio, el Señor reprueba a los hipócritas más que a otros pecadores. Y Gregorio dice: *Dentro de la Iglesia nadie causa tanto daño como quien, teniendo nombre y posición de santidad, obra perversamente*[456]. Ahora bien, bajo la pobreza en el vestir se oculta la hipocresía; en cambio, el vestir con elegancia puede ocasionar deleite o un movimiento de soberbia. Por lo cual, es más reprensible excederse en la pobreza que en la elegancia del vestido.

8. En Jesucristo, el Señor, se manifestó la máxima perfección de religiosidad y de santidad. Ahora bien, él llevó vestido precioso, a saber, una túnica inconsútil, tejida toda de una pieza, como se lee en Jn 19,23. Parece, pues, que estaba hecha por un procedimiento semejante al de quien, sirviéndose de aguja, entrelaza piezas con seda recamada de oro. Que la túnica era preciosa, consta por el hecho de que los soldados no quisieron rasgarla, sino que la sortearon. Por consiguiente, la vida religiosa no tiene nada que ver con que alguien use vestido pobre.

9. El señor Papa usa vestidos preciosos y de seda; más aún, antiguamente los reyes se vestían de púrpura. Y en ellos no habría sido laudable el uso de vestidos pobres. Así pues y por motivo semejante, tampoco en los demás es laudable que usen vestido de inferior calidad a la de su estado, pues de esta manera convierten en motivo de desprecio la sencillez del vestido y del hábito.

congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae et pro valitudinis suae necessitate»; ergo pari ratione nec ad virtutem omnino interest quibus vestibus homo utatur, dummodo pro congruentia personae suae hoc faciat: et ita non videtur esse religio in hoc quod aliquis in signum contemptus mundi habitum vilem exterius portat.

7. Item, hypocrisis videtur esse maximum peccatorum, unde Dominus plus contra hypocritas in evangelio invehitur quam contra alios peccatores, et Gregorius in Pastorali dicit: «Nemo amplius in Ecclesia nocet quam qui perverse agens nomen vel ordinem sanctitatis habet»; sed sub vilitate vestium latet hypocrisis, pretiositas autem vestium ad delicias carnis pertinet vel etiam aliquem motum superbiae occasionaliter inducit: ergo vituperabilius est excedere in vilitate vestium quam in pretiositate.

8. Item, in Domino Iesu Christo omnis religionis et sanctitatis perfectio fuit; sed ipse portavit vestem pretiosam, scilicet tunicam inconsutilem quae desuper erat contexta per totum, ut dicitur Ioh. XIX, in quo videtur quod erat facta tali opere sicut panni consuuntur acu cum auro et serico; et quod pretiosa esset patet ex hoc quod milites eam dividere noluerunt sed sortem super eam miserunt: ergo ad religionem non pertinet quod aliquis vilibus vestibus induatur.

9. Item, dominus papa pretiosis et sericis vestibus utitur et reges etiam antiquitus purpureis utebantur, nec esset in eis laudabile si viliores vestes assumerent; ergo pari ratione nec in illis laudabile est si viliores vestes assumant quam suus status requirat: et ita per huiusmodi in contemptum inducunt vestium <et> habitus humilitatem.

---

[455] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1517C.
[456] *Regula pastoralis* pars 1 c.4: ML 77,16A.

**3.** [Exposición doctrinal de la cuestión[457]] Cuán contrario a la verdad sea todo esto, consta por lo que se dice a continuación: *Todo alarde de ornato corporal desdice del orden sagrado. Por lo cual los obispos y los clérigos que, para ornato, usan vestiduras brillantes y llamativas, deben enmendarse. Si persisten en usarlo sean puestos en mano del Delegado.* Y después: *Quienes se burlan de los que usan vestidos pobres y religiosos sean corregidos por el Delegado. Antiguamente todo miembro de orden sagrado pasaba la vida con vestido de medianía y de pobreza. Todo lo que se toma no por necesidad sino por ostentación es, según dice el gran Basilio, tan reprobable como lo presuntuoso*[458]. Es, por tanto, evidente que se ha de abrazar la pobreza en el vestir, rechazando la elegancia, y que deben ser severamente castigados quienes censuran la pobreza del vestido.

La falsedad de lo que propone se hace evidente con el ejemplo de Juan Bautista, de quien se dice (Mt 3,4) que *se vestía con piel de camello.* En relación con lo cual dice la Glosa: *Quien predica la penitencia debe presentarse con hábito de penitencia: en él, por lo que se refiere a comida y vestido, es encomiada una pobreza que sería censurada en el rico*[459]. Y, a propósito del mismo pasaje, la Glosa dice también: *El siervo de Dios no debe usar el vestido para embellecimiento ni para placer, sino tan sólo para cubrir la desnudez*[460]. Sobre Mc (1,6) *estaba Juan vestido...*, dice la Glosa: *El vestido es el adecuado al predicador*[461]. Por todo lo cual es evidente que los siervos de Dios, particularmente aquellos que predican penitencia, deben usar vestidos pobres.

Además, se demuestra lo mismo con el ejemplo de los antiguos profetas, de los cuales en Heb 11,37 se dice: *Anduvieron errantes cubiertos*

**3.** Hoc autem quantum sit contrarium veritati patet per id quod dicitur XXI q. 4: «Omnis iactantia et ornatura corporalis aliena est a sacrato ordine; eos igitur episcopos vel clericos qui se fulgidis et claris vestibus ornant emendari oportet: quod si in hoc permanserint epithimio contradantur»; et infra: «Igitur si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestimentis amicti sunt, per epithimium corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur; omne quippe quod non propter necessitatem suam sed propter venustatem accipitur, elationis habet calumniam, quemadmodum magnus ait Basilius». Patet ergo quod vestium vilitas est amplectenda et pretiositas fugienda, et quod graviter puniendi sunt qui contra vilitatem vestium loquuntur.

Item, eorum falsitas appatet exemplo Iohannis Baptistae de quo Matth. III dicitur quod «habebat vestimentum de pilis camelorum», ubi dicit Glosa: «Qui paenitentiam praedicat habitum paenitentiae praetendit: in eo vilitas vestis et cibi laudatur quorum usus in divite arguitur»; et alia glosa dicit ibidem quod «servus Dei non debet habere vestitum ad decorem vel ad delectationem, sed tantum ad tegendum nuditatem»; et Marc. I super illud «erat Iohannes vestitus etc.», dicit Glosa: «Conveniens vestis praedicatori». Ex quibus patet quod servi Dei et praecipue qui paenitentiam praedicant debent vilibus indui.

Item, probatur exemplo antiquorum prophetarum de quibus dicitur Hebr. XI: «Circuierunt in melotis, in pellibus caprinis», Glosa «ut Helias et alii»; «Melus est

---

[457] Cf. *Summa* 2-2 q.187 a.6.
[458] *Decr.* p.2 causa 21 q.4 c.1 (Friedberg I 857).
[459] *Glossa margin.*
[460] Ibid.
[461] *Glossa interlin.*

*con pieles de oveja y de cabra.* La Glosa lo aclara diciendo: *Como Elías y otros. 'Melus' es un animal llamado también erizo cuya piel llamada 'melota' es muy áspera. 'Melota' puede ser también un vestido hecho con piel de camello*[462].

Se demuestra también con el ejemplo de San Hilarión y de Arsenio y otros padres del desierto, de quienes se refiere que usaban vestidos pobrísimos.

En Ap 11,3 se dice: *Enviaré a mis dos testigos los cuales profetizarán durante mil doscientos sesenta días vestidos de saco.* La Glosa lo explica diciendo: *Predican la penitencia y la muestran con el ejemplo.* Y añade: *A ejemplo de ellos debéis predicar*[463]. Con lo cual nuevamente se pone de manifiesto que, sobre todo para predicadores de la penitencia, es un deber usar vestidos pobres.

En su homilía «Homo quidam erat dives», Gregorio muestra muy claramente que la sencillez en el vestir merece aprobación y que la elegancia debe ser desechada, diciendo: *Hay quienes piensan que el uso de ropas finas y preciosas no es pecado. Pero si efectivamente no hubiera culpa en ello, jamás la palabra de Dios nos estimularía a estar prevenidos, como en este caso, cuando nos informa acerca del tormento del rico que durante la vida se vestía de púrpura. Nadie busca vestidos de distinción sino para vanagloriarse de merecer un honor superior al de los demás. La realidad misma da testimonio de que nadie usa vestidos lujosos allí donde no pueda ser visto por los demás. Que esto sea culpa podemos deducirlo a partir de su contrario, puesto que si la pobreza en el vestir no fuese virtud, el evangelista, hablando de Juan, no habría puesto tanto cuidado en decir: Juan iba vestido con piel de camello.*

En 1 Pe 3,3 se dice: *Vuestro ornato no ha de ser el exterior...* La Glosa lo comenta así: *Como dice Cipriano, las que van vestidas de seda y*

animal quod et taxus dicitur, cuius pellis melota dicitur et est valde hispida; vel melota est vestis de pilis camelorum», ut patet ibi per Glosam.

Idem probatur exemplo beati Hilarionis et Arsenii et aliorum patrum in eremo, de quibus narratur in eorum gestis quod vilissimis vestibus induebantur.

Item, Apoc. XI: «Dabo duobus testibus meis et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta, amicti saccis», <Glosa> «id est praedicantes paenitentiam et exemplo ostendentes'; 'Et ad exemplum eorum debetis praedicare»: ex quo iterum aperte habetur quod debent vilibus indui praecipue paenitentiam praedicantes.

Item, quod vilitas vestium sit approbanda et pretiositas vituperanda aperte ostendit Gregorius in homelia 'Homo quidam erat dives', sic dicens: «Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum, quod videlicet si culpa non esset nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dives qui torquebatur apud inferos bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta praecipua nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur; nam quia pro sola inani gloria vestimentum pretiosum quaeritur ipsa res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui ubi ab aliis non possit videri. Quam culpam possumus melius ex diverso colligere, quia si abiectio pretiosi indumenti virtus non esset evangelista de Iohanne vigilanter non diceret: Erat Iohannes indutus pilis camelorum».

Item, I Petri III super illud «quarum non sit extrinsecus etc.», Glosa: «Sicut Cyprianus ait, serico et purpura indutae Christum sinceriter induere non possunt; auro

[462] Para las primeras palabras, *Glossa interlin.* Para el resto: *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,429C. Los vocablos «melus», «melota» se derivan del modo como la carta a los Hebreos habla en el pasaje citado.

[463] Para las primeras palabras: *Glossa interlin.* Para las restantes: *Glossa margin.*

*púrpura no pueden vestirse verdaderamente de Cristo; adornadas con oro y margaritas y joyas, han perdido el ornato de la mente y del cuerpo. Y si Pedro aconseja hacer fuerza a las que pueden excusar su ornato por consideración a los maridos, ¿con cuánta más razón deberá observar esto la que, viviendo en virginidad, no puede tener motivo para el ornato?*[464]. De lo cual se decide que también en los clérigos el ornato del vestido es mucho más reprensible.

Aquello que de suyo es manifestación de virtud, merece encomio, aunque alguien pueda servirse de ello para enorgullecerse. Ahora bien, la pobreza en el vestir pertenece a este género de cosas. Por lo cual Jerónimo dice al monje Rústico: *Las manchas del vestido son indicio de un alma limpia y un vestido pobre muestra el desprecio del mundo, a fin de que ni haya engreimiento de espíritu ni haya discrepancia entre vestido y predicación*[465]. Así, pues, ha de ser practicada la pobreza en el vestir siempre que sea excluida la soberbia.

Lo que es meritorio de misericordia divina no puede ser malo. Ahora bien, incluso los sumos pecadores alcanzaron de Dios misericordia por vestir pobremente. Así, por ejemplo, en 1 Re 21,27 se dice del perverso Ajab que, al oír las palabras de Elías, *rasgó sus vestidos, se vistió de cilicio, ayunó y durmió sobre saco.* Por lo cual el Señor dijo de él a Elías: *¿Has visto cómo Ajab se humilló ante mí? Por haberse humillado en mi presencia no lo castigaré a él en los días de su vida.* Sin embargo aquélla no fue verdadera humildad de corazón. La Glosa sobre aquel pasaje dice: *También en Jon 3,6 se dice que 'se quitó sus vestiduras, se vistió de saco, y se sentó sobre ceniza', y mandó a los demás que hicieran lo mismo*[466]. Por consiguiente, Dios se complace en la pobreza del vestido.

et margaritis adornatae et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt. Quod si Petrus admonet coercendas quae excusare possunt cultus suos per maritos, quanto magis hoc observare virginem fas est cui nulla sui cultus competit venia?». Ex quo patet quod etiam in clericis multo amplius reprehensibilis est habitus ornatus.

Item, illud per quod virtus mentis manifestatur per se loquendo est laudabile, quamvis eo possit aliquis in superbiam uti; sed vilitas vestium est huiusmodi, unde Ieronymus dicit ad Rusticum monachum: «Sordes vestium candidae mentis indicia sunt, vilis tunica contemptum saeculi probat, ita dumtaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant»: ergo vilitas vestium secundum se est sectanda, dummodo superbia removeatur.

Item, illud quod divinam misericordiam promeretur non potest esse malum; sed per vilitatem vestium divinam misericordiam promeruerunt etiam maximi peccatores, unde III Reg. XXI dicitur de impiissimo Achab quod cum audisset sermones Heliae: «scidit vestem suam et operuit cilicio carnem suam, ieiunavitque et dormivit in sacco»: unde Dominus de eo dixit ad Heliam «Nonne vidisti Achab humiliatum coram me? Quia igitur humiliatus est causa mei non inducam malum in diebus eius», et tamen non fuit vera humilitas cordis, ut ibidem Glosa dicit. Et Ionae III dicitur quod «abiecit rex vestimentum suum a se et indutus est sacco et sedit in cinere», et hoc idem aliis praecepit; ergo vilitas vestium est Deo accepta.

---

[464] *Glosa margin.*

[465] *Epist.* 125 n.7: ML 22,1075.

[466] *Glossa*: cf. Hugo de San Caro, *Super 3 Reg* 21,27 (ed. Lugduni 1669 f.284v). Según la actual organización de los libros bíblicos, el que en tiempo de Santo Tomás estaba catalogado como III Reg, actualmente es 1 Re. El I y II Reg han pasado a ser 1 y 2 de Samuel.

El Filósofo prueba que las virtudes requieren actos no solamente interiores, sino también exteriores. Ahora bien, la humildad es una virtud moral, no intelectual ni teologal. Por consiguiente no está toda en el interior, sino que requiere también lo externo. Puesto que a la humildad pertenece el desprecio de uno mismo, a ella pertenece también el uso de vestidos viles[467].

Para paliar el mal, se requiere que en él haya alguna apariencia de bien. Los hipócritas se sirven de la pobreza en el vestir para paliar sus malas obras. Por consiguiente, la pobreza en el vestir tiene de suyo apariencia de bien; o sea que, de suyo, es recomendable, aunque haya quien abuse de ella.

El ayuno y la limosna son instrumentos de penitencia; de manera semejante lo es también la pobreza en el vestir. Ahora bien, el ayuno y la limosna, de suyo, merecen aprobación, aunque alguien abuse de su práctica. Otro tanto hay que decir del uso de vestidos pobres, aunque no falten quienes cometan abusos.

Teniendo en cuenta todas estas cosas, decimos que la pobreza en el vestir, de suyo, es recomendable, por ser acto de humildad, aunque haya quienes usen vestidos pobres a pesar de que, de acuerdo con la condición de su estado, podrían legítimamente usar vestidos de calidad. Análogamente, quienes de acuerdo con su estado podrían legítimamente comer carne y no ayunar, pueden laudablemente guardar abstinencia y ayunar. Ocasionalmente, ambas cosas podrían convertirse en mal, si a causa de ellas hubiesen de sufrir perturbación aquellas personas con quienes convivimos, o también si alguien, abusando de las obras de penitencia, se vanagloriase: como el Señor enseña en Mt 7,2.5.17 respecto de la oración, del ayuno y de la limosna.

Item, ut Philosophus probat in X Ethicorum, virtutes non solum in interioribus actibus sed in exterioribus etiam consistunt; et loquitur de moralibus virtutibus. Humilitas autem quaedam moralis virtus est, non enim est neque intellectualis neque theologica: ergo non solum in interiori consistit sed etiam in exterioribus; cum ergo ad humilitatem pertineat quod homo se ipsum contemnat, hoc etiam ad humilitatem pertinebit quod aliquis exterius contemptibilibus utatur.

Item, malum numquam palliatur nisi sub eo quod habet speciem boni; sed hypocritae sua mala palliant sub vestium vilitate: ergo vilitas vestium quantum in se est habet speciem boni; ergo secundum se commendabilis est etsi ea aliquis abuti possit.

Item, sicut ieiunium et eleemosyna sunt paenitentiae instrumenta, ita et vilitas vestium; sed ieiunium et eleemosyna per se laudabilia sunt, quamvis eis aliquis possit abuti: ergo et vilitas vestium est laudabilis quamvis eis aliqui abutantur.

His igitur consentientes dicimus vilitatem vestium per se loquendo commendabilem esse utpote paenitentiae et humilitatis actum, quamvis etiam aliqui vilibus vestibus utantur qui pretiosioribus secundum sui status conditionem licite uti possent, sicut qui secundum sui status conditionem licite carnibus uti possunt et non ieiunare, commendabiliter a carnibus abstinent et ieiunant. Per accidens tamen potest esse malum utrumque, ut si ex praedictis perturbentur illi cum quibus nos socialiter vitam agere oportet, vel etiam si aliquis paenitentiae operibus ad inanem gloriam abutatur, sicut etiam de oratione et ieiunio et eleemosyna Dominus Matth. VII docet.

---

[467] ARISTÓTELES, *Ethic.* X 12 (Bk 1178a34-b1).

4. [Respuesta a los argumentos] 1. El hecho de que los falsos profetas usan vestidos de oveja para engañar, lejos de hacer reprensible el uso de vestidos pobres, lo recomienda: no intentaría ocultar su malicia bajo apariencia de pobreza, si esta pobreza no tuviese apariencia de bien. De otro modo, habría que reprobar también la Sagrada Escritura, de la cual los herejes abusan, como se dice en el capítulo último de la 2 Pe. Lo mismo ocurriría en relación con la piedad, de la cual los herejes toman también apariencia, como se dice en 2 Tim 3,4. En relación con Mt 7,15, la Glosa dice: *A los falsos profetas se los conoce no por el vestido, sino por las obras. Las ovejas* —como dice un poco más adelante— *no están obligadas a dejar sus pieles, aunque los lobos, alguna vez, se cubran con ellas*[468].

2. El diablo no ocultaría a sus ministros bajo hábito religioso para engañar, si en ello no hubiera apariencia de bien. Pero no por esto los buenos están obligados a prescindir de dicho hábito, ni por el uso de tal hábito hay que dar mal juicio de alguien: como se prueba por la Glosa que fue citada en relación con Mt 7,18. Por este motivo, en el libro contra Helvidio dice Jerónimo: *¿Acaso hay que culpar a la virginidad del crimen cometido por quien finge practicarla?*[469].

3. Aquella prohibición no fue impuesta porque la pobreza del vestido hubiese de ser reprobada, sino porque había quienes, con el uso de vestidos pobres, engañaban a la gente.

4. Agustín se refiere al caso en que el recorte de bienes cause turbación dentro de la agrupación social de aquellos con quienes es necesario vivir. Si hubiese que entender sus palabras a la letra, habría que decir que quien ayuna viviendo en sitio donde otros no ayunan, será reprensible: cosa que todo el mundo comprende ser falsa.

5. Jerónimo, en las palabras citadas, no pide cautela frente al uso de vestidos pobres. Lo que hace es prevenir contra el peligro de engreimien-

4. 1. Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod falsi prophetae vestimentis ovium utuntur ad deceptionem, vestium vilitas reprobanda non est sed magis commendanda: non enim vilitate vestium malitiam suam obtegerent nisi vilitas vestium speciem boni haberet; alias sacra Scriptura qua haeretici abutuntur, ut dicitur II Petri ult., reprobanda esset et similiter pietas cuius speciem haeretici habent, ut dicitur II Tim. III. Unde et Glosa ibidem dicit Matth. VII quod «non a veste sed ab operibus» falsi prophetae cognoscuntur; et infra dicit quod «oves non debent pelles suas deponere etsi aliquando eis lupi se contegant».

2. Ad secundum dicendum quod diabolus ministros suos sub religionis habitu non obtegeret ad decipiendum nisi religiosus habitus quantum in se est speciem boni haberet; nec tamen propter hoc boni debent a tali habitu abstinere nec ex tali habitu aliqui iudicandi sunt mali, ut patet ex glosa inducta quae habetur Matth. VII: unde Ieronymus dicit in libro contra Helvidium: «Numquid virginitatis est culpa si simulator virginitatis in crimine est?».

3. Ad tertium dicendum quod illa prohibitio non fuit facta quasi vilitas vestium reprobanda esset, sed quia forte aliqui ad deceptionem vilitate vestium utebantur.

4. Ad quartum dicendam quod Augustinus loquitur quando ex restrictione vitae turbatur societas inter eos quos oportet sociabiliter vivere; si enim simpliciter intelligendum esset, qui ieiunaret ubi alii non ieiunant reprehensibilis esset: quod manifeste falsum apparet.

5. Ad quintum dicendum quod Ieronymus in verbis praemissis non vilitatem vestium cavendam esse docet sed abusum, ut scilicet ex vilitate vestium aliquis in

[468] *Glossa margin.*
[469] *Adversus Helvid.* n.21: ML 23,206A.

to por el uso de vestidos pobres. De otro modo, estaría en contradicción consigo mismo, puesto que recomienda la pobreza del vestir al monje Rústico y hace elogio de ella hablando de Panmaquio, varón de altísima nobleza, como consta por la carta escrita a Panmaquio acerca de la muerte de Paulina[470].

6. El uso de cosas exteriores puede ser juzgado desde dos puntos de vista: primero, a base de la naturaleza misma de las cosas, y en este sentido es indiferente. Pero el juicio puede inspirarse también en el fin. Según este criterio, el uso de cosas exteriores es tanto más recomendable cuanto mejor es el fin a que puede ser ordenado. Así, por ejemplo, la abstinencia de alimentos, que puede ser ordenada a reprimir la concupiscencia de la carne, merece una aprobación superior a la de la alimentación ordinaria, para la cual cada uno toma los alimentos con acción de gracias. Es lo contrario de lo que enseñaba el hereje Joviniano, como se puede ver por Jerónimo que condena éste y otros errores suyos. De modo semejante, la pobreza en el vestir se ordena a humillar el espíritu y para someter el cuerpo. Por lo cual, y de manera semejante, la pobreza de vestido es más recomendable que el hábito corriente. De este modo, se ve que tanto ayuno como pobreza de vestidos forman parte de la vida religiosa.

7. El hecho de que la hipocresía que se oculta bajo pobreza de vestidos sea pecado grande no implica que la pobreza de vestido sea peor que la elegancia del mismo. La comparación entre pobreza de vestido con hipocresía no es como la de la elegancia en vestir con los deleites de la carne o la soberbia. La elegancia de los vestidos se ordena de suyo y directamente a tales vicios; por lo cual, el exceso en la elegancia del vestir es, de suyo, vituperable. En cambio la pobreza de los vestidos no se ordena de suyo y directamente a la hipocresía, sino que la hipocresía es un cierto abuso de ella, como lo es de las restantes obras de santidad. Y, puesto que el abuso es tanto más vituperable cuanto la cosa es más

elationem non incidat; alias sibi contrarius esset qui ad vilitatem vestium Rusticum monachum inducit et eam in Pammachio viro nobilissimo commendat, ut patet in epistola ad Pammachium de morte Paulinae.

6. Ad sextum dicendum quod usus exteriorum rerum dupliciter considerari potest: uno modo ex natura ipsarum rerum, et sic est indifferens; alio modo ex fine ad quem ordinatur, et secundum hoc in usu exteriorum rerum illud quod est ordinabile ad meliorem finem est commendabilior, sicut abstinentia ciborum quae ordinabilis est ad concupiscentiam carnis domandam est commendabilior quam communis victus quo quis utitur cibis cum gratiarum actione: cuius contrarium Iovinianus haereticus asserebat, ut patet per Ieronymum qui hunc et alios eius errores condemnat. Similiter etiam vilitas vestium ordinatur ad humiliandum animum et ad corpus domandum; unde pari ratione vilitas vestium secundum se est magis commendabilis quam habitus communis: et hoc modo sicut in ieiunio consistit religio, ita et in vestium vilitate.

7. Ad septimum dicendum quod ex hoc quod hypocrisis quae latet sub vilitate vestium est magnum peccatum, non potest haberi quod vilitas vestium sit deterior quam pretiositas. Non enim hoc modo comparatur vilitas vestium ad hypocrisim sicut pretiositas earum ad delicias carnis vel ad superbiam: pretiositas enim vestium per se et directe ad praedicta vitia ordinatur, unde excessus in pretiositate vestium per se loquendo vituperabilis est; vilitas autem vestium non ordinatur per se et directe ad hypocrisim, sed hypocrisis est abusio quaedam eius sicut et ceterorum operum sanctitatis. Et quia quanto aliqua res est sanctior tanto abusus eius est vituperabilior, ex hoc

[470] *Epist.* 66 n.6: ML 22,642.

santa, por el hecho mismo de que la hipocresía sea pecado grande, se comprende que la pobreza en el vestir es cosa manifiestamente recomendable, como lo son también las demás obras exteriores de penitencia, de las cuales abusa la hipocresía. Sin embargo, tampoco se puede conceder que la hipocresía sea el pecado más grande, porque la infidelidad a causa de la cual alguien falsea la doctrina acerca de Dios es más grave que la simulación con la que alguien engaña acerca de sí mismo.

8. No es creíble que Jesucristo, el Señor, usara vestidos preciosos; él encomió a Juan por no haber vestido con refinamiento. De otro modo, los fariseos que hacían ostentación de santidad, lo mismo que lo acusaban de comilón y borracho amigo de publicanos, lo habrían acusado de refinamiento en el vestir. Además, los soldados que le hacían burla no le habrían puesto vestido de púrpura, como símbolo de dignidad regia, si la túnica inconsútil estuviera recubierta de oro y seda. Los soldados no rasgaron la túnica; pero esto no fue debido a que se tratase de un vestido elegante; hicieron así, porque era lo sobrante de las cuatro partes en que dividieron los vestidos de Cristo, y dividiéndola, no valdría para nadie. Con ello se pone también de manifiesto que no estaba hecha de material precioso. En todo caso, la Glosa al respecto hace notar el sacramento de la unidad de la Iglesia[471].

9. Hay estados para los cuales existe un determinado hábito. Cualquier orden religiosa tiene su específico hábito. Antiguamente los reyes y las personas constituidas en dignidad usaban vestidos determinados como distintivo de su dignidad. Y también, ahora, el sumo pontífice usa un determinado modo de vestir. Por lo cual, así como el religioso de una orden no puede llevar un hábito que exceda en pobreza los límites del de su orden, aunque otro, fuera de su orden, vistiendo hábito más pobre, sea no ya reprensible, sino encomiable; de manera semejante, ni

quod hypocrisis est magnum peccatum manifeste commendabilis redditur vilitas vestium et cetera exteriora paenitentiae opera quibus hypocrisis abutitur. Nec tamen concedendum est quod hypocrisis simpliciter loquendo sit maximum peccatorum, quia infidelitas qua quis mentitur de Deo est gravior quam simulatio qua quis mentitur de se ipso.

8. Ad octavum dicendum quod non est credibile quod Dominus Iesus Christus pretiosis vestibus indueretur qui Iohannem commendabilem ostendit quod non erat mollibus indutus; alioquin pharisaei qui exteriorem sanctitatem ostentabant, sicut de eo dicebant quod erat vorax et potator vini et publicanorum amator, ita et de eo dixissent quod esset mollibus indutus. Milites etiam qui ei illudebant non cum veste purpurea induissent in signum regiae dignitatis, si tunica inconsutilis auro et serico contexta fuisset; sed quod tunicam eius milites dividere noluerunt, hoc non fuit propter pretiositatem vestis sed propter numerum, quia quatuor partibus superfuerat quas milites de vestibus Christi fecerunt, et si divisa fuisset omnino fuisset inutilis: in quo etiam manifeste apparet quod non erat de pretiosa materia. Nihilominus tamen secundum Glosam notatur ibi sacramentum ecclesiasticae unitatis.

9. Ad nonum dicendum quod quidam sunt status hominum quibus est habitus determinatus; sicut quaelibet religio suum determinatum habitum habet, ita etiam antiquis temporibus reges et in dignitatibus constituti determinatos habitus habebant quasi suae dignitatis insignia, et ita etiam nunc summus pontifex determinato habitu utitur. Unde sicut religioso unius religionis non liceret assumere viliorem habitum qui suae religionis metas excederet, quamvis infra metas habitus suae religionis si vilioribus

[471] *Glossa margin.*

los príncipes de la antigüedad, ni actualmente el sumo pontífice, harían cosa laudable llevando un vestido que no se ajustase a lo acostumbrado. Caso distinto es el de príncipes y otras personas para quienes no existe un tipo de hábito ya señalado; en ellos no es reprensible que usen otro más pobre que el que podrían usar atendiendo a su estado. Por eso en 2 Re 6,20 se lee que Micol, para burlarse de David, le dijo: *¡Cómo se ha cubierto de gloria hoy el rey de Israel descubriéndose ante las criadas de sus servidores, como si se desnudase un bufón!* David le respondió: *Seguiré danzando, me haré todavía más vil de lo que me hice y a mis propios ojos seré vil*[472]. Ester dice: *Tú conoces la necesidad en que me encuentro y que es abominable el distintivo de mi grandeza y de mi gloria que llevo en la cabeza en los días que hacen presentación de mí. Sabes que me asquea como paño de menstruación y que no me lo pongo cuando vivo en mi retiro*[473]. Resulta, pues, manifiesto que también para reyes y príncipes es laudable el contentarse con lo humilde, cuando puede hacerse sin llamar la atención y sin detrimento de la propia dignidad.

## Capítulo 9

### Impugnación contra los religiosos porque, en la práctica de la caridad para con el prójimo, se ocupan de los asuntos de los demás

**1.** Hay una segunda cosa en la que es preciso reparar. Para afrenta de los religiosos, hablan de lo que ellos consideran intromisión en los asuntos de los demás.

[Argumentos de la impugnación] 1. Comienzan alegando un pasaje bíblico que dice: *Vivid tranquilos y ocupaos en vuestros asuntos*

utatur non sit reprehensibilis sed laudetur, ita etiam non fuisset laudabile in antiquis principibus nec modo esset in summo pontifice si viliorem habitum assumeret extra metas habitus consueti. Secus autem est de principibus et aliis hominibus qui non habent certum habitum deputatum: in eis enim non est vituperabile si vilioribus utantur quam eis convenire possit secundum suum statum. Unde II Reg. VI dicitur quod Michol deridens David ait: «Quam gloriosus fuit rex Israel hodie, discooperiens se ante ancillas servorum suorum, et nudatus est quasi si nudetur unus de scurris», et David respondit: «Ludam et vilior fiam plus quam factus sum et ero humilis in oculis meis»; et Hester XIV: «Tu scis infirmitatem et necessitatem meam, quod abominer signum superbiae meae et gloriae meae quod est super caput meum in diebus ostentationis meae, et non portem illud in diebus silentii mei». Ex quo patet quod etiam regibus et principibus est laudabile quod humilibus sint contenti, quando sine scandalo fieri potest et sine detrimento propriae auctoritatis.

## Capitulum nonum

### Quomodo religiosos impugnant ex officio caritatis quod proximis impendunt eorum negotia pertractando

**1.** Nunc secundo videndum est quomodo in sugillationem religiosorum proponunt quod religiosi de aliorum negotiis se intromittunt, inducentes illud quod habetur

[472] 2 Sam 6,20. El final del texto traducido del original hebreo, no dice «a mis ojos», sino «a tus ojos», o sea a los de Micol, hija de Saúl, que se burlaba de David.

[473] Santo Tomás cita Ester 14,16. Hoy esta referencia no es válida. La historia del texto de este libro ha introducido grandes cambios en la ordenación del texto. La Biblia de

(1 Tes 4,11). La Glosa comenta, diciendo[474]: *Dejad todas las cosas. Esto es lo provechoso para vosotros: para la enmienda de la vida.*

2. Se lee también este otro pasaje: *Hemos oído que algunos entre vosotros andan inquietos, no trabajando en nada, sino entrometiéndose en lo ajeno* (2 Tes 3,11). A este propósito, dice la Glosa[475]: *De este modo consiguen ser alimentados de lo ajeno: cosa que la enseñanza cristiana aborrece.*

3. De nuevo otro pasaje bíblico. *Nadie que milita para Dios se enreda en asuntos seculares* (2 Tim 2,4). La Glosa[476] anota que, con frecuencia, los asuntos ajenos son seculares.

De todo esto deducen que los religiosos no deben ocuparse de los asuntos de otros.

2. [Exposición doctrinal de la cuestión[477]] Contra ese modo de pensar, está la enseñanza de Santiago apóstol, que dice: *La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación* (Sant 1,27). La Glosa dice[478]: *Socorre a quienes carecen de ayuda en tiempo de necesidad.*

Se dice también: *Os recomiendo a Febe, nuestra hermana* (Rom 16,1). La razón de esto es dada por la Glosa[479], que dice: *Ella* [Febe] *había viajado entonces a Roma por algún asunto.* El Apóstol aclaró el sentido y alcance de su recomendación, añadiendo: *Prestadle asistencia en cualquier asunto para el cual pueda necesitar de vosotros.*

También este otro pasaje: *Llevad unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo* (Gál 4,2). Es, por tanto, evidente que la caridad recomienda ocuparse de los asuntos de otros y buscar su solución, como si fueran propios.

I Thess. IV: «Operam detis ut quieti sitis et ut negotium vestrum agatis», Glosa: «Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitae».

2. Item, II Thess. III: «Audivimus quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes sed curiose agentes», Glosa: «De alienis hoc modo merentur pasci, quod factum abhorret disciplina dominica».

3. Item, II Tim. II: «Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis», Glosa: «quibuslibet» sed frequenter aliena negotia sunt saecularia.

Et ita ex his volunt habere quod religiosi de aliorum negotiis se intromittere non debeant.

2. Quod est expresse contra sententiam Iacobi apostoli dicentis Iac. I: «Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum», Glosa: «Succurrere eis qui carent praesidio in tempore necessitatis».

Item, Rom. ult.: «Commendo vobis Phoeben sororem nostram», Glosa: «Ea pro aliquo negotio tunc temporis Romam profecta est»; unde subdit Apostolus: «Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit».

Item, Gal. ult.: «Alter alterius onera portate et sic adimplebitis legem Christi»; patet ergo quod commendabile est quod aliquis ex caritate negotia alterius gerat ut sua.

Jerusalén lo coloca ya casi al fin de un largo capítulo cuarto. En cuanto a la indicación de versículos hay también mucha variedad. No señalo nada concreto.

[474] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,300C.
[475] Ibíd.: ML 192,325B.
[476] Ibíd.: ML 192,367D.
[477] Cf. *Summa* 2-2 q.187 a.2.
[478] *Glossa interlinearis.*
[479] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1527D.

**3.** [Respuesta a los argumentos de la impugnación] 1-2. El ocuparse de asuntos ajenos puede estar mal por dos motivos. Puede ocurrir que alguien ponga tanto empeño en resolver lo ajeno que se olvide de lo propio. Y eso es lo que prohíbe el Apóstol cuando dice: *procurad estar tranquilos* —'de curiosidad', añade la Glosa— *y entregados a vuestras tareas* (1 Tes 4,11), o sea, libres de curiosidad, como dice también la Glosa[480]. Estando libres de preocupación, ocúpese cada cual de sus propios asuntos, desentendiéndose de los ajenos, como dice nuevamente la Glosa citada. El mal puede introducirse también, si alguien coopera con otros en asuntos torpes o tratados con torpe intención. Y esto lo prohíbe el Apóstol, cuando reprende a quienes crean inquietud entrometiéndose en todo y les pide que trabajen con calma (2 Tes 3,11). La ya citada Glosa de Pedro Lombardo[481] sobre este pasaje dice: *los entrometidos logran ser alimentados de lo ajeno, y esto, en doctrina cristiana, es abominable. Tienen por dios al vientre y se proveen de lo necesario con vergonzosa solicitud.* La intención de llenar el vientre es torpe y, a su vez, pone de manifiesto que el asunto de que se ocupaban era torpe.

3. En cuanto al tercer punto, hay que decir, con la ya citada Glosa[482], que *asuntos seculares son aquellos en que el espíritu anda muy ocupado en recoger dinero, como hacen los negociantes.* En tales asuntos los religiosos no deben intervenir, tratándolos para servicio de los demás o haciendo algo parecido. Pero, excluido esto, pueden practicar la misericordia de intervenir, por ejemplo, dando un buen consejo, interceciendo ante alguien, o de cualquier otro modo semejante.

**3.** 1-2. Sed tamen hoc potest dupliciter male fieri. Uno modo quando aliquis est ita curiosus pertractator aliorum negotiorum quod omnino negligit sua, et hoc prohibet Apostolus I Thess. IV dicens: «Operam detis ut quieti sitis —Glosa 'a curiositate'— et ut vestrum negotium agatis», Glosa «dimissis alienis»; ad hoc enim dimittere aliena iubet ut sua quisque pertractet. Alio modo quando aliquis aliis cooperatur in turpibus negotiis vel etiam turpi intentione, et hoc prohibet Apostolus II Thess. ult.; unde dicit Glosa, super illud «curiose agentes», «hoc modo merentur pasci, quod factum abhorret disciplina dominica; eorum enim deus venter est qui foeda cura necessaria sibi provident»: in hoc enim quod ventrem pascere intendebant ostenditur turpis intentio, in hoc vero quod turpi cura hoc agebant tangitur turpe negotium. Et per hoc patet responsio ad prima duo.

3. Ad tertium dicendum quod saecularia negotia sunt illa, ut Glosa ibidem dicit, «cum animus occupatur colligendae cura pecuniae sine labore corporis, ut faciunt negotiatores et huiusmodi»: et talibus negotiis religiosi se implicare non debent, ut scilicet pro aliis negotientur vel aliqua huiusmodi exerceant; sed praeter hoc de aliorum negotiis se misericorditer intromittere possunt, sicut dando consilium vel intercedendo vel aliquo simili modo.

---

[480] Ibíd.: ML 192,300C.
[481] *Glossa Petri Lombardi* a 2 Tes 3,11: ML 192,325B.
[482] *Glossa Petri Lombardi* a 2 Tim 11,4: ML 192,368A.

## Capítulo 10

## La itinerancia de los religiosos

1. Ahora, en tercer lugar, hay que ver las acusaciones contra los religiosos, motivadas por sus desplazamientos locales.

[Argumentos de la impugnación] 1. Alegan el dicho del Apóstol: *Hemos oído que algunos entre vosotros andan inquietos* (2 Tes 3,11). Por lo cual los catalogan [a los religiosos] como giróvagos[483].

2. Para burlarse, citan palabras de Agustín, el cual, señalando a ciertos monjes, dice[484]: *Verás que no han sido enviados a ninguna parte, que no tienen permanencia fija, que no están de pie ni sentados.*

3. Jesús dice a los apóstoles: *cuando entréis en una casa, permaneced allí* (Mc 6,19). La Glosa refuerza la idea de estabilidad, diciendo[485]: *No está bien que el predicador ande correteando de casa en casa, sería una manera de violar lo establecido en materia de hospitalidad.* También el evangelio de Lucas pide permanencia en la misma casa (Lc 10,7). La Glosa sobre este pasaje dice[486]: *No se puede permitir la superficialidad del vagabundeo; es necesario perseverar en la peculiar característica del amor que se abre a la hospitalidad.*

4. Hace también al caso aquello de *le di voces a causa de esto: todo es soberbia. Estate quieto* (Is 30,7). La Glosa[487] viene a confirmar la idea: *quieto en tu tierra.*

5. Por último, las palabras *este pueblo prefirió vagar y no dio descanso a sus pies. Pero a Yahvé no le dio gusto* (Jer 14,10).

2. [Exposición doctrinal de la cuestión] Esta burla no es nueva. Como refiere Dionisio, en carta a Apolófano, cuando él era gentil, se

### Capitulum decimum

### De hoc quod religiosi de loco ad locum discurrunt

1. Nunc tertio videamus quomodo religiosos incusant de discursu, inducentes illud quod Apostolus dicit II Thess. ult.: «Audivimus quosdam inter vos ambulare inquiete», ex quo eos gyrovagos appellant.

2. Item, in eorum irrisionem inducunt quod Augustinus in libro De operibus monachorum quosdam monachos notans ait: «Nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes».

3. Item, Marc. VI: «Quamcumque intraveritis domum illic manete», Glosa: «Alienum est a praedicatore per domos cursitare et hospitii iura mutare». Item, Luc. X: «In eadem autem domo manete», Glosa: «Non est de domo in domum vaga facilitate demigrandum ut in hospitali amore servetur constantia».

4. Item, ad hoc facere videtur quod dicitur Is. XXX: «Ideo clamavi super hoc: superbia tantum est, quiesce», Glosa: «in terra tua».

5. Item, Ier. XIV: «Populus hic dilexit movere pedem et Domino non placuit».

2. Haec autem irrisio non est nova. Sicut enim Dionysius narrat in epistola ad Apollophanium, ipse gentilis existens Paulum irridebat vocans cum mundi circuitorem,

---

[483] Originariamente, este vocablo fue empleado para designar a ciertos monjes que, con pretexto de vida peregrinante, lo único que buscaban era el no estar fijos en ningún sitio, y así gozar de amplia libertad para vivir a su gusto.

[484] S. Agustín, *De opere monachorum* c.28 n.36: ML 40,575.

[485] *Glossa interlinearis.*

[486] *Glossa marginalis.*

[487] *Glossa interlinearis.*

burlaba de Pablo diciendo de él que era un «trotamundos», pues cumplía diligentemente el mandato del Señor, el cual dijo: *Id al mundo entero y predicad el evangelio a toda la creación* (Mc 16,15). Juan, por su parte, refiere otras palabras que el Señor dijo a los discípulos: *Yo os he elegido para que vayáis y deis fruto* (Jn 14,16).

Este desplazamiento de los predicadores está expresado ya en las palabras *las nubes derraman su luz. Por los designios de Yahvé se revuelven las nubes en derredor, para hacer sobre la faz del mundo, en la tierra, lo que él les mande* (Job 37,11-12). La Glosa lo explica diciendo[488]: *Las nubes que derraman su luz están significando a los predicadores santos, los cuales, obrando y hablando, hacen que se multipliquen unos modelos de vida que realizan su recorrido también en derredor, porque con la luz de la predicación iluminan el mundo entero, hasta sus extremos límites.*

Se dice también: *¿Quién dio cauce a la lluvia torrencial?* (Job 38,25). Tanto la Glosa como Gregorio ven en ello una referencia al predicador que va de un sitio a otro, en desplazamientos rápidos para repartir lluvia de gracia[489].

En Zac 6,7 se dice: *Los más robustos de todos salieron y se fueron deseando caminar y moverse por toda la tierra.* La Glosa entiende este pasaje de los predicadores apostólicos[490].

Acerca del pasaje *saludad a los de la familia de Narciso* (Rom 16,11), dice la Glosa[491]: *Hay referencia de que este Narciso era un presbítero, el cual, como quien hace peregrinación, se desplazaba para confirmar a sus hermanos ministros.*

En Is 27,6 se lee: *quienes con vigor y rapidez parten de Jacob llenarán con su semilla el mundo entero.* La Glosa lo entiende de quienes *salen para el recorrido de la predicación con la cual esparcen la buena semilla.* El Salmo 18,5 dice de ellos que *su voz resonó por toda la tierra.*

quippe qui praeceptum Domini diligenter implebat dicentis Marc. ult.: «Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae», et Ioh. XV Dominus discipulis dixit: «Ego elegi vos ut eatis et fructum afferatis».

Hic etiam praedicatorum discursus significatus fuit Iob XXXVII: «Nubes spargunt lumen suum, quae lustrant cuncta per circuitum quocumque eas voluntas gubernantis duxerit ad omne quod praecepit illis super faciem orbis terrarum»; Glosa: «Nubes lumen spargere est praedicatores sanctos exempla vitae et agendo et loquendo dilatare, quae lustrant cuncta per circuitum quia praedicationis luce mundi fines illuminant».

Item, Iob XXXVIII: «Quis dedit vehementissimo imbri cursum», quod de cursu praedicationis Glosa exponit et Gregorius in Moralibus.

Item, Zach. V: «Qui autem erant robustissimi exierunt et quaerebant ire et discurrere per omnem terram», quod Glosa de apostolicis praedicatoribus exponit.

Item, Rom. ult. super illud «salutate eos qui sunt ex Narcissi domo», Glosa: «Narcissus iste dicitur fuisse presbyter qui, sicut in aliis codicibus legitur, peregrinando confirmabat socios fratres».

Item, Is. XXVII: «Qui egrediuntur impetu a Iacob —Glosa 'ad praedicandum'— implebunt faciem orbis semine», Glosa: «semine praedicationis»; et in Psalmo: «In omnem terram exivit sonus eorum».

---

[488] *Glossa marginalis.*
[489] *Glossa marginalis.* S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 29 c.23 n.47: ML 76,502C.
[490] *Glossa marginalis.*
[491] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1528D.

En Prov 6,3 se dice: *Ponte en camino, date prisa, haz despertar a tu amigo.* La Glosa[492] lo refiere al ministerio de *despertar al amigo del sueño del pecado.* Ahora bien, esto es lo que se pretende con la predicación. Por consiguiente, el desplazamiento de los predicadores motivado por la salvación de las almas, ha de ser encomiado.

En Ez 1,13 se dice: *La visión hacía contemplar a quienes se desplazaban en medio de los animales.* Sobre este pasaje dice Gregorio[493]: *Quienes tienen cura de almas y asumieron la responsabilidad de apacentar la grey, de ningún modo deben cambiar de sitio. Aquellos otros, sin embargo, que por amor de Dios se desplazan para predicar son ruedas que arden en su fuego, porque, yendo de lugar en lugar y ardiendo en deseo de él, con aquello en que arden encienden a los demás.* En este pasaje se contienen dos cosas importantes, a saber: quienes no son prelados pueden predicar y estos predicadores deben ir de lugar en lugar, sin permanecer en uno solo.

Sobre el pasaje de Ez 1,24 *cuando se movían, hacían ruido como de multitud, como vocerío de campamentos,* dice también Gregorio[494]: *Otros son como campamentos de predicadores que van de sitio en sitio y trabajan por guardar las almas dentro del recinto del bien obrar.*

Después de todo lo dicho es evidente que la itinerancia de los predicadores para procurar el bien de las almas, es una práctica merecedora de encomio.

3. [Respuesta a los argumentos de la impugnación[495]] La Sagrada Escritura desaprueba la itinerancia por tres motivos. Cuando procede de inconstancia o ligereza de espíritu, como ocurre principalmente en quienes van de una parte a otra sin producir fruto. También, cuando

Item, Prov. VI: «Discurre, festina, suscita amicum tuum», Glosa, «a somno peccati»; excitatur autem aliquis a somno peccati per praedicationem: ergo discursus praedicantium ad salutem animarum est commendandus.

Item, Ez. I: «Haec erat visio discurrens in medio animalium», super quod dicit Gregorius in V homelia <primae partis super> Ezechielem: «Hi qui animarum custodes sunt et pascendi gregis onera perceperunt mutare loca minime permittuntut; hi autem qui amore Domini in praedicatione discurrunt totae eius ignis ardens sunt, quia cum ex eius desiderio per varia loca discurrunt, unde ipsi ardent et alios accendunt». Ex hac auctoritate duo habentur, scilicet quod alii possunt praedicare quam praelati et quod illi alii praedicatores debent per diversa loca discurrere, non in uno loco manere.

Item, super illud «cum ambularent sonus erat multitudinis quasi sonus castrorum», homelia VIII dicit Gregorius: «Alii sunt castra praedicantium qui huc illucque pro colligendis animabus in sancti operis procinctu laborant».

Ex omnibus igitur praedictis patet quod praedicantium discursus ad salutem animarum procurandam commendandus est.

3. Sciendum tamen quod discursus tripliciter in sacra Scriptura vituperatur: uno modo quando ex inconstantia mentis procedit vel animi levitate, et hoc praecipue

[492] *Glossa interlinearis.*

[493] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezechielem* I hom.5 n.10: ML 76,825A.

[494] Ibíd., hom.8 n.10: ML 76,858D.

[495] Santo Tomás se encuentra aquí con un problema especial. Los adversarios argüían con pasajes bíblicos que, en sí mismos, no constituyen dificultad para nadie. Por eso, a la respuesta propiamente dicha, antepone una reflexión.

por codicia de bienes terrenos, alguien viaja en busca de ganancias. Por último, cuando el desplazamiento o cambio de lugar obedece a una intención torcida que busca el mal. Acerca de estos tres motivos se encuentran pasajes bíblicos. En la carta de Judas, por ejemplo, se lee: *¡Ay de ellos! Han seguido el camino de Caín, y se lanzaron por lucro en el error de Balaam, y perecieron en la contradicción de Coré* (v.11). Es el caso de quienes van de sitio en sitio, con intención pecaminosa. Continúa la carta: *Éstos son manchas en los banquetes que, comiendo impúdicamente, se apacientan a sí mismos; nubes sin agua llevadas de acá para allá por los vientos* (v.12). Son los que viajan por codicia de bienes. Por último: *Árboles otoñales que no dan fruto* (v.12). Son los superficiales.

1. Cuando el Apóstol reprende a algunos por inquietos, se refiere a la ligereza o a la codicia, como se ve por lo que añade la Glosa citada[496]: *Son quienes con bochornosa solicitud buscan lo necesario, creando desasosiego.*

2. De manera semejante, lo que dice Agustín de algunos monjes *nunca enviados, nunca fijos, nunca de pie, nunca sentados,* es una reprensión para quienes andan de lugar en lugar por ligereza. O quizá más por codicia, porque añade que cambiaban de sitio en busca de ganancias.

3. Los pasajes de Mc 6,19 y de Lc 10,2 prohíben claramente cambiar de una casa para otra, es decir, cambiar de hospedaje. Es un cambio motivado frecuentemente por la codicia, como ocurre a quienes no contentos con lo que tienen, buscan cosas más exquisitas. Por esto van de casa en casa.

4. Lo de Is 30,7 se refiere a la ligereza de espíritu, a causa de la cual el hombre no queda fijo en Dios, y anda cambiando por ver si encuentra reposo. Esto precisamente es lo que, como reprensión, se dice a los

accidit in illis qui sine aliquo fructu discurrunt; alio modo quando ex concupiscentia terrenorum ad lucra quaerenda discurritur; tertio modo quando incitantur malitia ad aliqua mala procurando. Et de his tribus habetur in canonica Iudae: «Vae illis qui in via Cain abierunt et errore Balaam mercede effusi sunt», in quo ostenditur intentio nocendi; «hi sunt in epulis suis maculae, convivantes sine timore, semetipsos pascentes, nubes sine aqua quae a ventis circumferuntur», in quo tangitur concupiscentia impellens ad motum; «arbores autumnales infructuosae», in quo ostenditur quod ex levitate sine fructu discurrunt.

1. Quod ergo Apostolus arguit quosdam de inquietudine, discursum ex levitate procedentem reprehendit, vel etiam ex concupiscentia, quod patet ex hoc quod in Glosa subiungitur: «Qui foeda cura» pastum sibi quaerebant per curiosam inquietudinem.

2. Similiter quod dicit Augustinus quosdam monachos «nusquam fixos, nusquam missos, nusquam stantes, nusquam sedentes», arguit eorum discursum ex levitate procedentem; vel potius ex cupiditate, unde subiungit quod propter lucrum quaerendum discurrebant, et in hoc reprehensibiles erant.

3. Quod etiam dicitur Marc. VI et Luc. X, manifeste prohibet discursum de domo in domum, id est de hospitio in hospitium: ad quod frequenter concupiscentia inducit, ut scilicet contingit in illis quibus ea quae habent non sufficiunt lautiora quaerentes, unde de domo in domum discurrunt.

4. Quod autem dicitur Is. XXX, pertinet ad animi levitatem per quam homo qui in Deo fixus non est ad diversa discurrit in quibus quietem invenire possit; unde hoc

[496] *Glossa Petri Lombardi* a 2 Tes 3,11: ML 192,325B.

judíos que, no poniendo la confianza en el auxilio divino, querían retornar a Egipto, para vivir bajo la protección de los egipcios.

5. De manera semejante, lo que se dice en Jer 14,10 está motivado por la ligereza, como lo muestran las palabras mismas: *tiene el gusto de andar moviéndose.* Para quienes se mueven por ligereza, el moverse es un gusto. La Glosa[497] aplica el movimiento de los pies a los cambios afectivos.

## Capítulo 11

## Censuras contra los religiosos por dedicarse al estudio

1. Ahora, en cuarto lugar, hay que ver lo que, para afrenta de los religiosos, dicen sobre su dedicación al estudio.

[Argumentos de la impugnación] 1. En descrédito de algunos que podían ocasionar peligros dentro de la Iglesia, se dice que hay quienes, *estando siempre aprendiendo, no llegan nunca al conocimiento de la verdad* (2 Tim 3,7). Por esto mismo quieren hacer sospechosos a todos cuantos se dedican al estudio.

2. A propósito de las palabras *mi enemigo me miró con ojos terribles* (Job 16,19), dice Gregorio[498]: *Así como la verdad encarnada, para mensajeros suyos escogió a hombres pobres, ignorantes y sencillos, así también, en sentido contrario, aquel hombre reprobado en quien, al fin del mundo, se manifiesta el ángel apóstata para proclamar sus falsedades, ha de elegir a hombres astutos, que proceden con doblez y que poseen la sabiduría de este mundo.* Con sólo esto ya acusan como precursores del anticristo a quienes, brillando por la ciencia, ejercen el ministerio de la predicación.

ad litteram dicitur contra Iudaeos qui divino auxilio non contenti in Aegyptum descendere volebant ut aegyptiorum patrocinio salvarentur.

5. Similiter quod dicitur Ier. XIV: ad discursum ex levitate procedentem referendum est, quod patet ex hoc quod dicit: «Qui dilexit movere pedes suos»; eis enim qui ex levitate moventur, hoc ipsum quod circueunt appetibile videtur: unde Glosa exponit ibi motum pedum de motu affectuum.

## Capitulum undecimum

## De hoc quod religiosi studio vacant

1. Nunc quarto videndum est quomodo in religiosorum sugillationem inducunt quod studio vacant.

1. Dicitur enim II Tim. III in derogationem quorundam per quos pericula Ecclesiae imminebunt quod erunt «semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes»; et ita ex hoc ipso eos suspectos reddere volunt quod studio vacant.

2. Item, Gregorius dicit in XIII libro Moralium, super illud Iob XVI: «Hostis meus terribilibus oculis me intuitus est», «sicut incarnata veritas in praedicationem suam pauperes, idiotas et simplices elegit, sic contra ille damnatus homo quem in fine mundi apostata angelus assumit ad praedicandum falsitatem suam, astutos ac duplices ac huius mundi scientiam habentes est electurus»; unde ex hoc ipso eos quasi praenuntios Antichristi insimulant quia praedicationis officium scientia fulgentes exercent.

---

[497] *Glossa interlinearis.*

[498] S. Gregorio Magno, *Moral.* XIII c.10 n.23: ML 75,1023C.

3. En Ap 13,11 se lee lo siguiente: *Vi otra bestia que surgía de la tierra y que tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero.* Sobre este pasaje dice la Glosa[499]: *Una vez descrita la tribulación que el anticristo y sus príncipes traerán, señala otra que será provocada por sus apóstoles, los que él mismo desparrama por el mundo entero.* Otra glosa[500] entiende que *el 'surgir de la tierra' equivale a progresar en la predicación.* Finalmente, otra Glosa dice[501]: *Tenía dos cuernos: simularán estar en posesión de inocencia y de vida limpia, así como de la doctrina verdadera junto con los milagros que Cristo realizó y para cuya realización dio poder a sus discípulos. También puede significar que reclamaban para sí los dos testamentos.* Por lo cual se ve que quienes conocen los dos Testamentos y se dedican a la predicación, aunque simulen santidad, son apóstoles del anticristo.

4. En 1 Cor 8,1 se dice: *La ciencia infla, la caridad edifica.* Ahora bien, los religiosos deberían dedicarse principalmente a practicar la humildad. Deberían, por tanto, renunciar al estudio.

5. De San Benito, que es personaje sobresaliente en vida religiosa, dice Gregorio[502] que *se apartó del estudio de las letras, eligiendo conscientemente ser ignorante y sabiamente indocto.* A su ejemplo, por tanto, los religiosos deberían abandonar el estudio de la ciencia.

6. El Apóstol reprende a quienes, abandonado el trabajo manual, pasaban el tiempo en curiosear y en no hacer nada (2 Tes 3,11). Ahora bien, el estudio de la ciencia es una curiosidad. Por consiguiente, los religiosos no deberían dedicarse al estudio, dejando el trabajo manual.

2. [Encuadramiento histórico y doctrinal de la cuestión[503]] Este modo de pensar no es original de nuestros adversarios. Compendia la idea que tenía Juliano el Apóstata, el cual, como se sabe por la historia,

3. Item, Apoc. XIII: «Vidi aliam bestiam ascendentem de terra et habebat cornua duo similia agni», Glosa: «Descripta tribulatione quae erit per Antichristum et suos principes, subiungit aliam quae fiet per suos apostolos quos ipse per totum mundum sparget»; item Glosa: «Ascendentem, id est in praedicatione proficientem»; item alia Glosa: «Habebat duo cornua: qui simulabunt se habere innocentiam et puram vitam et veram doctrinam et miracula quae Christus habuit et suis discipulis dedit; vel duo testamenta sibi usurpabunt»: et ita videtur quod illi qui cum scientia duorum Testamentorum in praedicatione proficiunt sanctitatem simulantes sint apostoli Antichristi.

4. Item, I Cor. VIII: «Scientia inflat, caritas aedificat»; sed religiosi humilitatem praecipue sectari deberent: ergo deberent a studio scientiae abstinere.

5. Item, de beato Benedicto qui praecipuus in religione fuit dicit Gregorius in secundo Dialogorum quod «recessit a studio litterarum scienter nescius et sapienter indoctus»; unde ad eius exemplum religiosi deberent scientiae studium deserere.

6. Item, Apostolus II Thess. III arguit eos qui relicto opere manuali curiositati vacabant et otio; sed curiositas in studio scientiae consistit: ergo non deberent religiosi ab opere manuum desistere ut studio vacarent.

2. Huius autem cogitationis ipsi auctores non sunt sed Iulianus Apostata qui, ut Ecclesiastica narrat historia, servos Christi a studio litterarum coercuit; cuius imitatores

[499] *Glossa marginalis.*
[500] *Glossa interlinearis.*
[501] *Glossa marginalis.*
[502] S. Gregorio Magno, *Dialog.* II al comienzo: ML 66,126B.
[503] Sobre § 2-3 cf. *Summa* 2-2 q.188 a.5.

forzó a los siervos de Cristo a que no hiciesen estudios de rango científico. Quienes ahora prohíben a los religiosos ese estudio, muestran ser imitadores suyos y usan un lenguaje manifiestamente contrario a lo que la Sagrada Escritura requiere.

En Is 5,13 se dice: *Mi pueblo fue conducido al cautiverio, porque no tuvo conocimiento.* Como aclara la Glosa[504], se trata de que el pueblo *no quiso conocer.* Ahora bien, la voluntaria falta de ciencia no sería castigada si su estudio no fuese laudable.

En Oseas 4,5-6 se dice: *En la noche hice callar a tu madre. El pueblo se quedó mudo por falta de conocimiento. Porque rechazaste el conocimiento, yo te excluiré del ejercicio de mi sacerdocio.* Con esto se muestra una vez más que la carencia de conocimiento es castigada gravemente.

A propósito de las palabras *instrúyeme en la bondad, en la disciplina, en la ciencia* (Sal 118,66), dice la Glosa[505]: *En la bondad, o sea, inspírame la caridad; en la disciplina, o sea, dame paciencia; en el conocer, o sea, ilumina mi mente. Aquella ciencia es provechosa que capacita al hombre para tener conocimiento de sí mismo.*

Jerónimo[506], escribiendo al monje Rústico, le dice: *El libro no se aparte nunca de tus manos ni de tus ojos.* Y añade: *Ten gusto en el conocimiento de las Escrituras y no lo tendrás en los vicios de la carne.*

Jerónimo[507] también, en carta al monje Paulino, le dice: *La santa rusticidad* [incultura] *aprovecha sólo a uno mismo, y en la medida en que con la santidad de vida edifica la Iglesia de Cristo, en esa misma perjudica por la incapacidad para resistir a quienes la destruyen.* Con estas palabras queda claro que la ciencia de los santos es preferida a la santidad de los simples.

En la misma carta, después de haber enumerado los libros de la Sagrada Escritura, añade: *Te ruego, hermano carísimo, que pienses una*

se ostendunt qui religiosis studium interdicunt, manifeste contra auctoritatem Scripturae loquentes.

Dicitur enim Is. V: «Propterea captivus ductus est populus meus quia non habuit scientiam», Glosa: «quia noluit habere»; non autem voluntarius defectus scientiae puniretur nisi studium scientiae laudabile esset.

Item, Osee IV: «Nocte tacere feci matrem tuam. Conticuit populus meus eo quod non habuit scientiam; quia tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi»; in hoc etiam manifeste ostenditur quomodo defectus scientiae graviter punitur.

Item, in Psalmo: «Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me», Glosa: «Bonitatem, id est caritatem inspira; disciplinam, id est patientiam da; scientiam, id est mentem illumina: scientia enim utilis est qua sibi homo innotescit».

Item, Ieronymus ad Rusticum monachum: «Numquam de manu et oculis tuis recedat liber»; et infra: «Ama scientiam Scripturarum et carnis vitia non amabis».

Item, Ieronymus in epistola ad Paulinum monachum: «Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito Ecclesiam Christi tantum nocet si destruentibus non resistat»; in quo manifeste sanctorum scientia praefettur simplicium sanctitati.

Item, in eadem epistola, enumeratis sacrae Scripturae libris subiungit: «Oro te, frater carissime, inter haec vivere, ista meditari, nihil aliud nosse, nihil aliud quaerere,

[504] *Glossa interlinearis.*
[505] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1076D.
[506] S. JERÓNIMO, *Epistola* 125 n.11: ML 22,1078.
[507] *Epistola* 53 n.3: ML 22,542.

*cosa. Pasar la vida en esto, meditar esto, no saber ninguna otra cosa, no buscar ninguna otra cosa, ¿no te parece que es tener ya aquí, en la tierra, la mansión propia del reino celestial?* Por donde se ve que morar en el cielo es permanecer en el estudio de la Sagrada Escritura.

3. Es evidente que, para quienes están dedicados a la predicación, el estudio de la Sagrada Escritura es incumbencia principal.

Unas palabras del Apóstol merecen ser citadas en primer término. Dice, en efecto: *Hasta que yo vaya, pon cuidado en la lectura, en la exhortación, en la doctrina* (1 Tim 4,12). Por consiguiente, quienes hayan de ocuparse en exhortar y enseñar tienen necesidad de estudiar lo que leen.

Jerónimo, en carta al monje Rústico[508], le dice: *Emplea mucho tiempo en aprender lo que después deberás enseñar.* Y de nuevo: *Si ante tus ojos brilla el atractivo de la clericatura, aprende para que puedas enseñar.* A esto se añade lo que dice Gregorio[509]: *Se requiere que quienes velan en el ministerio de la predicación no cesen en el estudio de la lectura sagrada.*

La vida de los religiosos está ordenada principalmente a la contemplación. Ahora bien, *la lectura es parte de la contemplación,* como dice Hugo de San Víctor[510]. Por consiguiente, los religiosos deben dedicarse al estudio.

Para asimilar la ciencia son principalmente idóneos aquellos que están más alejados de funciones carnales. Hacen al caso unas palabras bíblicas, a saber: *¿A quién se enseñará ciencia? ¿A quién se hará entender doctrina? A los ya destetados, a los arrancados de los pechos* (Is 28,9). Por su parte, el Comentador dice[511] que la castidad y las otras virtudes que dan dominio sobre las concupiscencias de la carne son especialmente apropiadas para asimilar las ciencias especulativas. Ahora bien, dado que

nonne videtur tibi iam hic in terris regni caelestis habitaculum?»; ex quo patet quod caelestis conversatio est in studio sacrae Scripturae commorari.

3. Quod autem illis qui ad praedicationis officium deputantur praecipue studium Scripturarum conveniat, patet per illud quod dicit Apostolus I Tim. IV: «Dum venio attende lectioni, exhortationi et doctrinae»; ex quo patet quod exhortari et docere volentibus necessarium est studium lectionis.

Item, Ieronymus ad Rusticum monachum: «Multo tempore disce quae postmodum doceas»; et idem ad eundem: «Si clericatus te titillat desiderium, discas quod possis docere».

Item, Gregorius in Pastorali: «Nimirum necesse est ut qui ad officium praedicationis excubant a sacrae lectionis studio non recedant».

Item, religiosorum vita praecipue ad contemplationem ordinatur; sed «pars contemplationis est lectio», ut Hugo de Sancto Victore dicit; ergo religiosis studio vacare competit.

Item, illi praecipue sunt ad scientiam capiendam idonei qui a carnalibus curis sunt magis separati, Is. XXVIII: «Quem docebit scientiam et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus»; et Commentator dicit in VII Physicorum quod castitas et aliae virtutes quibus concupiscentiae carnis reprimuntur praecipue valent ad acquirendas scientias speculativas. Cum igitur religiosi concupiscentiae carnis

---

[508] *Epistola* 125, n.18 y 8: ML 22,1082 y 1077.
[509] S. Gregorio Magno, *Regula pastor.* II c.11: ML 77,50A.
[510] Hugo de San Víctor, *Didascalion* V c.9: ML 176,797A.
[511] Averroes, *In Physicam* VII c.3 comm.20 (ed. Venetiis 1560, IV f.258E).

los religiosos, gracias a la continencia y a la abstinencia, poseen mayor dominio sobre la concupiscencia de la carne, a ellos de manera especial les compete el estudio de las letras.

Más aún, la dedicación al estudio es laudable no sólo cuando tiene por objeto las letras sagradas [los misterios de la fe], sino también cuando se refiere a las seculares. Lo dice expresamente Jerónimo en carta al monje Panmaquio con estas palabras[512]: *Si amas a la mujer cautiva, o sea, si te cautiva la sabiduría secular, rápala, arráncale los atractivos de sus cabellos y corta, juntamente con las uñas, los adornos de sus palabras, lávala con la lejía de los profetas y, cuando descanses ya con ella, di: su izquierda bajo mi cabeza y su derecha me abrazará, de modo que la cautiva te dará muchas 'crías' y de Moabita será transformada en Israelita.* Por donde se ve que también a los monjes les está permitido aprender las ciencias seculares, a condición de que los desaciertos que contienen sean extirpados de acuerdo con la regla de la Sagrada Escritura.

Agustín, por su parte, dice[513]: *Por lo que se refiere a los llamados filósofos, en el caso de que hayan dicho cosas verdaderas y ajustadas a nuestra fe, de modo especial los platónicos, no sólo no han de ser temidas, sino que ellos mismos, reconociéndose injustos poseedores, deberán dedicarlas a provecho nuestro.*

A propósito del pasaje *Daniel tomó la decisión de...* (Dan 1,8), dice la Glosa[514]: *Quien rehúsa comer de la mesa del rey para no contaminarse, si advirtiese que conocer la sabiduría y la ciencia de los egipcios es pecado, jamás las hubiese aprendido; aprende, pero no para seguirla, sino para juzgarla y rebatirla. Si alguien sin saber nada de matemáticas escribe contra los matemáticos, o contra los filósofos ignorando la filosofía, ¿quién no se reirá de él, o no verá que merece esa burla?*

domandae magis inserviant per continentiam et abstinentiam, eis praecipue studium litterarum competit.

Item, quod non solum studio litterarum sacrarum sed etiam studio litterarum saecularium laudabiliter vacare possint, expresse habetur per Ieronymum in epistola ad Pammachium monachum: «Si adamaveris captivam mulierem, id est sapientiam saecularem, et eius pulcritudine captus fueris, decalva eam et illecebras crinium atque ornamenta verborum cum remotis unguibus seca, lava cam prophetali nitro, et tunc requiescens cum illa dicito: Sinistra eius sub capite meo et dextra illus amplexabitur me, et multos tibi fetus captiva dabit ac de Moabitide efficietur Israelitis». Ex quo patet quod etiam monachis licet saeculares scientias addiscere, dummodo ea quae ibi reprehensibilia inveniuntur secundum regulam sacrae Scripturae resecentur.

Item, Augustinus in II De doctrina christiana dicit: «Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime platonici, non solum formidanda non sunt sed ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum dedicanda sunt».

Item, Daniel I super illud «proposuit autem Daniel in corde suo etc.», dicit Glosa: «Qui de mensa regis non vult comedere ne polluatur, si sapientiam et doctrinam aegyptiorum sciret esse peccatum numquam didicisset; discit autem non ut sequatur sed ut iudicet atque convincat. Si quis enim imperitus huius artis adversus mathematicos scribat, aut expers philosophiae contra philosophos agat, quis etiam ridendus vel ridendo non rideat?».

---

[512] S. Jerónimo, *Epistola* 66 n.8: ML 22,644.

[513] S. Agustín, *De doctrina christiana* II c.40 n.60: ML 34,63.

[514] *Glossa marginalis* tomada de S. Jerónimo, *Super Danielem* h.l.: ML 25,497A.

De todo ello se sigue que, entre los religiosos, el estudio merece aprobación. Ha de versar principalmente sobre la Sagrada Escritura, sobre todo por parte de aquellos que están consagrados a la predicación.

4. [Respuesta a los argumentos de la impugnación] 1. Las palabras *hay quienes están siempre aprendiendo, pero que no llegan nunca al conocimiento de la verdad* (2 Tim 3,7), han sido escritas para reprender no a quienes se ocupan siempre en aprender, sino a quienes no llegan nunca al conocimiento de la verdad, como ocurre a quienes el estudio aparta de la verdad o rectitud de la fe; por lo cual el texto mismo dice a continuación: *hombres merecedores de condena, con ideas deformadas acerca de la fe.*

2. Gregorio dice que el anticristo contará con predicadores que conozcan la ciencia del mundo. Es verdad que usa estas palabras, como se ha visto. Pero las refiere a quienes, sirviéndose de la ciencia humana, inducen a deseos mundanos y a pecados. Por lo cual Gregorio añade inmediatamente la autoridad de Isaías: *¡Ay de la tierra que se hace sombra con las alas, que envía mensajeros por el mar y en naves de junco sobre las aguas* (Is 18,1-2). Exponiendo estas palabras, Gregorio dice[515]: *Del papiro se hace el papel. ¿Qué puede significar el papiro, sino la ciencia secular? Naves de papiro simbolizan el corazón de doctores seculares. Enviar mensajeros en naves de junco sobre las aguas significa orientar la predicación de acuerdo con los criterios de sabios carnales y llamar a una vida de pecado a multitudes propensas a la caída.*

3. La Glosa citada habla de los predicadores que el anticristo repartirá por el mundo después de su venida. Y esta explicación tiene allí amplio fundamento. Pero no por esto está permitido censurar que los religiosos posean la ciencia de ambos Testamentos, porque abusarán de ella, a no ser que se diga que la inocencia y limpieza de vida ha de ser censurada, porque ellos la simularán: lo cual es absurdo.

Ex quibus omnibus patet quod studium in religiosis est commendandum et praecipue sanctarum Scripturarum, et maxime in illis qui ad praedicandum deputantur.

4. 1. Quod ergo dicitur II Tim. III: «Semper discentes et numquam ad veritatis viam pervenientes», non in reprehensionem dicitur quod semper discunt sed quia ad veritatis scientiam non perveniunt, et hoc contingit illis quorum studium eos a fidei veritate seu rectitudine errare facit: unde et ibidem sequitur: «Homines reprobi corrupti mente circa fidem».

2. Ad id quod Gregorius dicit quod Antichristus habebit praedicatores mundi scientiam habentes, <dicendum quod> intelligit de illis qui humana scientia utentes inducunt populum ad mundi desiderio et peccata; unde Gregorius statim subiungit auctoritatem Isaiae: «Vae terrae cymbalo alarum quae mittit in mari legatos suos et in vasis papyri super aquas», quod exponens ibidem dicit: «Ex papyro quippe carta est. Quid itaque per papyrum nisi saecularis scientia designatur? Vasa ergo papyri sunt corda saecularium doctorum; in vasis igitur papyri legatos super aquas mittere est praedicationem suam in sapientium carnalium sensibus ponere et defluentes populos ad culpam vocare».

3. Ad aliud dicendum quod glosa illa loquitur de praedicatoribus quos Antichristus post suum adventum per mundum sparget, sicut per multa quae ibi dicuntur apparet; nec tamen propter hoc est scientia duorum Testamentorum reprobanda in religiosis quia illi ea abutentur, nisi dicatur quod innocentia et puritas vitae sint reprobanda quia illi ea simulabunt, quod est absurdum.

[515] S. Gregorio Magno, *Moral.* XIII c.10 n.13: ML 75,1024A.

4. La ciencia infla, cuando no va acompañada de la caridad. Por lo cual la Glosa misma precisa[516]: *la ciencia infla si está sola.* Después de estas palabras, que ya fueron citadas, la Glosa dice: *Añadid la caridad a la ciencia, y la ciencia será provechosa.* Así, pues, en quienes se dedican a obras de caridad, la ciencia es menos peligrosa. Si la ciencia hubiese de ser desechada porque alguien alguna vez se infla, por idéntica razón habría que desechar todas las obras buenas, porque, como dice Agustín[517], *la soberbia acecha a las obras buenas para privarlas de su valor.*

5. La objeción basada en la vida de San Benito se resuelve con prestar atención: él no dejó el estudio por aborrecer la ciencia, sino por temor a la vida y a la sociedad secular. Lo da a entender Gregorio cuando, ya al comienzo, dice de él[518] que *en Roma se había entregado al estudio de las letras, pero vio que esto abría para muchos el abrupto camino de los vicios; por lo cual, en cuanto había comenzado a poner el pie en el mundo, lo retrajo, no ocurriese que, con sólo empezar a saber, él fuese a dar, todo entero, en algún horrible precipicio.* Por lo cual, también ahora, son de alabar quienes, abandonando la vida secular de estudiantes, ingresan en una orden religiosa en la cual pueden dedicarse al estudio.

6. La curiosidad lleva consigo una superflua y desordenada preocupación. Por lo cual, no sólo en estudios de letras, sino también en cualesquiera otros, la preocupación que nace de curiosidad es reprensible. Las palabras citadas del Apóstol reprenden a quienes, con bochornosa solicitud, se entrometían en los asuntos ajenos para tener con qué saciar el estómago. Y esto mismo es confirmado por la Glosa acerca de dicho pasaje[519]. Ahora bien, decir que viven en holganza quienes se dedican al estudio de la Sagrada Escritura es contrario a la Glosa del

4. Ad illud quod obiciunt quod scientia inflat, intelligendum est quando scientia est sine caritate: unde Glosa ibidem dicit: «Scientia inflat si sola est», et infra: «Addite ergo scientiae caritatem et utilis erit scientia»; unde in illis qui caritatis operibus insistunt minus est scientia periculosa. Si tamen scientia propter hoc vitanda esset quia inflat quandoque, pari ratione bona opera vitanda essent quia Augustinus dicit quod «superbia bonis operibus insidiatur ut pereant».

5. Ad illud quod quinto obicitur de beato Benedicto, dicendum quod ipse non discessit a studio quasi scientiam horrens aut studium sed saecularem vitam et societatem formidans; unde de eo Gregorius ibidem praemittit quod «Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat, sed cum in his multos per abrupta vitiorum pergere cerneret, eum quem quasi in ingressu mundi posuerat retraxit pedem ne, si quid de scientia eius attingeret, ipse quoque postmodum quasi in immane praecipitium totus iret». Et ideo etiam nunc laudabiliter faciunt qui saeculari vita studentium relicta ad religionem transeunt in qua studio vacare possunt.

6. Ad ultimum dicendum quod curiositas superfluam curam importat et inordinatam; unde non solum in studio litterarum sed in omnibus studiis ad quae animus occupatur, superflua cura quae curiositatem facit reprehensibilis est. In praedicta tamen Apostoli auctoritate reprehenditur eorum curiositas qui foeda cura alienis negotiis se ingerebant ut ventrem pascerent, ut patet per Glosam ibidem. Dicere autem eos otio deditos qui studio sacrae Scripturae vacant, est contra id quod habetur in Glosa super

[516] *Glossa Petri Lombardi* a 1 Cor 8,1: ML 191,1601D.
[517] S. AGUSTÍN, *Regula ad servos Dei* n.2: ML 32,1379.
[518] S. GREGORIO MAGNO, *Dialog.* II al comienzo: ML 66,126A.
[519] *Glossa Petri Lombardi* sobre 2 Tes 3,11: ML 192,325B.

Salmo, que dice comentando el texto[520]: *No es holgazán quien se dedica solamente al estudio de la palabra de Dios,* afirma: *No requiere mayor esfuerzo el trabajo exterior que el que se practica en la dedicación al conocimiento de la divinidad. La sabiduría misma es la obra suprema: María que escuchaba es antepuesta a Marta que servía.*

## Capítulo 12

### Censuras contra los religiosos por predicar con atrayente belleza

**1.** Ahora, en quinto lugar, hay que ver cómo censuran a los religiosos por una bien ordenada y bella predicación.

[Argumentos de la impugnación] 1. Alegan, en primer lugar, el pasaje *no con sabiduría de palabras, para que no quede frustrada la cruz de Cristo* (1 Cor 1,17). La Glosa lo expone así[521]: *El predicador no busca la belleza y ornato de palabras, porque la predicación cristiana no necesita palabras pomposas ni da culto al discurso, para evitar la impresión de que se apoya más en los manejos y astucia de la sabiduría humana que en la verdad; esto hacían los falsos apóstoles, los cuales predicaban a Cristo con la sabiduría humana, muy apegados a la elocuencia.* De esto pretenden concluir que los religiosos son falsos apóstoles, porque proponen la palabra de Dios con elocuente belleza.

2. En 1 Cor 2,1 se lee: *Yo, cuando fui a vosotros para anunciaros el testimonio de Dios, no fui con excelencia de palabra y de sabiduría.* La Glosa explica las diversas expresiones de este pasaje, diciendo[522]: *No fiado en la lógica, sirviéndome de razonamientos lógicos; tampoco de acuerdo con la física, buscando confirmación en las especulaciones físicas; la fuerza de persuadir que tenían mis palabras no era la que brota de la*

illud Psalmi 'Defecerunt oculi mei etc.' quae sic dicit «Non est otiosus qui tantum verbo Dei studet, nec pluris est qui extra operatur quam qui studium cognoscendae divinitatis exercet: ipsa enim sapientia maximum opus est et antefertur Maria quae audiebat Marthae quae ministrabat».

## Capitulum duodecimum

### De hoc quod religiosi verbum Dei ornate et gratiose proponunt

**1.** Nunc quinto videndum est quomodo in religiosis compositam et ornatam praedicationem vituperant, inducentes illud quod habetur I Cor. I: «Non in sapientia verbi ut non evacuetur crux Christi», Glosa: «Non in lepore vel ornatu verborum, quia praedicatio christiana verborum non indiget pompa et cultu sermonis, ne videatur esse ex versutia et calliditate humanae sapientiae non ex veritate, sicut pseudoapostoli in sapientia humana Christum praedicabant eloquentiae studentes». Unde volunt concludere religiosos esse pseudoapostolos quia eloquenter et ornate verbum Dei proponunt.

2. Item, I Cor. II: «Ego cum venissem ad vos, non veni in sublimitate sermonis —Glosa 'secundum logicam ut logicis rationibus uteret'—, aut in sublimitate sapientiae», Glosa: «Secundum physicam ut physicis speculationibus illud confirmarem»; et infra: «Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae

---

[520] *Glossa Petri Lombardi* sobre Sal 118,82: ML 191,1085B.
[521] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1541D-1542A.
[522] Ibíd.: ML 191,1547C y 1548B.

*sabiduría humana, como en el caso de las palabras con que se expresaban los falsos apóstoles.* De esto sacan la misma conclusión de antes.

3. En 2 Cor 11,8, el Apóstol dice de sí mismo: *Aunque tosco en el hablar, no lo soy en el conocimiento.* A este respecto, la Glosa dice[523]: *No atildaba las palabras; los falsos apóstoles, en cambio, ponían mucho cuidado en la elegancia del lenguaje. Los Corintios les daban la preferencia por la belleza del discurso, cuando lo que se requiere en la religión cristiana es fuerza de convicción, no sonoridad de voces acompasadas.* Y de esto sacan la conclusión de antes.

4. En Neh 13,24 se lee lo siguiente: *De sus hijos, la mitad hablaban asdodeo, o la lengua de uno u otro pueblo; pero ya no sabían hablar judío. Los reprendí y los maldije.* Por 'asdodeo' la Glosa entiende el lenguaje retóricamente ajustado y filosófico[524]. Por consiguiente, deben ser excomulgados quienes mezclan palabras de la Sagrada Escritura con el lenguaje retórico y la sabiduría filosófica. En Is 1,22 se dice: *Tu vino está mezclado con agua.* Ahora bien, el vino significa la doctrina sagrada, como consta por la citada Glosa. Luego quienes mezclan el agua de la elocuencia humana con la doctrina sagrada han de ser desaprobados.

5. En Is 15,1 se dice: *De noche fue destruida Ar.* La Glosa entiende[525] que *Ar significa el adversario, o sea, la sabiduría secular, que es contraria a Dios; su muro, construido con el arte de la dialéctica, es derribado durante la noche y todo queda en silencio.* De lo cual se sigue que son reprensibles quienes, para exponer la sagrada doctrina, se sirven de sabiduría y elocuencia secular.

6. Un pasaje bíblico merece atención. Se dice, en efecto: *Preparé mi dormitorio con alfombras pintadas al estilo de Egipto*[526]. La Glosa entien-

verbis», Glosa «quia etsi persuasibilia fuerunt verba mea, non tamen per humanam sapientiam ut verba pseudoapostolorum»: ex hoc autem idem concludunt quod superius.

3. Item, II Cor. XI: «Nam etsi imperitus sermone, sed non scientia», Glosa: «Quia non ornabat verba, sed pseudo componebant verba, quos praeferebant Corinthii causa accurati sermonis; cum in religione vis sermonis necessaria sit, non sonus vocis»: et ex hoc idem arguunt quod prius.

4. Item, Neh. ult.: «Filii eorum ex media parte loquebantur azotice et loquebantur iuxta linguam populi et populi, et obiurgavi eos et maledixi»; per azoticum autem sermonem Glosa interpretatur eloquium rhetoricum et philosophicum: ergo excommunicandi sunt qui verbis sactae Scripturae eloquentiam rhetoricam vel sapientiam philosophicam immiscent. Item, Is. I: «Vinum tuum mixtum est aqua»; vinum autem significat sacram doctrinam, ut patet per Glosam: ergo illi qui sacrae doctrinae immiscent aquam humanae eloquentiae reprehensibiles sunt.

5. Item, Is. XV super illud «nocte vastata est Ar», Glosa: «At, id est adversarius, scilicet sapientia saecularis quae adversaria est Deo, cuius murus dialectica arte constructus nocte vastatur et conticescit»; ex quo etiam patet reprehensibiles esse eos qui in doctrina sacra saeculari sapientia vel eloquente utuntur.

6. Item, Prov. VI super illud «lectulum meum stravi tapetibus pictis ex Aegypto», Glosa: «In tapetibus pictis de Aegypto ornatus eloquentiae et dialecticae artis versutia

---

[523] Ibíd.: ML 192,72C.
[524] *Glossa marginalis.*
[525] Ibíd.
[526] Santo Tomás da la referencia de Prov 6,6. Las traducciones actuales de este pasaje no dicen nada de lo que, en la dificultad, es central.

de[527] que *las alfombras pintadas significan el ornato de la elocuencia y el embrollo del arte dialéctica, la cual fue iniciada por los paganos; de ella se sirve la mente herética introduciendo una doctrina pestilente y gloriándose, como meretriz, de haber dispuesto así el lecho criminal.* De lo cual se deduce igualmente que es pernicioso servirse de sabiduría y elocuencia secular para exponer la sagrada doctrina.

7. En 1 Tim 3, se dice: *Es necesario que* [el obispo] *tenga buena reputación ante los de afuera, para que no caiga en descrédito.* O, como dice la Glosa[528], *para que no sea despreciado ni por los fieles ni por los infieles.* Ahora bien, por el hecho de que algunos religiosos predican con elocuencia y elegancia, los obispos que no son capaces de predicar así, sufren desprecio ante el pueblo. Por consiguiente, esa predicación de los religiosos es peligrosa para la Iglesia de Dios.

2. Como respuesta general, valen las palabras de Jerónimo que, escribiendo a Magno, orador de Roma, le dice[529]: *A tu problema de por qué en nuestros opúsculos ponemos con frecuencia ejemplos tomados de la literatura secular y manchamos la blancura de la Iglesia con suciedades paganas, conténtate con esta breve respuesta. Jamás habrías planteado la cuestión si Tulio no te poseyera todo entero a ti, si leyeras las santas Escrituras, si tomases en consideración a sus comentadores, prescindiendo de Vulcacio. ¿Quién no sabe que en los libros de Moisés y de los profetas hay cosas tomadas de los libros de gentiles, y que Salomón propuso algunas cosas a los filósofos de Tiro, a quienes dio también alguna respuesta?* Y por lo que sigue diciendo en toda la carta deja claro que tanto los escritores canónicos como sus expositores, desde los tiempos de los apóstoles hasta los de él, juntaron la sabiduría y la elocuencia secular con la sagrada doctrina. Por lo cual, después de haber nombrado a muchos doctores, añade: *Todos pusieron en sus libros tanta doctrina y tantas*

quae ab ethnicis originem sumpsit intelligitur, per quam haeretica mens sensum doctrinae pestilentis quasi meretrix thorum facinoris se texuisse gloriatur»; ex quo etiam videtur quod perniciosum sit sapientia et eloquentia saeculari in sacra doctrina uti.

7. Item, I Tim. III: «Oportet illum —scilicet episcopum— testimonium habere bonum ab his qui foris sunt ut non in opprobrium incidat», Glosa «id est in contemptum apud fideles et infideles»; sed per hoc quod aliqui religiosi eloquenter et ornate praedicant episcopi veniunt in contemptum apud populum qui taliter non praedicant: ergo talis religiosorum praedicatio periculosa est Ecclesiae Dei.

2. Ad horum autem responsionem accipienda sunt verba Ieronymi ita scribentis ad Magnum urbis Romae oratorem: «Quod quaeris cur in nostris opusculis saecularium litterarum interdum ponamus exempla et candorem Ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus, responsum breviter habeto. Numquam hoc quaereres nisi te totum Tullius possideret, si Scripturas sanctas legeres, si interpretes earum omisso Vulcatio evolveres. Quis enim nesciat et in Moyse ac prophetarum voluminibus quaedam assumpta de gentilium libris, et Salomonem philosophis Tyri et proposuisse nonnulla et aliqua respondisse?». Et ita prosequens consequenter in tota epistola ostendit tam scriptores canonis quam expositores eorum omnes a tempore apostolorum usque ad sua tempora sacrae doctrinae immiscuisse sapientiam et eloquentiam saecularem; unde multis doc-

[527] *Glossa marginalis.*
[528] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,345B.
[529] S. JERÓNIMO, *Epistola* 70 n.2: ML 22,667.

*sentencias de filósofos que ni siquiera serías capaz de saber qué es lo más llamativo, si la erudición secular o el conocimiento de las Escrituras.* La carta concluye diciendo: *Esto, para que, a quien considera fundado hacer censuras por motivos de este género, lo hagas situarse adecuadamente. Para que el desdentado no tenga envidia de la dentadura de quienes son capaces de comer, ni el topo desprecie los ojos de las cabras.* Por donde se ve que merece ser encomiado quien ponga la sabiduría y la elocuencia secular al servicio de la sabiduría divina; como igualmente queda puesto en claro que quienes censuran esto se asemejan a los ciegos que tienen envidia de quienes ven, blasfemando de todo lo que desconocen: como se dice en la carta canónica de Judas.

Agustín, por su parte, escribe[530]: *Cuando alguien quiere hablar no sólo sabia sino también elocuentemente, puesto que hará más provecho si es capaz de ambas cosas, le doy este encargo: que lea, que oiga, que imite con ejercicios prácticos a quienes sobresalen por su elocuencia.* Está claro, por consiguiente, que desde la Sagrada Escritura se ha de procurar que el hombre use un lenguaje elegante y atrayente para que el discurso sea más provechoso a quienes escuchan.

También, en el mismo libro, se lee lo siguiente[531]: *Alguien, tal vez, pregunte si nuestros escritores, los que, habiendo recibido el don de una salubérrima autoridad, nos entregaron el canon* [de los libros inspirados], *han de ser llamados solamente sabios o también elocuentes.* Y hace ver que fueron elocuentes, que escribieron en un lenguaje cuidado, que se sirvieron de figuras retóricas. Concluye diciendo[532]: *Reconozcamos, pues, que nuestros escritores canónicos fueron elocuentes, además de sabios, y que se sirvieron del tipo de elocuencia adaptado a personas de su condición.*

Todavía, en el mismo libro, Agustín dice[533]: *Se requiere que el ministro de la Iglesia sea elocuente cuando aconseja algo que debe ser hecho, de*

toribus enumeratis subiungit quod «omnes in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos referserunt libros ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi an scientiam Scripturarum». Et in fine epistolae concludit: «Cui quaeso ut suadeas —ei scilicet qui super praedictis eum reprehendebat— ne vescentium dentibus edentulus invideat et oculos capreatum talpa contemnat». Ex quo patet quod commendabile est quod aliquis eloquentiam et sapientiam saecularem ad obsequium divinae sapientiae trahat, et quod hoc reprehendentes sunt sicut caeci invidentes videntibus, quaecumque ignorant blasphemantes, ut dicitur in canonica Iudae.

Item, Augustinus in IV libro De doctrina christiana: «Porro qui non solum sapienter verum etiam eloquenter vult dicere, quoniam profecto plus proderit si utrumque potuerit, ad legendos vel audiendos vel exercitatione imitandos eloquentes eum mitto»; patet ergo quod in sacra Scriptura curandum est ut etiam homo eloquenter et ornate loquatur ut magis sermo proficiat audientibus.

Item, in eodem libro: «Hic aliquis forsitan quaerit utrum auctores nostri qui canonem nobis saluberrima auctoritate fecerunt, sapientes tantum an eloquentes nuncupandi sint», et ostendit eos eloquentes fuisse et ornatu verborum per colores rhetoricos usos esse; unde concludit: «Quapropter et eloquentes quidem non solum sapientes canonicos nostros auctores fateamur, talique eloquentia usos qualis personis eiusmodi congruebat».

Item, in eodem libro: «Oportet eloquentem ecclesiasticum quando suadet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat et delectare ut teneat, sed etiam

[530] S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* IV c.5 n.8: ML 34,92.
[531] C.6 n.9: ML 34,92.
[532] C.7 n.21: ML 34,98.
[533] C.13 n.29: ML 34,102.

*manera que no sólo enseñe para instruir y deleite para atraer, sino también que doblegue para vencer.* Después sirviéndose de expresiones elegantísimas de los santos padres, muestra cómo ha de ser hecho efectivo cada uno de estos tres puntos. De todo ello se deduce que quienes, predicando o impartiendo lecciones, enseñan la Sagrada Escritura, deben servirse de la elocuencia y de la sabiduría secular.

Esto mismo se puede ver en Gregorio y Ambrosio y en otros que escribieron elegantísimamente. Agustín, y Dionisio y Basilio insertaron en sus libros muchas cosas tomadas de la sabiduría secular: como puede comprobar quien lea y entienda sus escritos. También Pablo, el Apóstol, en su predicación se sirvió de sentencias de los paganos, como se ve por Hech 17,28 y Tit 1,12.

A propósito del pasaje: *hizo la Osa, el Orión y las Pléyades* (Job 9,9), dice Gregorio[534]: *Los nombres de estos astros fueron dados por quienes cultivan la sabiduría de este mundo. Por consiguiente, en el lenguaje sagrado los sabios de Dios organizan su discurso sirviéndose de los sabios de este mundo. Más aún, el creador mismo de todas las cosas, Dios, se sirvió, para bien nuestro, de palabras propias de pasión humana.* Por lo cual, una vez más, se hace evidente que quienes enseñan la Sagrada Escritura deben servirse de la elocuencia y de la sabiduría secular.

**3.** [Respuesta a los argumentos de la impugnación] 1-2. El uso de la sabiduría y de la elocuencia secular para exposición de la sagrada doctrina puede ser recomendado y puede ser reprendido. Merece reprensión cuando alguien se sirve de ellas por motivo de jactancia y cuando se aplica a ellas de manera principal. En esos casos se hace inevitable guardar en silencio o negar aquello que no es aprobado por la sabiduría secular, como, por ejemplo, los artículos de la fe, los cuales pertenecen a un nivel superior al de la razón humana. De manera semejante, quien se aplica principalmente a la elocuencia, no se propone orientar a los hombres

flectere ut vincat»; et haec tria quomodo a sacris doctoribus fieri debeant per ornatissimas locutiones sanctorum patrum ostendit. Ex quibus omnibus patet eos qui praedicando vel legendo sacram Scripturam docent eloquentia uti debere et etiam sapientia saeculari.

Hoc etiam patet per Gregorium et Ambrosium et alios qui ornatissime sunt locuti; et Augustinus et Dionysius et Basilius multa in suis libris de sapientia saeculi interseruerunt, sicut patet legentibus et intelligentibus eorum scripta. Apostolus etiam Paulus auctoritatibus ethnicorum in sua praedicatione est usus, ut patet Act. XVII et Tit. I.

Item, Gregorius in IX libro Moralium exponens illud Iob IX: «Qui facit Arcturum et Orionas etc.», sic dicit: «Haec quippe astrorum nomina a cultoribus sapientiae carnalis inventa sunt; sic ergo in sacro eloquio sapientes Dei sermonem trahunt a sapientibus saeculi, sicut in eo pro utilitate hominis vocem in se humanae passionis ipse conditor omnium sumit Deus». Ex quo iterum patet quod doctoribus sacrae Scripturae convenit eloquente et sapientia saeculari uti.

**3.** 1-2. Sciendum igitur est quod uti sapientia et eloquentia saeculari in sacra doctrina quodammodo commendatur et quodammodo reprehenditur. Reprehenditur quidem quando aliquis ad iactantiam eis utitur et quando eloquentiae et sapientiae saeculari principaliter studet: tunc enim oportet quod illa vel taceat vel neget quae saecularis scientia non approbat, sicut articulos fidei qui sunt supra rationem humanam. Et similiter qui eloquentiae principaliter studet, homines non intendit ducere in admi-

[534] S. Gregorio Magno, *Moral.* IX c.11 n.12: ML 75,865C-D.

hacia la admiración de las cosas que dice, sino a la de quien las dice. Así usaban la sabiduría y la elocuencia secular los falsos apóstoles, contra quienes habla el Apóstol Pablo en carta a los Corintios. Sobre el pasaje: *no con palabras de sabiduría humana* (1 Cor 1,17), dice la Glosa[535]: *Los falsos apóstoles, para no dar a los prudentes de este mundo la impresión de ser ignorantes, predicaban a Cristo con sabiduría humana bajo doble forma, o sea, poniendo en primer plano la elocuencia y evitando exponer las cosas que el mundo juzga necias.* En cambio, el uso de la sabiduría y de la elocuencia secular es recomendable cuando se ordena no a la propia ostentación sino al bien de los oyentes, los cuales de este modo son instruidos más fácil y eficazmente, o son convencidos, si se trata de adversarios. El uso de esas 'riquezas' es también recomendable cuando no se pone en ellas la intención principal, sino que ésta se dirige a la 'sacra doctrina', a la cual está de tal modo adherida que lo demás lo emplea en servicio suyo, de acuerdo con las palabras *sometiendo a cautividad todo pensamiento por obediencia a Cristo* (2 Cor 10,5). Es así como los apóstoles se servían de la elocuencia. Por lo cual Agustín dice[536] que en las palabras del Apóstol la sabiduría marcaba la dirección, mientras que la elocuencia la seguía como acompañante, y la sabiduría, yendo delante, no rechazaba a la elocuencia que iba en su seguimiento. Los doctores que vinieron detrás se sirvieron de la sabiduría y de la elocuencia secular en mayor medida por la misma razón por la cual al comienzo, en la predicación, no habían sido preferidos los filósofos y los oradores, sino los que, siendo plebeyos y pescadores, convirtieron a los filósofos y oradores. El tema de fondo, siempre el mismo: que nuestra fe no se fundamente en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios, *a fin de que ante él nadie pueda jactarse* (1 Cor 1,29). Es también lo que se encuentra en la Glosa[537] acerca de las palabras *fijaos, hermanos, en vuestra vocación* (1 Cor 1,26). Y así se responde a las dos primeras objeciones.

rationem eorum quae dicit sed dicentis; et hoc modo mundana sapientia et eloquentia pseudoapostoli utebantur contra quos Apostolus loquitur in epistola ad Corinthios. Unde I Cor. I super illud «non in humanae sapientiae verbis», dicit Glosa: «Pseudoapostoli ne stulti viderentur prudentibus mundi in sapientia humana Christum praedicabant dupliciter, scilicet eloquentiae studentes et quae mundus stulta iudicat evitantes». Commendatur autem quando non ad se ostentandum sed ad utilitatem audientium, qui sic quandoque facilius et efficacius instruuntur vel convincuntur adversarii, utitur aliquis sapientia et eloquentia saeculari; et iterum quando aliquis non principaliter eis intendit sed eis utitur in obsequium sacrae doctrinae cui principaliter inhaeret, ut sic omnia alia in obsequium eius assumat, secundum illud quod habetur II Cor. X: «In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi»: et ita etiam apostoli eloquentia utebantur. Unde Augustinus in IV De doctrina christiana dicit quod in verbis Apostoli erat dux sapientia et sequens comes eloquentia, et sapientia praecedens eloquentiam sequentem non respuebat. Sed tamen posteriores doctores adhuc magis usi sunt sapientia et eloquentia saeculari propter eamdem rationem qua non prius philosophi et rhetores sunt electi ad praedicandum, sed plebei et piscatores qui postmodum philosophos et oratores converterunt: ut scilicet fides nostra non consistat in sapientia hominum sed in virtute Dei «et non glorietur omnis caro coram illo», ut habetur I Cor. I in textu et Glosa super illud «videte vocationem vestram, fratres etc.». Et per hoc patet responsio ad prima duo quae in contrarium obiciebantur.

[535] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1542A.
[536] S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* IV c.7 n.12: ML 34,94.
[537] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1545D.

3. Según Agustín[538], cuando el Apóstol se dice *tosco en palabras pero no en conocimiento* (2 Cor 11,6), *habla como haciendo una concesión a sus detractores, no como quien reconoce el hecho y lo confiesa.* Con lo cual se muestra que al doctor le presta mejor servicio la sabiduría que la elocuencia. Por este motivo, Agustín añade allí mismo: *El Apóstol no vaciló un momento en proclamar su ciencia, sin la cual no podría ser doctor de los gentiles.* Si esto es tomado como un aserto, no se ha de presuponer que el Apóstol no empleaba la elocuencia. Se quiere decir que su principal empeño no recaía sobre la elegancia del lenguaje, como es el caso de los oradores, o que, en sentido literal, se le trababa la lengua. Es así como la Glosa lo entiende[539]: *Esto obedece a que no adorno las palabras o a que mi lengua se traba.* Los falsos apóstoles ponían su principal empeño en el ornato verbal, o, como allí se dice, 'atildaban' sus palabras y, por este motivo, los Corintios los anteponían al Apóstol.

4. Cuando una cosa pasa totalmente a ser otra, no se dice que haya mezcla; la mezcla tiene lugar cuando cada uno de los elementos que intervienen pasan a ser un tercero, como enseña el Filósofo[540]. Cuando se añade a la Sagrada Escritura algo que, perteneciendo a la sabiduría secular, está al servicio de la verdad de la fe, el vino de la Sagrada Escritura no se mezcla, sino que mantiene su pureza. Sufre mezcla, cuando se añade algo que deforma la verdad de la Escritura. Por lo cual la Glosa dice[541]: *Quien, ante los preceptos de la Sagrada Escritura con los que debe corregir a los oyentes, opta por acomodarlos a la voluntad de estos oyentes, corrompe el vino, por haber mezclado su propia posición.*

5 y 6. La Glosa aquella habla de la sabiduría secular que es contraria a Dios, lo cual ocurre cuando a la sabiduría le es dado el primer

3. Ad tertium dicendum quod, secundum Augustinum in IV De doctrina christiana, «videtur Apostolus, ubi ait: Etsi imperitus sermone sed non scientia, quasi concedendo obtrectatoribus sic locutus, non tamquam id agnosceret confitendo», in quo ostendit quod doctori plus prodest sapientia quam eloquentia; unde Augustinus subiungit: «Scientiam plane non cunctatus est profiteri sine qua esse doctor gentium non valeret». Si autem hoc assertive intelligatur, non est intelligendum quin Apostolus eloquentia uteretur, sed quia non principale studium apponebat ad ornatum verborum ut rhetores faciunt, vel quia ad litteram impeditae linguae erat; unde Glosa ibi dicit: «Nam etsi sum imperitus sermone, glosa: quia non orno verba vel quia impeditae linguae sum». Sed pseudoapostoli principale studium apponebant ad ornandum verba, unde ibidem subditur quod verba componebant et quod Corinthii causa accurati sermonis eos Apostolo praeferebant.

4. Ad quartum dicendum quod quando aliquid totaliter transit in alterum non dicitur esse mixtio, ut dicitur in I De generatione, sed quando est mixtio utrumque miscibilium convertitur in unum tertium. Et ideo quando aliquid adiungit sacrae Scripturae de sapientia saeculari quod cedit in fidei veritatem, vinum sacrae Scripturae non est mixtum sed purum remanet; tunc autem mixtum fit quando aliquid adiungitur quod corrumpit Scripturae veritatem: unde Glosa ibidem dicit: «Qui praecepta sacrae Scripturae quibus debet auditores corrigere ad illorurn voluntatem emollit, sensu suo admixto vinum corrumpit».

5 et 6. Ad quintum dicendum quod glosa illa loquitur de sapientia saeculari quae adversaria est Deo, quod contingit quando sapientia saecularis ponitur principalis: tunc

[538] S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* IV c.7 n.15: ML 34,96.
[539] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,72C.
[540] ARISTÓTELES, *De generatione* I c.10 (Bk 327b21).
[541] *Glossa marginalis* a Is 1,22.

puesto. De aquí se sigue que alguien quiera regular la fe de acuerdo con los razonamientos de una sabiduría secular. Esto origina herejías contrarias a Cristo. En igual sentido habla la Glosa posterior en relación con Prov. Y así, queda respondida la sexta dificultad.

7. A los buenos no se les ha de impedir lo que hacen bien porque, en comparación con ellos, algunos merezcan reproche. Lo que se ha de prohibir es que éstos sigan en el nivel que los hace despreciables. Por lo cual, así como a los religiosos no se les han de prohibir las obras de perfección por el hecho de que algunos prelados, en comparación con ellos, viviendo en la comodidad, se vuelven merecedores de reproche, tampoco la bien cuidada predicación de los religiosos ha de ser impedida, aunque la desgarbada predicación de algunos prelados quede en mal lugar.

## Capítulo 13

### Acerca de que los religiosos hacen recomendación de sí mismos o de su religión

1. Ahora hay que ver cómo deforman el juicio sobre las cosas, mediante censuras de lo que puede estar bien o mal[542]. Cabe señalar los puntos siguientes:

— Primero, que se recomiendan a sí mismos, o su religión, o se buscan cartas de recomendación dadas por otros;

enim sequitur quod aliquis velit regulare fidem secundum documenta sapientiae saecularis, et exinde sequuntur haereses contraria Christo. Et hoc modo etiam loquitur glosa sequens inducta de Prov., unde patet responsio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum quod non sunt prohibendi boni ab his quae bene faciunt propter hoc quod ex comparatione eorum aliqui contemnuntur, sed magis illi qui se contemptibiles reddunt. Unde sicut et religiosi non sunt prohibendi ab operibus perfectionis propter hoc quod aliqui praelati ex eorum comparatione carnaliter viventes contemptibiles redduntur, ita nec religiosorum diserta praedicatio reprehendenda est quamvis aliquorum praelatorum minus diserta praedicatio contemnatur.

## Capitulum decimumtertium

### De hoc quod religiosi se vel suam religionem commendant

1. Nunc restat videre quomodo iudicium de rebus pervertunt ea quae bene et male fieri possunt praecise reprehendendo. Reprehendunt enim religiosos:

Primo de hoc quod se vel suam religionem commendant, vel commendari per epistolas aliorum procurant;

---

[542] Al comienzo del capítulo octavo, Santo Tomás diseña una especie de temario, que irá desarrollando a través del libro. El primer grupo de capítulos es el dedicado a las cosas que los impugnadores censuran especialmente en el ministerio realizado por los religiosos, por unos religiosos que son los dominicos, porque, como cualquiera puede apreciar, las censuras se fundan en el ministerio de una predicación alimentada por el estudio permanente sobre todo de la Sagrada Escritura, pero que pone también al servicio de la Sagrada Escritura las riquezas de la cultura humana. De esta manera es más fácil comprender el sentido exacto de la Sagrada Escritura y proponer las enseñanzas bíblicas de manera más atrayente. Ese primer grupo de puntos polémicos es tratado en los capítulos 8-12. Ahora va a comenzar un segundo grupo. Abarca aspectos directamente personales de la predicación y que, por emplear un concepto aglutinante, podría decirse que son los que afectan al *modo de predicar*. Este grupo comprende los capítulos 13-19.

— Segundo, que no soportan las palabras de sus detractores y les resisten;
— Tercero, que litigan judicialmente;
— Cuarto, que buscan el castigo de sus perseguidores;
— Quinto, que les gusta complacer a los hombres;
— Sexto, que se alegran de las cosas grandes que Dios hace por su ministerio;
— Séptimo, que acuden con frecuencia a la corte de los reyes y de los poderosos.

**2.** [Argumentos de quienes censuran] 1. Quieren demostrar que no deben recomendarse a sí mismos. El Apóstol pone en guardia frente a quienes *con palabras blandas y con lisonjas seducen los corazones de los ingenuos* (Rom 16,18). En relación con esto dice la Glosa[543]: *Los falsos apóstoles recomendaban su enseñanza con palabras bien compuestas, con las cuales seducían el corazón de los sencillos.* Los religiosos, por el hecho de recomendar su orden y de atraer algunos a ella muestran ser falsos apóstoles, semejantes a los fariseos, sobre los cuales está dicho: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! Dais vueltas por mar y tierra para hacer un prosélito* (Mt 23,19).

2. En otro pasaje se lee: *¿Empezamos, acaso, a recomendarnos de nuevo?* (2 Cor 3,1). Acerca de esto, dice la Glosa[544]: *¿Hay alguien que nos haga esta imposición? Dios nos libre de semejante cosa.* Y sacan la misma conclusión de antes.

3. De nuevo allí se añade: *¿Acaso necesitamos, como algunos, cartas de recomendación ante vosotros o dadas por vosotros?* (2 Cor 3,1). Sobre este pasaje, la Glosa hace la siguiente reflexión[545]: *Esos 'algunos' son los falsos apóstoles a quienes ninguna virtud hace recomendables; ciertamente, al modo de ellos, no necesitamos.* De lo cual se deduce que quienes buscan cartas de recomendación son falsos apóstoles.

Secundo quod detractorum suorum verba non sustinent sed eis resistunt;
Tertio de hoc quod iudicio contendunt;
Quarto de hoc quod persecutores suos puniri procurant;
Quinto de hoc quod hominibus placere volunt;
Sexto de hoc quod gaudent in his quae Deus magnifice per eos facit;
Septimo de hoc quod curias regum et potentum frequentant.

**2.** 1. Quod autem se ipsos commendare non debeant probare nituntur primo per hoc quod habetur Rom. ult. super illud «per dulces sermones et benedictiones etc.», Glosa: «Compositis verbis suam traditionem commendabant pseudoapostoli quibus simplicium corda decipiebant»; unde cum religiosi suum ordinem commendent et per hoc aliquos ad suum ordinem attrahant, se pseudoapostolos ostendunt et similes pharisaeis de quibus dicitur Matth. XXIII: «Vae vobis, scribae et pharisaei hypocritae qui circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum».

2. Item, II Cor. III: «Incipimus iterum nosmetipsos commendare», Glosa: «Quasi: est aliquis qui hoc imponat nobis; absit ut hoc faciamus»; et sic idem quod prius.

3. Item, ibidem subditur: «Aut numquid egemus commendatitiis epistolis ad vos aut ex vobis sicut quidam», Glosa: «Id est pseudoapostoli quos nulla virtus utique commendat, utique non egemus»; in quo videtur quod illi qui commendatitias litteras procurant sint pseudoapostoli.

[543] *Glossa Petri Lombardi* a Rom 16,18: ML 191,1529D.
[544] *Glossa Petri Lombardi* a 2 Cor 3,1: ML 192,22A.
[545] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,22B.

4. De nuevo: *Nos recomendamos con manifestar la verdad* (2 Cor 4,2). La Glosa anota[546]: *Sin compararnos con adversarios.* Por consiguiente, los religiosos que, al recomendarse, anteponen su propia religión a otras religiones, no son apóstoles verdaderos.

5. De nuevo: *No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo* (2 Cor 4,5). Ahora bien, quienes se recomiendan, se predican a sí mismos. Luego no son imitadores de los apóstoles verdaderos.

6. De nuevo: *No nos atrevemos a contarnos o a compararnos con algunos que se alaban a sí mismos* (2 Cor 10,12). La Glosa[547] entiende esto *referido a los falsos apóstoles.* Luego quienes se recomiendan a sí mismos son falsos apóstoles.

7. De nuevo: *No es aprobado el que se recomienda a sí mismo, sino el que es recomendado por Dios* (2 Cor 10,19). Por consiguiente, quienes se recomiendan a sí mismos no tienen la aprobación de Dios.

8. Está escrito: *Alábete el extraño y no tu propia boca; el ajeno y no los labios tuyos* (Prov 27,2).

9. *El que se jacta y se hace altivo, suscita contiendas* (Prov 28,25). Por donde se ve hasta qué punto es reprobable que alguien se recomiende a sí mismo.

10. *Si yo me glorifico a mí mismo, mi gloria nada es* (Jn 8,54). Con mucha más razón, quienes se glorifican a sí mismos, muestran que su gloria no tiene valor alguno.

De todo esto quieren deducir que a nadie se le permite recomendar su estado.

3. [Exposición de la doctrina] Es un hecho manifiesto que los santos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, hacen recomendación de sí mismos. En encomio de Nehemías se dice: *Nunca reclamé para*

4. Item, II Cor. IV: «In manifestatione veritatis commendantes nosmetipsos», Glosa: «Sine comparatione adversariorum»; ergo religiosi qui se commendantes religionem suam aliis religionibus praeferunt non sunt veri apostoli.

5. Item, II Cor. IV: «Non enim nosmetipsos praedicamus sed Iesum Christum»; sed illi qui se ipsos commendant se ipsos praedicant: ergo tales non sunt verorum apostolorum imitatores.

6. Item, II Cor. X: «Non enim audemus nos inserere aut comparare nos quibusdam qui se ipsos commendant», Glosa: «id est pseudo»; ergo illi qui se ipsos commendant videntur esse pseudoapostoli.

7. Item, Il Cor. X: «Non enim qui se ipsum commendat ille probatus est sed quem Deus commendat»; ergo illi qui se ipsos commendant non sunt a Deo approbati.

8. Item, Prov. XXVII: «Laudet te alienus et non os tuum, extraneus et non labia tua».

9. Item, Prov. XXVIII: «Qui se iactat et dilatat iurgia concitat»: ex quibus patet quam reprobabile sit quod aliquis se ipsum commendet.

10. Item, Ioh. VIII: «Si ego glorifico me ipsum, gloria mea nihil est»; ergo multo fortius qui se ipsos commendant ostendunt gloriam suam nihil esse.

Et sic ex omnibus praedictis ostendere nituntur quod non liceat alicui se ipsum aut suum statum commendare.

3. Sed quod aliquando sancti se ipsos commendent, hoc manifeste probatur tam ex veteri quam ex novo Testamento. Dicitur enim Neh. V quod ipse in sui ipsius

[546] Ibíd.: ML 192,30A.
[547] Ibíd.: ML 192,68A.

*mí el pan de gobernador, porque el pueblo sufría dura servidumbre. Acuérdate de mí para bien, Dios mío, y de todo lo que hice por este pueblo* (Neh 5,18-19).

*Con mis ojos hice pacto de ni siquiera mirar a una doncella* (Job 31,1). *Me vestía de justicia y ella me cubría como manto* (29,14). Y en ambos capítulos dice otras muchas cosas en encomio de sí mismo.

El Apóstol dice: *No osaría hablar sino de lo que Cristo ha hecho por medio de mí* (Rom 15,18). Y añade: *Desde Jerusalén, y por los alrededores hasta el mar de Iliria, lo he llenado todo del evangelio de Cristo* (15,19). *He trabajado más que todos ellos* (1 Cor 15,10). *En lo que cualquiera se atreva, yo también* (2 Cor 11,21). Y allí dice de sí mismo otras muchas cosas de encomio. En otro lugar: *No hice caso alguno de la carne ni de la sangre* (Gál 1,16), junto con otras muchas cosas en el mismo sentido, que se encuentran en este capítulo y en el siguiente.

El Apóstol hace también recomendación de su estado. *Nos ha hecho idóneos ministros del Nuevo Testamento, no por la letra, sino por el espíritu* (2 Cor 3,6). Y allí añade muchas cosas en recomendación de la dignidad apostólica. Por lo cual es evidente que al religioso le está permitido recomendar su religión y de este modo atraer a otros para que entren.

También el Apóstol, recomendando la perfección de la virginidad, exhorta a otros a abrazar el estado de virginidad en el cual él se encontraba. *Quiero que todos sean como yo* (1 Cor 7,7). Por consiguiente, también los religiosos, por encontrarse en estado de perfección, pueden recomendar su propia religión.

4. Sin embargo, hay que contar con un hecho. El recomendarse a sí mismo, a veces es laudable; otras, en cambio, merece reprensión. Cómo los buenos puedan recomendarse a sí mismos, lo expone Gregorio,

commendationem dixit: «Insuper annonas ducatus mei non quaesivi, valde enim erat attenuatus populus; memento mei Deus in bonum secundum omnia quae feci populo huic».

Item, Iob XXXI: «Pepigi foedus cum oculis meis ut ne cogitarem quidem de virgine», et XXIX: «Iustitia indutus sum et vestivi me sicut vestimentum»; et multa alia in utroque capitulo dicit manifeste ad sui commendationem.

Item, Apostolus Rom. XV: «Non enim audeo aliquid loqui eorum quae per me non efficit Christus»; et infra: «Ab Ierusalem per circuitum usque ad Illyricum mare replevi evangelium Christi». Item, I Cor. XV: «Abundantius illis omnibus laboravi»; et II Cor. XI: «In quo quis audet, audeo et ego», et multa alia quae ibi in sui commendationem dicit. Item, Gal. I: «Non acquievi carni et sanguini», et multa alia in eodem et sequenti capitulo dicit quae ad suam commendationem pertinet.

Quod etiam statum suum commendaverit expresse patet II Cor. III: «Qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti, non littera sed spiritu»; et ibi multa subiungit ad commendationem apostolicae dignitatis. Et ita patet quod religioso licet suam religionem commendare et per hoc alios ad suam religionem adducere.

Item, Apostolus I Cor. VII virginitatis perfectionem commendans, alios ad virginitatis statum in quo ipse erat hortabatur dicens: «Volo omnes homines esse sicut me ipsum»; ergo et religiosi qui sunt in statu perfectionis possunt suam religionem commendare.

4. Quia ergo commendare se ipsum aliquando quidem est laudabile, aliquando vero reprehenditur, qualiter boni se ipsos commendare possint Gregorius ostendit in IX homelia primae partis super Ezechielem sic dicens: «Iusti atque perfecti aliquando

diciendo[548]: *A veces los justos y los perfectos hablan de sus virtudes, dan cuenta de los dones recibidos de Dios por gracia, no con el fin de que, manifestándolos, ganen prestigio ante los hombres, sino para impulsar a la virtud, con el propio ejemplo, a aquellos a quienes predican. Pablo refiere a los Corintios que fue arrebatado al paraíso, para apartarlos de pensar en los falsos apóstoles.* Y añade: *Cuando los perfectos hacen esto, o sea, cuando hablan de las propias virtudes, también en eso son imitadores de Dios omnipotente, el cual canta sus alabanzas ante los hombres, para que los hombres lo conozcan.* Con el fin de que nadie caiga en la presunción de estar alabándose a cada paso, algo más adelante señala los principales casos en que es posible recomendarse. Dice, pues[549]: *Acerca de ellos* —o sea, de los justos— *se ha de saber que no descubren sus dones, a no ser que, como dije, los fuerce o el provecho de los prójimos o alguna gran necesidad. Por lo cual, Pablo apóstol, después de haber hecho enumeración de sus virtudes a los Corintios, añade: me hice el loco; vosotros me forzasteis. Alguna vez, sin embargo, ocurre que, forzados por la necesidad, mediante la manifestación de sus dones buscan no el provecho de otros, sino el suyo propio. Esto se puede advertir en el santo Job, el cual da cuenta de sus hechos diciendo: Fui ojo para el ciego etc. Pero, como encontrándose sumido en hiriente dolor, sus amigos lo reprendían de haberse comportado impíamente, de haber sido violento con el prójimo, de haber oprimido al pobre, el santo varón, apresado entre los golpes que le venían de Dios y las palabras de reprensión humana, vio que su espíritu era fuertemente golpeado y que era empujado hacia la fosa de la desesperación, en la cual estaba a punto de caer, a no ser que hiciese volver a la memoria sus buenas obras pasadas. Si refiere sus cosas buenas, no lo hace por deseo de alabanza, sino que, con la esperanza, renueva su espíritu.*

Queda, pues, claro que son muchas las causas por las que el justo puede encomiarse a sí mismo, no como quien busca gloria humana, sino

suas virtutes praedicant, bona quae divinitus acceperunt narrant, non ut ipsi apud homines sua ostensione proficiant sed ut eos quibus praedicant exemplo suo ad vitam trahant. Quod in paradisum ductus sit Paulus Corinthiis narrat ut eorum sensum a falsis praedicatoribus avertat»; et infra: «Quod perfecti cum faciunt, id est cum virtutes proprias loquuntur, in hoc quoque imitatores omnipotentis Dei sunt qui laudes suas hominibus loquitur ut ab hominibus cognoscatur». Sed ne passim quisque se laudare praesumat, post pauca subiungit in quibus casibus praecipue se commendare debent, unde dicit: «De quibus —scilicet iustis— sciendum est quia numquam bona sua detegunt nisi eos, ut dixi, aut proximorum utilitas aut certe nimia necessitas cogat; unde Paulus apostolus cum virtutes suas Corinthiis enumerasset adiungit: Factus sum insipiens, vos me coegistis. Fit vero aliquando ut necessitate compulsi in bonis quae de se referunt non aliorum utilitatem sed suam requirant, sicut beatus Iob enumerat facta sua dicens: Oculus fui caeco etc.; sed quia in vulnere doloris positus ab amicis increpantibus impie egisse et violentus proximis atque oppressor pauperum fuisse dicebatur, vir sanctus inter flagella Dei et humanae increpationis verba deprehensus, mentem suam graviter concuti atque ad desperationis foveam conspexit impelli, qui iamiamque cadere poterat nisi ad memoriam bene acta sua revocasset. Quod ergo bona sua enumerata, non innotescere aliis quasi ex laude desiderat sed ad spem animum reformat».

Patet igitur ex praedictis quod multis ex causis possunt iusti commendare se ipsos, non quasi gloriam ab hominibus quaerentes sed propter animae utilitatem suam vel

[548] S. Gregorio Magno, *Super Ezechielem* I hom.9 n.19: ML 76,878A-B.
[549] Ibíd., n.20: ML 76,878D-879A.

por el provecho espiritual, suyo y de los demás. Principalmente al varón perfecto le está permitido recomendar el estado de perfección, para que otros se sientan animados a seguir la perfección: como al cristiano le está permitido recomendar la religión cristiana entre infieles para que se conviertan a la fe. Cuanto la persona es más santa, tanto mayor es su celo por atraer a otros al estado de perfección. Por lo cual Pablo decía: *Deseo ante Dios que, por poco o por mucho, no solamente tú, sino también todos los que hoy me oyen, fuesen hechos tales cual yo soy* (Hch 26,29).

**5.** [Respuesta a los argumentos de los censores] 1. Como consta por la Glosa sobre ese mismo lugar[550], las tradiciones que recomendaban los falsos apóstoles consistían en forzar a los gentiles a judaizar. Y esto lo recomendaban en elegante lenguaje para pervertir a los simples. No llama tradición a estado alguno de perfección; tradición se identifica con doctrina falsa y herética. De manera semejante, en Mt 23,18 los fariseos no son reprendidos por la solicitud en hacer prosélitos, sino porque, después de haberlos convertido, les suministraban falsas doctrinas; quizá también porque los prosélitos, viendo la vida de ellos, retornaban a la gentilidad: por lo cual se hacían merecedores de pena más grave, como allí mismo explica la Glosa.

2. Acerca de lo dicho en relación a 2 Cor 3,1, se responde que los apóstoles se recomendaban a sí mismos, no buscando gloria humana, sino por las razones señaladas en el pasaje citado de Gregorio.

3. El Apóstol no niega que se haga uso de cartas de recomendación. Pero muestra que él no las necesita; las necesitaban, en cambio, *los falsos apóstoles, los cuales carecían de virtud que los recomendase:* como lo dice la Glosa de Pedro Lombardo allí citada. A veces los santos necesitan cartas de recomendación, no por ellos mismos, sino con vistas a otros que desconocen su virtud o su autoridad. De este modo Pablo hace la reco-

aliorum. Praecipue autem licet perfecto viro statum perfectionis commendare ut alii ad perfectionem sequendam inflammentur, sicut et christiano licet christianam religionem commendare apud infideles ut ad fidem convertantur; et quanto sunt magis sancti tanto hunc zelum convertendi alios ad perfectionis statum magis habent: unde Paulus dicebat Act. XXVI: «Opto apud Deum et in modico et in magno non tantum te sed et omnes qui audiunt hodie fieri tales qualis ego sum».

**5.** 1. Quod ergo dicitur Rom. ult. quod pseudo traditiones suas commendabant, patet per Glosam ibidem quod traditio eorum erat quod cogebant gentes iudaizare, et hanc traditionem compositis verbis commendabant ad simplices pervertendos; non ergo traditionem nominat aliquem religionis statum, sed falsam doctrinam et haereticam. Similiter Matth. XXIII non reprehenduntur pharisaei de hoc quod solliciti erant ad faciendum proselytos, sed de hoc quod postquam eos converterant falsis doctrinis eos imbuebant; vel quia proselyti videntes eorum vitia rursum ad gentilitatem revertebantur, et sic maiori poena erant digni, ut patet per Glosam ibidem.

2. Ad illud vero quod dicitur II Cor. III dicendum quod apostoli non commendabant se ipsos quasi gloriam suam quaerentes, sed ex causis quas Gregorius dicit.

3. Ad tertium dicendum quod Apostolus non negat quin sit commendatitiis litteris utendum, sed ostendit se eis non indigere quantum ad se sicut indigebant «pseudo-apostoli quos nulla virtus commendabat», ut Glosa dicit. Indigent autem quandoque sanati commendatitiis litteris non propter se sed propter alios qui eorum vel virtutem

[550] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1529D.

mendación de Timoteo, diciendo: *Si llega Timoteo, mirad que esté entre vosotros con tranquilidad; él realiza la obra del Señor como yo* (1 Cor 16,10). Dice también: *Espero en el Señor Jesús enviaros pronto a Timoteo* (Flp 2,19). Y seguidamente da la razón, diciendo: *No tengo a nadie que esté tan de acuerdo conmigo y que tan sinceramente se interese por vosotros* (v.20). El Apóstol hace también la recomendación de *Marcos, sobrino de Bernabé, acerca del cual recibisteis órdenes mías. Si va a vosotros, recibidlo* (Col 4,10). Hace igualmente la recomendación de la diaconisa Febe, para quien pide toda la asistencia que ella pueda necesitar (Rom 16,1-2). De aquí nació la costumbre de que quienes son enviados reciban de los mitentes cartas testimoniales y comendaticias.

4. Los santos no se recomiendan a sí mismos para gloria suya personal, sino mirando al provecho del prójimo. De manera semejante puede ocurrir que se antepongan a otros; no lo hacen por altanería, sino por el bien de los demás. Así, en ocasiones, los santos se anteponen a los malos, para que el pueblo se aparte de los malos e imite a los buenos. El Apóstol encarna un caso concreto, diciendo: *Son ministros de Cristo, también yo; y, hablando a lo loco, yo más* (2 Cor 11,23). A veces se anteponen también a los buenos para que su autoridad sea reconocida por los hombres entre quienes no podrían prestar servicio fructífero si no gozasen de prestigio. De este modo, Pablo, el Apóstol, se antepuso en algo a los apóstoles verdaderos, diciendo: *Su gracia no permaneció ociosa en mí, sino que trabajé más que todos ellos* (1 Cor 15,10). Menos se puede pensar en reprenderlos cuando anteponen su estado al estado menos perfecto de otros, porque esta comparación no ofrece riesgo de pensar en gloria propia. De este modo el Apóstol dio preferencia a los ministros del Nuevo Testamento sobre los ministros del Antiguo (2 Cor 3). De este modo también antepuso el estado de doctores, en que él se encontraba, a los otros estados de la Iglesia, como cuando dijo: *Los presbíteros que cumplen bien su función presidencial, reciban doble estipendio, sobre todo los que trabajan en la predicación y en la enseñanza* (1 Tim 5,17). Tal vez pueda decirse que la Glosa aquella es alegada en un sentido falso. Allí el Apóstol habla de una

vel auctoritatem ignorant: et hoc modo Paulus Timotheum in sua epistola commendavit I Cor. ult.: «Si venerit Timotheus, videte ut sine timore sit apud vos, opus enim Domini operatur etc.»; et Phil. II: «Spero autem in Domino Iesu Timotheum», et post: «Neminem enim habeo tam unanimem etc.»; et Col. ult.: «Marcus consobrinus Barnabae de quo accepistis mandata etc.», et Rom. ult.: «Commendo vobis Phoebem sororem nostram, etc.». Et exinde inolevit consuetudo ut illi qui mittuntur a mittentibus litteras testimoniales et commendatitias accipiant.

4. Ad quartum dicendum quod sicut sancti non commendant se ipsos ut gloriam propriam habeant sed propter utilitatem aliorum, ita et quandoque se aliis praeferunt non propter elationem sed propter utilitatem aliorum. Sic enim quandoque sancti se praeferunt malis ut mali evitentur a populo, qui sanctos imitentur, sicut Apostolus II Cor. XI: «Ministri Christi sunt, et ego, ut minus sapiens dico plus ego». Quandoque etiam se bonis praeferunt ut in auctoritate apud homines habeantur, a quibus si contemnuntur proficere in eis non possunt: et sic Apostolus se ipsum praetulit etiam veris apostolis quantum ad aliquid I Cor. XV: «Gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi». Sed adhuc magis sine reprehensione praeferunt statum suum statui aliorum minus perfecto in quantum minus talis comparatio sapit privatam gloriam, et hoc modo Apostolus II Cor. III praetulit ministros novi Testamenti ministris veteris Testamenti; hoc etiam modo I Tim. V statum doctorum de quorum numero erat aliis statibus Ecclesiae praefert dicens: «Qui bene praesunt pres-

recomendación que no consiste en palabras, sino en hechos, mediante los cuales los hombres se hacen recomendables ante la conciencia de los demás. Ésta es la idea dada por el contexto y consta que se mostraban superiores a los falsos apóstoles, porque hacían obras mejores. Por consiguiente, cuando dice *sin hacer comparación con adversarios,* hay que fijarse en la intención: no se puede establecer comparación con los adversarios, porque los excede incomparablemente. Por lo cual, la Glosa se ordena a lo contrario de lo que se la hace decir.

5. El no predicarse a sí mismo significa que *no se busca la propia gloria ni ganancias personales, sino la gloria de Cristo,* como dice la Glosa allí citada de Pedro Lombardo. Así, pues, los santos, aunque alguna vez se recomienden, no por eso buscan su propia gloria, sino la gloria de Dios y el provecho de los demás.

6. La respuesta está clara en la misma Glosa, que añade en ese lugar: *Nos negamos a compararnos con algunos, como los pseudoapóstoles, que, no siendo enviados por Dios, se recomiendan ellos mismos en sus actos, pero no Dios a ellos.* De esto, por tanto, no puede concluirse que quienes son enviados por Dios a través de sus ministros no puedan recomendarse a sí mismos, ya que es el mismo Dios quien los recomienda impartiéndoles los dones de las gracias, con tal que sea por las causas indicadas antes.

7. Con esto queda clara la respuesta a la séptima dificultad.

8 y 9. Los pasajes alegados hablan de la alabanza con que alguien se recomienda, buscando su propia gloria.

10. La respuesta se ve clara por la Glosa interlinear[551] que dice: *si me glorifico a mí mismo yo solo...* Por consiguiente la gloria de quienes a sí mismos se glorifican pero no son glorificados por Dios, no es nada. Es distinto el caso de aquellos a quienes Dios glorifica con los dones de gracia que les otorga.

biteri duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant verbo et doctrina». Vel potest dici quod glosa illa in falso sensu inducitur: Apostolus enim ibi loquitur de commendatione non per verba sed per facta quibus se commendabiles in conscientiis hominum reddebant, ut patet ex ipso textu, et constat quod ex operibus se meliores ostendebant quam pseudoapostoli facerent, cum meliora opera facerent; unde quod dicit «sine comparatione adversariorum» exponendum est: id est incomparabiliter plus quam adversarii. Unde glosa est contra id ad quod inducitur.

5. Ad quintum patet responsio per hoc quod Glosa ibidem dicit: «Non enim praedicamus nosmetipsos, id est praedicatio nostra non tendit ad gloriam nostram vel ad lucra nostra, sed ad gloriam Christi»; sancti enim etsi aliquando se commendent, non tamen ex hoc quaerunt gloriam suam sed Dei et profectum aliorum.

6. Ad sextum etiam patet responsio per Glosam quae ibi dicit: «Non inserimus nos quibusdam, id est pseudo qui non missi a Deo commendant se ipsos aliquibus actibus, non Deus eos»; unde ex hoc non potest concludi quin illi qui sunt a Deo per praelatos Ecclesiae missi possint commendare se ipsos, cum Deus illos commendet largiendo munera gratiarum, ex causis tamen supradictis.

7. Et sic etiam patet responsio ad septimum.

8 et 9. Ad octavum et nonum dicendum quod auctoritates illae loquuntur de laude qua aliquis se ipsum commendat, gloriam propriam quaerens.

10. Ad decimum etiam patet responsio per Interlinearem quae dicit: «Si ego tantum glorifico me ipsum»; unde et illorum qui a Deo non glorificantur, si se ipsos glorificant gloria nihil est: secus autem est de illis quos Deus glorificat per munera gratiarum quae eis largitur.

[551] Es la *Glossa interlinearis* sobre Jn 8,54.

## Capítulo 14

### Sobre la resistencia de los religiosos a quienes los denigran

1. Veamos ahora el segundo punto, o sea, de qué manera pretenden demostrar que los religiosos no deben resistir a sus detractores.

[Argumentos de las censuras] 1. Sobre el pasaje *nadie puede decir Jesús es Señor, sino por gracia del Espíritu Santo* (1 Cor 12,3), dice la Glosa[552]: *Los cristianos deben humillarse. Para soportar ser reprendidos no busquen la blandura de la adulación.* Por consiguiente, los religiosos que no soportan ser reprendidos muestran que no son verdaderos cristianos.

2. El Apóstol dice: *Las señales de mi apostolado* [o sea, de que soy apóstol] *se han hecho presentes entre vosotros, en toda paciencia* (2 Cor 12,12). Sobre estas palabras dice la Glosa[553]: *Hace mención de la paciencia que debe manifestarse en las costumbres.* Por lo tanto, aquellos que desempeñan el ministerio apostólico mediante la predicación deben, de manera principal, ser pacientes, de acuerdo con aquello *aceptarán de buen grado ser pacientes para anunciar* (Sal 91,15). Por consiguiente, deben soportar pacientemente a sus detractores y no hacerles resistencia.

3. El Apóstol dice: *Por haberos dicho la verdad, he venido a ser enemigo vuestro* (Gál 4,18). La Glosa lo entiende así[554]: *Nadie, entre quienes siguen el gusto de la naturaleza, quiere ser reprendido como extraviado.* Por consiguiente, quienes no aceptan ser reprendidos, muestran dejarse guiar por gustos de la naturaleza.

4. Acerca de las palabras *guardaos de los perros* (Flp 3,2), dice la Glosa[555]: *Daos cuenta de que son perros, que no por razón, sino por costumbre, ladran contra la verdad.* Y un poco después: *Así como los perros se guían por costumbre y no por razón, así también los falsos apóstoles, sin*

## Capitulum decimumquartum

### De hoc quod contradicentibus et detractoribus suis resistunt

1. Nunc secundo videamus quomodo secundo nituntur ostendere quod religiosi suis detractoribus resistere non debent.

1. I Cor. XII super illud «nemo potest dicere Dominus Iesus», dicit Glosa: «Humiliari debent christiani ut patiantur se argui, non quaerant adulationibus deliniri»; ergo religiosi qui non sustinent se argui ostendunt se non esse veros christianos.

2. Item, II Cor. ult.: «Signa apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia», Glosa: «patientiam primam memorat quae ad mores pertinet»; ergo illi qui apostolorum officium praedicando exercent praecipue debent esse patientes, secundum illud Psalmi: «Bene patientes erunt ut annuntient»: ergo debent sustinere in patientia suos detractores et non eis resistere.

3. Item, Gal. IV: «Ergo inimicus factus sum vobis verum vobis dicens», Glosa: «Nemo carnalis se vult argui errantem»; ergo illi qui se ipsos argui non patiuntur ostendunt se carnales esse.

4. Praeterea, Phil. III super illud «videte canes etc.», dicit Glosa: «Id est cognoscite illos esse canes non ratione sed consuetudine contra insolitam veritatem latrantes»; et infra: «Sicut canes magis consuetudinem sequuntur quam rationem, ita pseudoaposto-

---

[552] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1651B.
[553] Ibíd.: ML 192,86C.
[554] Ibíd.: ML 192,144D.
[555] Ibíd.: ML 192,242B.

*razón alguna, ladran contra la verdad y muerden.* Por lo tanto, los que ahora muerden a quienes reprenden sus vicios son falsos apóstoles.

5. Dice Gregorio[556]: *Quien pone empeño en hacer cosas malas y quiere que, ante ellas, los demás callen, él es, ante su conciencia, testigo de que el amor que se tiene a sí mismo va tanto más allá de la verdad cuanto no soporta que sea defendida una verdad que le es contraria.* Ahora bien, Dios es la verdad, como se dice en Jn 6. Por consiguiente, quienes no soportan ser reprendidos dan prueba de que se aman a sí mismos más que a Dios, y por ello se encuentran en estado de condenación.

6. La misma idea puede ser presentada mejor de este otro modo. Dice la Escritura: *No reprendas al arrogante, porque te aborrecerá; reprende al sabio, y te amará* (Prov 9,8). *El que odia la reprensión, sigue las huellas del pecador* (Eclo 21,6). *Bendecid a los que os persiguen. Bendecid y no maldigáis* (Rom 12,14). *Bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian* (Lc 6,28). *Nos insultan y bendecimos. Somos perseguidos y lo soportamos* (1 Cor 4,12). De todo ello se deduce que los varones perfectos y, sobre todo, quienes están consagrados al ministerio de la predicación, no deben resistir a quienes los maldicen.

2. [Exposición doctrinal] Está claro que quienes ejercen el ministerio apostólico pueden, en ocasiones, resistir a quienes los maldicen. Un caso es ofrecido por el Apóstol, cuando dice: *Es justa la condena de quienes 'blasfeman' contra nosotros, atribuyéndonos que afirmamos esto: hagamos el mal para que vengan bienes* (Rom 3,8). Acerca de este pasaje dice la Glosa[557]: *Hombres perversos que no entienden y que tienen gusto en censurarnos, nos tratan de este modo. Es justo reprobar ese comportamiento y, por consiguiente, no se les ha de creer.* Evidentemente, con este modo de hablar resiste a sus detractores.

Se lee también: *Si yo fuere, lo amonestaré* [a Diotrefes] *por las obras perversas que realiza, parloteando contra nosotros* (3 Jn v.10). Acerca de

li contra veritatem irrationabiliter latrant et mordent», et ita illi qui mordent de novo reprehendentes sua vitia sunt pseudoapostoli.

5. Item, Gregorius dicit in Pastorali: «Qui prava studet agere et tamen ad haec ceteros vult tacere, ipse sibimet testis est quia plus veritate se appetit diligi quam contra se non vult defendi»; veritas autem Deus est, ut dicitur Ioh. XIV; ergo illi qui non sustinent se argui ostendunt se plus quam Deum diligere et ita in statu damationis esse.

6. Item, adhuc potest melius obici pro parte ista: Prov. IX: «Noli arguere derisorem ne oderit te, argue sapientem et diliget te»; item, Eccli. XXI: «Qui odit correptionem vestigium est peccatoris»; item, Rom. XII: «Benedicite persequentibus vos, benedicite et nolite maledicere»; item, Luc. VI: «Benedicite maledicentibus vobis et orate pro calumniantibus vos»; item, I Cor. IV: «Maledicimur et benedicimus, blasphemamur et obsecramus». Ex quibus omnibus videtur quod perfecti viri et praecipue qui officio praedicationis vacant non debeant maledicentibus resistere.

2. Quod autem apostolici viri aliquando maledicentibus resistere possint, patet per id quod habetur Rom. III: «Non sicut blasphemamur et sicut aiunt quidam nos dicere: Faciamus mala ut veniant bona, quorum damnatio iusta est», Glosa: «Quidam perversi homines non intelligentes et ad reprehendendum proclives ita imponunt nobis et horum damnatio iusta est, et ideo non est eis credendum»: in quo manifeste detractoribus suis resistit.

Item, in III can. Ioh.: «Si venero commonefaciam eius opera quae facit verbis malignis garriens in nos», ubi Glosa dicit: «Sicut linguae detrahentium nostro vitio non

[556] S. Gregorio Magno, *Regula pastoralis* II c.9: ML 77,43B.
[557] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1355C-D.

esto, dice la Glosa[558]: *Así como no debemos tirar de la lengua al detractor con nuestros vicios, porque sería exponerlo a perdición, así también debemos soportar sin inmutarnos las provocaciones que con su maldad nos hace para que se acreciente nuestro mérito; podemos también reprimirlas, no ocurra que la siembra del mal contra nosotros corrompa el corazón de quienes podían escuchar de nosotros cosas de provecho.*

En el Apóstol leemos también: *Andan diciendo: las cartas son ciertamente duras y fuertes; pero la presencia corporal es débil y la palabra menospreciable. El que piense de esa manera, tenga en cuenta que, así como somos de palabra por carta, estando ausentes, lo seremos también en hechos, estando presentes* (2 Cor 10,10-11). Con esto queda claro que el Apóstol resistía a quienes difundían censuras contra él.

Gregorio, comentando a Ezequiel, dice[559]: *Aquellos cuya vida debe ser para los demás un modelo de imitación están obligados a reprimir, si pueden, las palabras de quienes los denigran, con el fin de que no dejen de escuchar su predicación quienes podrían escucharla y, por ese motivo, continúen una vida depravada quienes podrían vivir en la honradez.* Ahora bien, los varones perfectos son aquellos cuya vida está puesta para ser imitada por los demás. Ellos, por tanto, deben, cuando pueden, reprimir la lengua de los detractores.

Agustín, hablando sobre la Trinidad, dice[560]: *Con mucho gusto recibe el beso de paloma la hermosísima y modestísima caridad; mientras que las garras del mastín o las evita la castísima y cautísima humildad o con dominio las aplasta la solidísima verdad.* Por consiguiente, las 'garras' de los detractores han de ser unas veces evitadas, otras veces aplastadas.

Por lo demás, todo esto se hace evidente con el ejemplo de muchos santos, como Gregorio Nacianceno, Jerónimo, Bernardo y muchos otros, los cuales escribieron libros y cartas de apología, en que se declaraban libres de las acusaciones que se les hacían.

debemus excitare ne pereant, ita per suam nequitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare ut meritum nobis crescat, aliquando etiam compescere ne dum de nobis mala disseminant eorum qui bona audire poterant corda corrumpant».

Item, II Cor. X: «Epistolae, inquiunt, graves sunt et fortes, praesentia autem corporis infirma et sermo contemptibilis. Hoc cogitet qui eiusmodi est quia quales sumus in verbo per epistolas absentes, tales et praesentes in facto»; in quo etiam patet quod Apostolus his qui de se mala disseminabant restitit.

Item, Gregorius in IX homelia primae partis super Ezechielem: «Hi quorum vita in exemplum imitationis est posita debent si possunt detrahentium sibi verba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant et in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant»; perfecti autem viri sunt quorum vita in imitatione est posita: ergo ipsi debent compescere linguas detrahentium cum possunt.

Item, Augustinus in II De Trinitate: «Gratanter suscipit osculum columbinum pulcerrima et modestissima caritas; dentem autem caninum vel evitat castissima cautissimaque humilitas vel retundit solidissima veritas»: ex quo patet quod canini dentes detractorum quandoque sunt evitandi, quandoque retundendi.

Item, hoc patet exemplo multorum sanctorum ut Gregorii Nazianzeni, Ieronymi, Bernardi et multorum aliorum qui apologeticos fecerunt <libros> et epistolas quibus se excusarent ab his quae eis imponebantur.

---

[558] *Glossa marginalis.*
[559] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezechielem* I hom.9 n.18: ML 76,877D.
[560] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* II prol.: ML 42,845.

3. En relación con aquellos que hacen reprensión, es necesario distinguir. Hay quienes reprenden guardando el debido orden y con intención de corregir. En este caso, han de ser no solamente soportados, sino también amados. Otros reprenden atribuyendo en público cosas falsas y denigrando ante los demás. En cuanto a éstos, a veces, hay que soportarlos con paciencia, si la detracción no causa daño de importancia. A veces, en cambio, si hay posibilidad, se les ha de hacer frente hasta rechazarlos, no por apego a gloria personal, sino por el bien común. Si no pueden ser rechazados, en todo caso, han de ser soportados con paciencia. A este propósito, Gregorio, en la homilía citada, dice[561]: *Los justos, así como sin arrogancia hablan a veces de las buenas obras que hacen, así también rebaten, sin apego a gloria personal, lo que los detractores propalan para hacer daño. Sin embargo, cuando los detractores no pueden ser corregidos con ánimo sereno, hay que soportar lo que dicen, aunque sin miedo a las habladurías, no ocurra que, por miedo a la censura, sea abandonada la senda del bien.*

[Respuesta a los argumentos de la censura] 1. Los verdaderos cristianos soportan ser reprendidos por quienes reprenden para corrección; pero resisten a quienes reprenden para crear desasosiego, y sobre todo cuando lo que se ventila no es tanto ofensa a personas cuanto oposición a la verdad.

2. Los varones apostólicos deben estar siempre armados de paciencia. Pero el resistir a los detractores no es impaciencia, sino celo por la verdad.

3. Quienes consideren perversos a aquellos que practican la corrección por caridad, muestran que quienes se dejan guiar por lo 'humano' son ellos, y no quienes resisten a los detractores de la verdad.

4. La Glosa aquella habla de quienes, sin razón, ladran contra la verdad y muerden a los predicadores de la verdad. Quienes, con pretexto

3. Est ergo in reprehendentibus distinguendum: quia aut ordinate reprehendunt et intentione correctionis, et sic sunt non solum ferendi sed diligendi; aut reprehendendo falsa imponunt apud alios detrahentes, et tunc quandoque sunt patienter sustinendi, quando talis detractio non multum aliis nocet generando scandalum in cordibus auditorum, quandoque autem si fieri potest sunt repellendi, non amore privatae gloriae sed communis utilitatis. Si vero repelli non possunt, nihilominus patienter tolerandi sunt: unde Gregorius in praedicta homelia dicit: «Iusti sicut sine arrogantia loquuntur aliquando bona quae agunt, ita sine zelo privatae gloriae detrahentium sibi linguas redarguunt quia noxia loquuntur; cum vero linguae detrahentium corrigi nequeunt aequanimiter sunt per omnia tolerandae, nec obtrectationis sermo timendus est ne, dum vituperatio perversorum metuitur, recti operis via deseratur».

1. Ad primum ergo dicendum quod veri christiani patiuntur se argui ab his qui ad correctionem arguunt, resistunt autem his qui ad subversionem arguunt et praecipue quando non tantum personae sed veritas blasphematur.

2. Ad secundum dicendum quod apostolici viri semper debent habere patientiam; quod autem aliquando resistunt detractoribus non est ex impatientia sed ex zelo veritatis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui iniquos reputant caritative corrigentes carnales se ostendunt, non autem illi qui resistunt detractoribus veritatis.

4. Ad quartum dicendum quod glosa illa loquitur de illis qui sine ratione contra veritatem latrant, mordendo praedicatores veritatis; illi vero qui falsitatem praedican-

[561] S. Gregorio Magno, ibíd., n.20: ML 76,879A-B.

de paciencia, soportasen a los que predican falsedades, deberían ser comparados a perros mudos. De ellos vale lo dicho: *Perros mudos que no son capaces de ladrar* (Is 56,10).

5. Quien no quiere que sea defendida la verdad que le es contraria, está mostrando que se tiene a sí mismo un amor más grande que a la verdad. Pero lo mismo ocurre en quienes, por vivir tranquilos, no se oponen a los adversarios de la verdad. De manera que los verdaderos santos hacen resistencia a sus detractores por amor de la verdad.

6. La respuesta a las dificultades que siguen es evidente. Se manda que sean amados quienes corrigen con rectitud; se prohíbe perseguir a los detractores por odio o por impaciencia, pues, más bien, debemos amarlos y hacer oración por ellos: y esto es lo que practican los santos en relación con aquellos a cuyas detracciones se oponen.

## Capítulo 15

## Contra los religiosos que pleitean

1. Ahora, en tercer lugar, hay que ver cómo pretenden demostrar que los religiosos deben renunciar a pleitos y a ser defendidos por las armas.

[Argumentos de los impugnadores] 1. Alegan, en primer lugar, lo que dice el Apóstol: *En vosotros es ya una falta que tengáis pleitos entre vosotros mismos. ¿Por qué no sufrís, más bien, el agravio?* (1 Cor 6,7). En relación con esto, dice la Glosa[562]: *Lo adecuado a los perfectos es reclamar lo suyo con sencillez, es decir, sin establecer disputas, sin pleitos, sin necesidad de ir a juicio. No cuadra con su vida el promover una causa ante el juez.* Por consiguiente, dado que los religiosos están en estado de perfección, no deben pleitear.

tes sustinerent sub praetextu patientiae essent mutis canibus comparandi, de quibus Is. LVI: «Canes muti non valentes latrare».

5. Ad quintum dicendum quod sicut probatur plus se diligere quam veritatem qui non vult veritatem contra se defendi, ita ostenditur plus se diligere quam veritatem qui veritatis adversariis non resistit ut sibi pacem quaerat; et ita ex amore veritatis sancti viri detractoribus resistunt.

6. Ad omnia autem quae sequuntur patet responsio, quia in sequentibus auctoritatibus praecipitur ut recte corrigentes diligantur; et prohibetur ne perverse detrahentes ex odio vel impatientia persequamur, sed eos magis diligamus et pro eis oremus, quod etiam sancti viri complent in illis quorum detractionibus resistunt.

### Capitulum decimum quintum

### De hoc quod religiosi in iudicio contendunt

1. Nunc tertio restat videre quomodo nituntur ostendere quod religiosi in iudicio contendere non debeant nec procurare quod armis defendantur, primo inducentes illud quod habetur I Cor. VI: «Iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos; quare non magis fraudem patimini?»; ubi dicit Glosa: «Perfectis licet sua repetere simpliciter, id est sine causa, sine lite, sine iudicio, sed non convenit eis inde movere causam ante iudicem»; cum ergo religiosi sint in statu perfectionis, non debent in iudicio cum aliquo contendere.

---

[562] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1578C.

2. Está dicho: *A quien te pone pleito para quitarte la túnica, dale también el manto* (Mt 5,40). Como se puede ver por la Glosa[563], los tres preceptos señalados están diciendo que se trata de una vida de perfección. Por consiguiente, dado que los religiosos profesan vida perfecta, no deben pleitear con persona alguna, sino, más bien, renunciar a lo propio.

3. Se dice también: *Al que te quite el manto, no le impidas llevarse también la túnica* (Lc 6,29). Añade: *Al que tome lo que es tuyo, no le pidas que te lo devuelva* (v.30). Acerca de estos puntos, dice la Glosa[564]: *Lo que afirma en relación con el manto y la túnica, ha de ser aplicado a lo demás.* Por consiguiente los religiosos, a quienes estos preceptos afectan de manera especial, ni deben impedir que otros les tomen las cosas, ni deben reclamar las que les han sido quitadas.

4. El Señor, tratando con los apóstoles, les manda: *Cuando no os reciban ni escuchen vuestra predicación, marchando de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies* (Mt 10,14). Lo mismo se dice en Lc 9,5. Por donde se ve que los apóstoles y los varones apostólicos no deben pleitear para conseguir que les sea otorgada acogida en una ciudad, en una aldea, o en una sociedad, cualquiera que ésta sea.

5. El Apóstol dice: *Si entre vosotros, alguno quiere ser pleiteador, nosotros no tenemos tal costumbre* (1 Cor 11,16). Por consiguiente quienes litigan judicialmente se apartan de lo que es modélico en la perfección apostólica.

6. Dice también el Apóstol: *La caridad no busca lo suyo* (1 Cor 13,5). Lo cual, según la Glosa[565], quiere decir: *La caridad no reclama lo que le ha sido quitado.* Por consiguiente los que reclaman lo suyo pleiteando, no tienen caridad.

7. En Gregorio[566] se encuentra esta sentencia: *Cuando a causa de alguna cosa terrena se rompe la paz del corazón con el prójimo, queda claro*

2. Item, Matth. V dicitur: «Ei qui tecum vult in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium»; et sicut patet per Glosam, tria praecepta quae ibi ponuntur perfectionem iustitiae demonstrant: ergo cum religiosi perfectionem vitae profiteantur, non debent cum aliquo in iudicio contendere sed potius sua dimittere.

3. Item, Luc. VI: «Ab eo qui aufert tibi vestimentum, etiam tunicam noli prohibere», et infra: «Qui aufert quae tua sunt ne repetas», ubi dicit Glosa: «Quod de vestimento et tunica dicitur, etiam in aliis est faciendum»; ergo videtur quod religiosi, ad quos praecipue ista praecepta pertinent, non debeant auferentes prohibere nec etiam ablata repetere.

4. Item, Matth. X Dominus apostolis mandat: «Quicumque non receperit vos neque audierit sermones vestros, exeuntes foras de domo vel civitate excutite pulverem de pedibus vestris», et hoc idem habetur Luc. IX; ex quo videtur quod apostoli et apostolici et perfecti viri non debeant litigare ut in aliqua civitate vel castello aut aliqua societate recipiantur.

5. Item, I Cor. XI: «Si quis videtur inter vos contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus»; ergo illi qui in iudicio contendunt a forma perfectionis apostolicae declinant.

6. Item, I Cor. XIII: «Caritas non quaerit quae sua sunt», Glosa: «Non repetit ablata»; ergo qui in iudicio contendentes sua repetunt caritatem non habent.

7. Item, Gregorius in Moralibus: «Cum pro terrena re pax a corde cum proximo scinditur, apparet quod plus res quam proximus amatur»; sed hoc est contra caritatis

[563] *Glossa marginalis.*
[564] Ibíd.
[565] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1660C.
[566] S. GREGORIO MAGNO, *Moralia* XXXI c.13 n.23: ML 76,586B.

*que el amor a esa cosa es más grande que el amor al prójimo.* Lo cual es contrario al orden de la caridad. Por consiguiente, el que reclamando lo suyo no tiene reparo en causar turbación al prójimo, obra contra la caridad.

8. Según la regla de Jerónimo[567], *todo aquello que puede ser hecho o quedar sin hacer, dejando a salvo la triple verdad*[568], *debe ser omitido cuando da motivo para escándalo.* Ahora bien, es posible, dejando a salvo la triple verdad, que puede alguien desprenderse de aquello que, por ser suyo, reclama en juicio. Por tanto, quien, con la reclamación judicial, causa turbación o escándalo, actúa contra la caridad.

9. Entre las cosas temporales, la más necesaria al cuerpo para conservar la vida es el alimento. Ahora bien, el alimento se deja cuando causa escándalo al prójimo. Está escrito: *Si la comida escandaliza a mi hermano, no comeré carne jamás* (1 Cor 8,13). Por consiguiente, cualquier otra cosa temporal debe ser abandonada antes que mantener la turbación o el escándalo del prójimo.

2. [Exposición de la doctrina[569]] No cabe duda de que los santos pueden defenderse mediante juicio. En Hch 25,10-12 se refiere cómo Pablo, para no ser entregado a los judíos, apeló al César, con una apelación que pertenece al juicio. Por consiguiente, los varones perfectos pueden defenderse mediante juicio. El ejemplo del mismo Apóstol permite ver que pueden procurar ser defendidos con armas. En Hch 23,17-33 se da cuenta de cómo él buscó ser trasladado con escolta de soldados armados que lo defendieran de quienes le tendían asechanzas.

ordinem: ergo qui propter hoc quod repetit suam rem turbationem proximorum sustinet, contra caritatem agit.

8. Item, secundum regulam Ieronymi «omne quod potest fieri vel non fieri salva triplici veritate, omittendum est propter scandalum»; sed aliquis potest dimittere rem suam de qua in iudicio contendit salva triplici veritate: ergo si in iudicio repetat cum turbatione et scandalo proximorum, contra caritatem facit.

9. Item, inter omnia temporalia maxime est necessaria corpori ad vitam sustentandam esca; sed esca dimittitur propter scandalum proximi, I Cor. VIII: «Si esca scandalizet fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum»: ergo multo fortius omnia alia temporalia sunt potius dimittenda quam aliquis turbationem vel scandalum sustineat proximorum.

2. Sed quod sanctis viris liceat se per iudicium tueri, patet per hoc quod habetur Act. XXV ubi Paulus ut Iudaeis non traderetur Caesarem appellavit; appellatio autem ad iudicium pertinet: ergo viri perfecti possunt se per iudicium defendere.

Item, quod possint procurare quod armis defendantur patet exemplo eiusdem Apostoli, de quo dicitur Act. XXIII quod procuravit ut deduceretur cum custodia militum armatorum qui cum defenderent ab insidiatoribus.

---

[567] Esta regla la repite Santo Tomás en *In Sent.* 4 d.38 q.2 a.4 qla.2 obi.1; *Summa* 2-2 q.43 a.7 y 8. Pero no se encuentra en S. Jerónimo. Quizá debe leerse «según la *regula iuris*» de *Decretal.* 5 t.41 c.3 reg.3 (Friedberg II 927).

[568] «Triple verdad» es una expresión de frecuente uso en tiempo de Santo Tomás. Era atribuida a S. Jerónimo, pero en sus escritos no se encuentra. «La triple verdad» se concretaba en verdad de la vida, verdad de la disciplina, verdad de la justicia.

[569] Sobre los § 2-5 puede verse los lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.38 q.2 a.4 qla.3; *Summa* 2-2 q.43 a.8.

Es igualmente evidente que los varones perfectos pueden defender la libertad de su estado, principalmente en tribunales eclesiásticos. En el capítulo 15 de Hch se refiere cómo Bernabé y Pablo subieron a Jerusalén para solicitar el juicio de los apóstoles contra aquellos que querían someter a la servidumbre de la ley a los convertidos de la gentilidad. Acerca del mismo tema se lee también: *Entraron a escondidas falsos hermanos para espiar nuestra libertad, la que tenemos en Cristo Jesús, intentando reducirnos a esclavitud. Pero ni por un momento aceptamos someternos a sus pretensiones* (Gál 2,4-5). Por consiguiente, si alguien pretende someter a servidumbre a los religiosos y a los varones perfectos, éstos pueden defenderse en juicio eclesiástico.

Pueden también defender sus bienes temporales por vía judicial. Dice, en efecto, Gregorio[570]: *Las necesidades de nuestro caminar peregrinante nos obligan a tener cuidado de las cosas; entre quienes nos las arrebatan, unos han de ser solamente tolerados, otros han de ser reprimidos, manteniendo, sin embargo, la caridad; obramos así no por la sola preocupación de que lo nuestro no nos sea arrebatado, sino para que quienes se apoderan de lo que no es suyo, no lleguen a perderse ellos mismos. Debe ser mayor el temor que sentimos por la 'suerte' de quienes cometen robos que la ilusión de conservar cosas carentes de inteligencia.*

De nuevo, comentando lo de Job: *se lanza al encuentro de las armas,* dice también Gregorio[571]: *Frecuentemente nos quedamos tranquilos, sin sufrir golpes, si nos despreocupamos de oponernos a los malvados en defensa de la justicia; pero si el espíritu experimenta ya el ardiente deseo de la vida eterna, si percibe interiormente la verdadera luz, si en él arde la llama del fervor santo, debemos, en cuanto el lugar lo permita y la justicia lo reclame, oponernos con nuestra propia persona y salir al paso, aunque ellos no nos busquen, de los hombres perversos que se lanzan a cometer injusticias. Cuando quebrantan en los demás la justicia que noso-*

Item, quod liceat perfectis viris libertatem sui status defendere praecipue in iudicio ecclesiastico, patet per hoc quod habetur Act. XV quod Paulus et Barnabas contra eos qui volebant credentes ex gentibus in servitutem legis redigere, Ierosolymam ascenderunt ad iudicium apostolorum; de quo etiam dicit Gal. II: «Propter subintroductos falsos fratres qui subintroierunt explorare libertatem nostram quam habemus in Christo Iesu, ut nos in servitutem redigerent, neque ad horam cessimus subiectioni»: ergo si aliqui volunt in servitutem redigere religiosos et perfectos viros, possunt se defendere iudicio ecclesiastico.

Item, quod possint etiam sua temporalia aliquando per iudicium defendere, expresse habetur per Gregorium in Moralibus sic dicentem: «Cum curam rerum nobis itineris necessitas imponit, quidam dum ea rapiunt solummodo sunt tolerandi, quidam vero servata caritate prohibendi, non tamen sola cura ne nostra subtrahantur sed ne rapientes non sua semetipsos perdant; plus enim ipsis raptoribus debemus metuere quam rebus irrationalibus inhiare».

Item, Gregorius dicit in Moralibus, super illud Iob: «in occursum pergit armatis», «Plerumque quieti atque inconcussi relinquimur si obviare pravis pro iustitia non curamus; sed si ad aeternae vitaae desiderium animus exarsit, si iam verum lumen intrinsecus respicit, si in se flammam sancti fervoris accendit: in quantum locus admittit, in quantum causa exigit, debemus pro defensione iustitiae nosmetipsos obicere et perversis ad iniusta erumpentibus etiam cum ab eis non quaerimur obviare; nam cum

[570] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXXI c.13 n.22: ML 76,585D-586A.
[571] Ibíd., c.28 n.56: ML 76,605C.

*tros amamos, es a nosotros a quienes atraviesan con sus golpes, aunque aparenten tener veneración hacia nosotros.* Por donde se hace evidente que los varones perfectos deben lanzarse de propia voluntad a repeler las injusticias de otros, aunque ellos no estén directamente afectados.

Es también servicio de caridad que alguien libere a los oprimidos de sus opresores, de acuerdo con las palabras *al inicuo le rompí los dientes y arranqué de ellos la presa* (Job 29,17). *Arranca de la muerte a los que son conducidos a ella* (Prov 24,11). *Proteged al pobre y al desvalido; libradlo de la mano del perverso* (Sal 81,8). La obligación de prestar servicios de caridad es mayor para con aquellos con quienes se tiene unión más estrecha. Ahora bien, para un religioso quienes le están más estrechamente unidos son los hermanos de su religión. Por consiguiente, la caridad le impone el deber de resistir a quienes intentan oprimir a los hermanos de su religión.

De todo lo dicho se sigue que los religiosos no solamente pueden resistir a las violencias y fraudes de los perversos, sino que a veces es laudable que lo practiquen.

**3.** Los adversarios de los religiosos a veces impugnan la religión misma o el estado religioso en temas de orden espiritual, otras veces la impugnación recae sobre asuntos temporales. Si la impugnación afecta a temas espirituales, es necesario hacer oposición con todas las fuerzas, porque, dado que el estado religioso no es asumido sino para consagrarse a obras espirituales, ese tipo de impugnación impide el propósito de [abrazar vida de] perfección. Por lo cual, así como el mantener el propósito de perfección es perfección, así también lo es el resistir a quienes le ponen impedimento. Si la impugnación recae sobre realidades temporales, entonces es perfección soportar pacientemente el daño que recae sobre uno mismo, a no ser cuando se hace un beneficio al causante de la violencia con resistir a su malicia: como puede verse por las palabras

iustitiam quam nos amamus in aliis feriunt, nos nihilominus sua percussione confodiunt, etiam si nos venerari videantur». Ex quo patet quod perfecti viri debeant se ultro ingerere ad aliorum iniurias repellendas etiam non provocati.

Item, ad officium caritatis pertinet ut aliquis oppressos ab opprimentibus liberet, secundum illud Iob XXX: «Conterebam molas iniqui et de dentibus illius auferebam praedam», et Prov. XXIV: «Eruc eos qui ducuntur ad mortem», et in Psalmo: «Eripite pauperem et egenum de manu peccatoris liberate»; sed aliquis tenetur ad impendenda caritatis officia magis illis qui sunt sibi magis coniuncti: maxime autem sunt coniuncti religioso alicui fratres suae religionis, ergo debet secundum caritatem resistere illis qui fratres suae religionis opprimere nituntur.

Sic ergo ex omnibus praedictis patet quod religiosi non solum licite sed laudabiliter etiam interdum resistunt violentiis et fraudibus malignorum.

3. Sciendum est ergo quod aliquando religiosorum adversarii impugnant ipsam religionem vel religiosorum statum in his quae ad spiritualia pertinent, aliquando vero in temporalibus. Et si quidem in spiritualibus impugnentur, totis viribus resistere debent, et praecipue in illis in quibus non solum sibi sed aliis prosunt, quia cum religionis statum non assumant nisi ut spiritualibus vacent, per huiusmodi impugnationem perfectionis propositum impeditur; unde sicut perfectionis est ut homo propositum perfectionis custodiat, ita ut impedientibus resistat. Si autem pro temporalibus, tunc perfectionis est ut quis damnum patienter sustineat quod vergit in suum proprium detrimentum, nisi forte inferenti violentiam consulere vellet eius malitiae resistendo, ut per auctoritatem Gregorii inductam patet. Sed in illis quae ad detrimentum commune

citadas de Gregorio. Pero cuando la impugnación causa un perjuicio común, aunque sea en lo temporal, no es perfección, sino negligencia o pusilanimidad, el soportar daños a los que se puede resistir. La caridad, en efecto, obliga a impedir, en cuanto es posible, los perjuicios del prójimo, de acuerdo con las palabras *arranca de la muerte a quienes son conducidos a ella* (Prov 24,11).

4. [Respuesta a los argumentos de los impugnadores] 1. En aquellas palabras del Apóstol, hay algo que se prohíbe a todos, y algo que se prohíbe solamente a los perfectos. Queda prohibido a todos reclamar judicialmente lo propio ante jueces infieles [paganos] a base de riñas usando fraudes: como es evidente por lo que dice la Glosa allí citada[572]. A los perfectos se les prohíbe entablar causa para reclamar lo propio, litigando judicialmente. Pero esto ha de ser entendido, como Graciano dice[573]: Se trata de la reclamación de cosas propias, no de las comunes, respecto de las cuales tiene libertad de reclamar, como la tiene de poseer. Quienes reclaman en juicio de esta manera, no reclaman lo suyo, sino los bienes de la Iglesia, cuya administración les incumbe; tampoco reclaman ante el juez para sí, sino para aquellos de cuyos asuntos se ocupan. Pero hay que tener en cuenta que aquella Glosa no es de las que hacen autoridad; es Glosa magisterial, como se comprueba por el hecho de que es como una cierta conclusión de palabras de Agustín; poco antes, en efecto, advierte: 'como dan a entender las citadas palabras de Agustín'[574]. Agustín, aun diciendo que el promover pleito es una concesión hecha a los débiles, no pretende afirmar que a los perfectos esté prohibido. Y en lo que viene después, tampoco el Maestro dice que no les esté permitido, sino, más bien, que no es lo que mejor les va. Si

pertinent etiam temporale, non est perfectionis sed negligentiae vel pusillanimitatis talia incommoda dum possit resistere sustinere, cum aliquis ex caritate teneatur dum potest proximorum incommodis obviare, secundum illud quod dicitur Prov. XXIV: «Erue eos qui ducuntur ad mortem etc.».

4. 1. Ad illud ergo quod primo obicitur dicendum quod in illo verbo Apostoli aliquid interdicitur omnibus et aliquid perfectis tantum. Omnibus quidem interdicitur cum contentione vel fraudulenter vel apud infideles iudices sua repetere movendo causam, ut patet per Glosam ibidem; sed perfectis interdicitur cum lite et in iudicio pro rebus suis repetendis causam ante iudicem movere. Sed hoc intelligendum est, ut Gratianus dicit XIV q. 1 cap. <Episcopus>, de rerum propriarum repetitione, non autem de repetitione rerum communium quae licet eis repetere sicut habere; et sic huiusmodi repetentes in iudicio non sua repetunt sed res ecclesiae quarum procurationes gerunt, nec coram iudice sibi sed aliis stant quorum negotia agunt. Sciendum tamen quod illa glosa non est authentica sed magistralis, quod patet ex hoc quod est quaedam conclusio ex verbis Augustini illata, unde paulo ante praemittit: «Ut autem praedicta verba Augustini etc.»; in quibus Augustini verbis quamvis dicatur habere iudicium infirmis esse concessum secundum veniam, non tamen dicitur quod perfectis non liceat, nec Magister etiam subdit postea quod eis non liceat, sed quod eis non conveniat. Si enim his qui sunt in statu perfectionis in iudicium non liceret aliquem trahere, nec

[572] *Glossa Petri Lombardi* a 1 Cor 6,7: ML 191,1578D.
[573] *Decr.* p.2 causa 14 q.1 c.1 (Friedberg I 732-733).
[574] Se trata de S. AGUSTÍN, *Enchiridion* c.68 n.21: ML 40,269; es un pasaje abreviado por PEDRO LOMBARDO: ML 191,1578C.

a quienes se encuentran en estado de perfección no les estuviese permitido poner pleito a alguien, tampoco estaría permitido a los obispos, cuyo estado es más perfecto que el de los religiosos, pues de otro modo los religiosos no podrían ser promovidos a la cima de la prelación [de la jerarquía]. El hecho de asumir el estado de perfección no hace ilícito para quien lo asume algo que antes no lo era, a no ser que se hubiese obligado a ello por un voto especial. Por consiguiente, a los religiosos el pleitear no les es más ilícito que antes, a no ser cuando entra en oposición con el voto de pobreza: esto ocurriría cuando el religioso quisiera poner pleito para recuperar o adquirir lo propio, o sea, algo que según el voto de su profesión no le está permitido poseer. Sería ilícito también si se siguiera escándalo.

Podría decirse también[575], y quizá en sentido más verdadero, que aquella palabra de la Glosa no puede ser aplicada a quienes son perfectos en razón del estado, como es el caso de los religiosos, porque éstos no tienen cosa alguna propia. Por lo cual no tendría sentido lo que se dice en la Glosa, o sea, que pueden reclamar lo propio. La Glosa ha de ser entendida en relación con quienes son perfectos por el grado de caridad, o sea, viven en caridad perfecta, cualquiera que sea su estado de vida. Éstos, aunque reclamando judicialmente lo suyo no cometan pecado, pueden desmerecer en perfección. Y por esto la Glosa no dice que no les está permitido, sino tan sólo que no les va bien. Hay, sin embargo, casos en que nada impide que reclamen lo suyo judicialmente. El primer caso es el de una disputa acerca de asuntos espirituales. Cuando surgió la disputa acerca de la observancia de la ley (Hch 15,2-4), Pablo la remitió al juicio de los apóstoles. El tema reaparece en Gál 2,4, donde el Apóstol hace referencia a *falsos hermanos que ocultamente se introdujeron para espiar nuestra libertad.* Un segundo caso es el de la disputa acerca de algo que, aun perteneciendo al orden temporal, puede ocasionar detrimento espiritual. En Hch 25,9-11 se hace referencia de cómo

episcopis hoc licitum esset quorum status est perfectior quam religiosorum, alias religiosi ad praelationis apicem promoveri non possent. Non enim ex hoc quod aliquis perfectionis statum assumit aliquid ei illicitum redditur quod prius non erat, nisi se ad illud specialiter voto astrinxerit; unde non plus est religiosis illicitum in iudicio causam movere quam prius nisi quatenus voto paupertatis contradicit, et hoc est quando aliquis religiosus vellet pro recuperando vel acquirendo propria litigare quod ei secundum votum suae professionis possidere non licet, aut etiam interdum propter scandalum.

Vel potest dici, et forte verius, quod verbum illud glosae non potest intelligi de perfectis quoad statum sicut sunt religiosi, quia tales non habent aliquid proprium; unde nihil esset dictum quod in eadem glosa dicitur quod sua possunt repetere simpliciter. Quod ergo dicitur in glosa intelligendum est de perfectis secundum gradum caritatis, id est qui perfectam caritatem habent in quocumque statu sint; licet enim tales repetendo sua in iudicio non peccent, interdum tamen per hoc eorum perfectioni derogatur, unde glosa non dicit quod talibus non liceat, sed quod eis non conveniat. In aliquibus tamen casibus non est eis inconveniens in iudicio sua repetere. Primus casus est quando oritur contentio de re spirituali; unde Act. XV, cum esset orta contentio de observatione legalium, Paulus hoc detulit ad iudicium apostolorum, et de eodem Gal. II: «Propter quosdam falsos fratres qui subintroierunt». Secundus est quando oritur contentio de eo quod potest vergere in detrimentum rei spiritualis quamvis sit temporale; unde Act. XXV Paulus appellavit Caesarem pro liberatione sua quia per eius mortem vel incar-

[575] Ésta es la explicación ofrecida en *In Sent.* 4 d.38 q.2 a.4 qla.3.

Pablo apeló al César para conseguir la liberación, porque la muerte o el encarcelamiento impedían el fruto de su predicación, aunque él, por lo que se refiere a sí mismo, vive *con ansia de partir para estar con Cristo* (Flp 1,23). Un tercer caso es el de la disputa acerca de algo que puede ocasionar daño temporal a otro, especialmente cuando se trata de los pobres; en cierto sentido, es culpable de robo quien por su negligencia permite que otros sufran perjuicio, sobre todo en las cosas encomendadas a su solicitud. Con esto no se puede ofrecer a Dios un sacrificio perfecto: *Ofrecer sacrificio con los bienes de los pobres es como inmolar un hijo a los ojos de su padre* (Eclo 34,24). Un cuarto caso es el de la disputa acerca de algo que redunda en daño espiritual de otro que retiene injustamente una cosa temporal del anterior. A este caso se refiere Gregorio, cuando comentando lo de Job: *trabajó en vano,* dice[576]: *Entre quienes roban cosas temporales, algunos han de ser puramente tolerados; a otros en cambio, guardando la caridad, se les ha de hacer oposición, aunque no por sola diligencia en evitar que sustraigan lo propio, sino con el fin de impedir que, robando lo ajeno, se pierdan ellos mismos.* Un quinto caso es de algo que conduce a muchos a una vida corrompida por el ejemplo del que practica el robo. *Si no se dicta con prontitud sentencia contra el malvado, el corazón de los hombres se llena de ansias de hacer el mal* (Ecl 8,11).

2 y 3. Para la segunda dificultad. Como allí mismo dice la Glosa[577], en los tres preceptos señalados se manifiesta la perfección de la caridad. El primero es: *Si alguien te hiere en la mejilla derecha, preséntale también la otra.* El segundo es: *Si alguien pleitea contra ti para quitarte el manto, dale también la capa.* El tercero es: *Si alguien te requiere para que lo acompañes mil pasos, vete con él otros dos mil* (Mt 5,39-41). Por la materia, los tres preceptos pertenecen a la paciencia. En cuanto al tercero, como la Glosa dice allí, no se trata del acompañamiento de caminar con los pies,

cerationem impediebatur fructus praedicationis, ipse tamen quantum in se erat cupiebat «dissolvi et esse cum Christo», ut dicitur Phil. I. Tertius est quando contentio est de aliquo quod vergit in temporale damnum alterius et maxime pauperum; reus enim est quodammodo rapinae qui sua negligentia alios damnum incurrere permittit, et praecipue in his quae sunt eius curae commissa: unde de hoc non potest perfectionis sacrificium Deo exhiberi, Eccli. XXXIV: «Qui offert sacrificium de substantia pauperis etc.». Quartus est quando contentio est de eo quod vergit in spirituale damnum illius qui iniuste detinet rem alterius temporalem; unde Gregorius in Moralibus, super illud Iob «frustra laboravit»: «Quidam dum res temporales rapiunt solummodo sunt tolerandi, quidam vero servata caritate prohibendi, non tamen sola cura <ne> nostra subtrahant sed ne rapientes non sua semetipsos perdant». Quintus est quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi, Eccl. VIII: «Quia non profertur cito contra malos sententia etc.».

2 et 3. Ad secundum dicendum quod, sicut Glosa ibidem dicit, in tribus praeceptis ibi positis perfectio iustitiae ostenditur; quorum primum est: «Si quis te percusserit in dexteram maxillam, praebe ei et alteram», secundum est: «Qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium», tertium est: «Quicumque te angariaverit mille passus, vade cum eo et alii duo»: quae tria ad patientiam pertinere noscuntur. Hoc autem tertium, ut Glosa exponit ibidem, intelligendum est non tam ut cum eo pedibus vadas, quia hoc nec in Christo nec in aliis sanctis historialiter

[576] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXXI c.13 n.22: ML 76,586A.
[577] *Glossa marginalis.*

porque esto, tomado en su sentido histórico, no se lee ni de Cristo ni de los santos, sino de tener el ánimo preparado para caminar acompañando, cuando sea necesario. El primer precepto requiere, como dice Agustín[578], *tener el corazón dispuesto a recibir no solamente bofetadas, sino también cualquier clase de tormentos, manteniendo la caridad para con aquellos de quienes viene el sufrimiento.* Tampoco se requiere ofrecer la mejilla, al pie de la letra, porque esto ni lo cumplió el Señor cuando fue abofeteado, ni lo cumplió Pablo. Ello implica que el precepto intermedio ha de ser entendido de manera semejante, o sea que el corazón esté dispuesto a soportar cualquier perjuicio temporal antes que abandonar la verdad y la caridad. Puede, sin embargo, ocurrir que alguien, sin apartarse de la verdad ni perder la caridad, pueda reclamar judicialmente lo suyo, como consta por lo ya dicho. Por este motivo, la razón no es válida. Y otro tanto hay que decir respecto de la tercera dificultad.

4. El Señor dijo que los apóstoles sacudieran el polvo de sus pies como testimonio contra aquellos que no los reciben. Por eso se dice, efectivamente, *sacudid el polvo de vuestros pies como testimonio contra ellos* (Mc 6,11). En sintonía con esto, la Glosa sobre Lc 10 dice[579]: *Sacudid el polvo de los pies como comprobante del trabajo que en vano asumieron sobre la tierra, para servirlos a ellos.* Este testimonio dice referencia al juicio de Dios, por lo cual se dice a continuación: *Os aseguro que en aquel día será más tolerable el castigo para Sodoma que para aquella ciudad.* Así, pues, el Señor manda que, al no ser acogidos, se aparten de aquellos discípulos suyos, los cuales, a causa de sus crímenes, quedan reservados para el juicio final, como son los infieles de quienes se dice: *A quienes están fuera, Dios los juzgará* (1 Cor 5,12). Respecto de quienes están dentro, o sea de los fieles, el juicio queda encomendado a la Iglesia. Por consiguiente, si alguien quiere ser recibido en la sociedad de los fieles y éstos injustamente se oponen, esto

legimus esse completum, sed ut parato animo sis ire cum oporteret. Similiter et primum praeceptum, ut Augustinus dicit in libro De mendacio, sic est intelligendum ut homo «cor paratum habeat non solum ad alias alapas accipiendas, sed etiam quaelibet tormenta pro veritate patienda cum eorum dilectione a quibus illa pateretur»; nec intelligitur quod ad litteram aliquis debeat maxillam praebere se percutienti, cum nec Dominus hoc etiam percussus impleverit nec apostolus Paulus. Unde patet quod medium praeceptum secundum eamdem formam est exponendum, ut scilicet aliquis habeat cor paratum ad quaelibet damna temporalia sustinenda potius quam veritatem vel caritatem relinquat; potest autem sine praeiudicio veritatis vel caritatis contingere quod aliquis sua in iudicio repetat, ut ex praedictis patet: et propter hoc ratio non sequitur. Et similiter dicendum ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod Dominus praecepit ut apostoli pedes a pulvere excutiant in testimonium eorum qui eos non recipiunt, unde Marc. VI dicitur: «Excutite pulverem de pedibus vestris in testimonium illis», unde et Glosa Luc. X dicit: «Excutite pulverem, ad contestationem terreni laboris quem pro eis inaniter susceperant»; et hoc testimonium ordinatur ad divinum iudicium, unde sequitur: «Amen dico vobis, tolerabilius erit, etc.». Ab illis ergo Dominus discipulis suis mandat ut non recepti recedant, qui finali iudicio pro suis sceleribus reservantur, sicut sunt infideles de quibus dicitur I Cor. VI: «Eos qui foris sunt iudicabit Deus»; sed de his qui intus sunt, scilicet fidelibus, iudicium Ecclesiae committitur. Unde si aliquis in societatem fidelium recipi

[578] S. AGUSTÍN, *De mendacio* n.27: ML 40,507.
[579] *Glossa marginalis.*

no ha de quedar para el juicio divino, sino que debe servir para corregir el juicio de la Iglesia.

5. El suscitar riñas en el pleito está prohibido a todos, no solamente a los débiles, como consta por la Glosa[580] sobre las palabras *está ya mal que entre vosotros haya pleitos* (1 Cor 6,7). *La riña consiste en impugnar la verdad, poniendo la confianza en el grito.* Es lo que se puede ver también en la Glosa[581] sobre Rom 1, 29: *Hombres cargados de homicidios, de contiendas.* Por consiguiente, quienes en el pleito se colocan de parte de la verdad, no poniendo la confianza en el grito, no por eso son dados a contiendas.

6. No se puede pensar que la caridad excluya toda posibilidad de reclamar lo que ha sido arrebatado; lo que se dice es que la caridad no induce a reclamar por codicia lo que ha sido arrebatado. Es lo que quiere decir la Glosa[582], con las palabras siguientes: *No busca lo suyo, o sea, no reclama lo arrebatado, porque no tiene apego al dinero.* A veces, sin embargo, puede uno reclamar lo suyo a impulso del amor fraterno, como se ve por las palabras citadas de Gregorio.

7. Cuando alguien reclama judicialmente lo suyo, no por eso arroja de su corazón la paz con el prójimo. Así, pues, aunque la paz del corazón nunca deba ser perdida con motivo de reclamar cosas terrenas, no se sigue que nadie pueda reclamar judicialmente lo terreno. Con frecuencia, en los alborotos del juicio mismo, la paz del corazón está bien a salvo. Los buenos ni siquiera la pierden en los tumultos bélicos; de otro modo, todas las guerras serían ilícitas.

8. Si un justo reclama judicialmente lo suyo, él no escandaliza promoviendo activamente el escándalo. Si alguien ve escándalo en ello, se trata de un escándalo puramente pasivo. Y en esto, hay que distinguir

velit et ipsi iniuste contradicant, non debet hoc divino iudicio reservare sed ad iudicium Ecclesiae corrigendum deducere.

5. Ad quintum dicendum quod iudicium cum contentione omnibus etiam infirmis est prohibitum, ut patet per Glosam I Cor. VI super illud «iam quidem omnino delictum est etc.»; est enim contentio «impugnatio veritatis per confidentiam clamoris», ut habetur in Glosa Rom. I super illud «homicidiis contentione etc.»; unde illi qui cum veritate in iudicio stant non confidentes in clamore, non propter hoc sunt contentiosi.

6. Ad sextum dicendum quod non est intelligendum quod salva caritate nullo modo possit aliquis ablata repetere, sed quia caritas non inducit ad repetendum ablata ex cupiditate, unde Glosa: «Non quaerit quae sua sunt, id est ablata non repetit quia non est amatrix pecuniae»; quandoque tamen aliquis ex caritate sua repetere potest zelo fraternae correctionis motus, ut patet per auctoritatem Gregorii inductam.

7. Ad septimum dicendum quod non semper quando aliquis rem suam repetit in iudicio, pacem quam cum proximo debet habere a corde suo repellit; unde quamvis pax cordis nullo modo sit perdenda pro terrena re recuperanda, non sequitur quod aliquis non possit in iudicio terrenam rem repetere: in ipso enim tumultu iudicii plerumque est salva pax pectoris, cum etiam a bonis viris nec in bellorum tumultibus amittatur, alias omnia bella essent illicita.

8. Ad octavum dicendum quod si aliquis iuste sua in iudicio repetit ipse non scandalum active faciens, sed si aliquis scandalizatum est scandalum passivum tantum. In quo distinguendum videtur, quia aut est scandalum pharisaeorum, cum scilicet quis

[580] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1578D.
[581] Ibíd.: ML 191,1335D.
[582] Ibíd.: ML 191,1660C.

todavía. Está el escándalo farisaico, que ocurre cuando el motivo del escándalo es la propia malicia; de ese escándalo no hay que hacer caso, como se ve por el ejemplo del Señor, el cual, enterado del escándalo de los fariseos, dijo: *Dejadlos. Son ciegos y guías de ciegos* (Mt 15,14). Se da también el escándalo de los 'pequeñuelos', el cual procede de debilidad o ignorancia; este escándalo hay que evitarlo en lo posible, de tal modo, sin embargo, que no sea necesario realizar algo ilícito. Para quien tiene encomendados los bienes de la iglesia, sería ilícito permitir que esos bienes desaparecieran arrebatados por acaparadores. Por consiguiente, quien tiene encomienda de los bienes de la iglesia debe defenderlos, aunque alguien se escandalice con escándalo pasivo. Por eso Santo Tomás de Cantorbery, sin cuidarse del escándalo del rey de Inglaterra, defendió los bienes de su iglesia hasta morir. Pero, aunque pudiera, sin pecado, dejar de reclamar aquellas cosas, no debe dejar de reclamarlas a causa de un escándalo pasivo. El escándalo pasivo, si es escándalo de 'pequeñuelos' puede ser evitado de algún otro modo, por ejemplo, mostrando con palabras serenas que uno obra justamente y que, además, al prójimo le hace mayor bien apartándolo de una injusta usurpación de bienes o quitándole la costumbre de apoderarse de lo ajeno, que si lo dejase en posesión de la cosa que él arrebató. Por otra parte, es claro que cada cual tiene mayor obligación de precaverse él mismo contra el escándalo que de evitar el escándalo ajeno. Por consiguiente, si tuviere algún temor de que él sufriría escándalo, si dejase de reclamar lo suyo, no se le debe impedir la reclamación de cosas que son suyas.

9. Aunque la comida es sumamente necesaria para el cuerpo, esto no afecta a cualquier comida. Si alguien renuncia a un alimento, puede sustentarse con otro. Por consiguiente, para evitar el escándalo sería preferible renunciar a algún tipo de alimento antes que desatender algunas otras cosas temporales cuya pérdida ocasionaría un daño mayor. Y, de acuerdo con lo dicho, en algún caso podría haber peligro de pecado, dejando de reclamarlas.

ex malitia scandalizatur et scandalum in aliis suscitat, et tale scandalum est contemnendum exemplo Domini qui audit, pharisaeorum scandalo dixit Matth. XV: «Sinite eos, caeci sunt et duces caecorum»; aut est scandalum infirmorum, quod scilicet procedit ex infirmitate vel ignorantia, et huic scandalo occurrendum est iuxta posse, ita tamen ut pro hoc removendo aliquod illicitum non committamus. Esset autem illicitum si aliquis bona ecclesiae sibi commissa perire permitteret a praedonibus direpta; et ideo quamvis aliquis scandalo passivo scandalizetur, nihilominus ille cui committitur cura ecclesiae debet defendere iura ecclesiae sibi commissae: unde et beatus Thomas Cantuariensis contempto scandalo regis Angliae bona suae ecclesiae defensavit usque ad mortem. Sed si etiam posset sine peccato dimittere illius rei repetitionem, non oportet quod propter scandalum passivum repetere dimittat: potest enim alio modo scandalo passivo obviare si est scandalum infirmorum, scilicet pacificis verbis se iuste agere ostendendo; et magis proximo prodesset si eum ab iniusta deceptione eriperet vel consuetudinem similia praesumendi auferret quam si ei rem suam dimitteret. Et praeterea magis debet aliquis scandalo suo quam proximi cavere; et ideo si timeret se scandalum perpeti nisi sua repeteret, non deberet prohiberi a rei suae repetitione.

9. Ad nonum dicendum quod quamvis esca sit simpliciter maxime necessaria corpori, non tamen quaelibet esca: si enim aliquis ab una esca abstineat, potest alia sustentari; unde ab aliquo genere escae magis esset abstinendum pro scandalo evitando quam res aliquas alias temporales dimittere quae cum maiori nocumento amitterentur, et quandoque cum aliquo periculo peccati esset si non repeterentur, ut ex dictis patet.

## Capítulo 16

### Contra los religiosos por intentar que sus enemigos sean castigados

**1.** Ahora, en cuarto lugar, por qué modos buscan demostrar que los religiosos no deben intentar que sobre sus perseguidores caiga alguna pena o persecución.

[Argumentos de la impugnación] 1. En el evangelio se lee lo siguiente: *Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y orad por quienes os persiguen y calumnian* (Mt 5,44). Lo mismo se dice en Lc 6,27. Se nos prohíbe, por tanto, dar lugar a que los enemigos sufran persecución. Así, pues, quien debe ofrecer bienes a otro, mucho más debe evitar el causarle daño.

2. En relación con las palabras *he aquí que os envío como ovejas en medio de lobos* (Mt 10,16), dice la Glosa[583]: *Quien se ocupa en la predicación, lejos de causar males, debe soportarlos.* Por consiguiente, aquellos predicadores que ponen los medios para que sus enemigos sean castigados, muestran ser falsos predicadores.

3. El Apóstol dice: *No devolváis mal por mal* (Rom 12,17). Y también: *Amadísimos, no os toméis la justicia por vosotros mismos* (v.19). La Glosa[584] hace esta sencilla observación: *No hagáis volver contra el adversario las heridas recibidas.* Por consiguiente, quienes intentan que sus adversarios sean castigados, obran contra la enseñanza del Apóstol.

4. En la Leyenda de los Santos Simón y Judas[585] se lee que, deseando el rey de los Persas castigar a los sacerdotes de los ídolos que eran contrarios a los apóstoles, los apóstoles se le echaron a los pies, suplicando que los perdonase, para evitar que quienes habían venido para introducir la común salvación, resultasen ser causa de ruina

## Capitulum decimum sextum

### De hoc quod religiosi persecutores suos puniri procurant

**1.** Nunc quarto restat ostendere quomodo nitantur monstrare quod religiosi suis persecutoribus nullam poenam aut persecutionem debeant procurare.

1. Dicitur enim Matth. V: «Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos et orate pro persequentibus et calumniantibus vos», et hoc idem habetur Luc. VI; ergo inimicis persecutionem inferre prohibemur: qui enim alicui bona debet inferre, multo magis non debet ei nocere.

2. Item, Matth. X: «Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum», Glosa: «Qui locum praedicationis suscipit, mala inferre non debet sed tolerare»; ergo si aliqui praedicatores poenas inferri suis adversariis procurent, se falsos praedicatores ostendunt.

3. Item, Rom. XII: «Nulli malum pro malo reddentes», et infra: «Non vosmetipsos defendentes, carissimi», Glosa: «Id est non sitis referientes adversarios»; ergo contra doctrinam Apostoli faciunt qui suos adversarios puniri procurant.

4. Item, in legenda sanctorum Simonis et Iudae legitur quod cum dux regis Persarum vellet punire sacerdotes idolorum contrarios apostolis, apostoli proiecerunt se ad pedes ducis rogantes ut eis parceret, ne essent alicui interemptionis occasio qui ad

---

[583] *Glossa marginalis.*
[584] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1502C.
[585] Cf. Vicente de Beauvais, *Speculum hist.* IX c.78 (ed. 1591 f.118rb).

para alguno. Por consiguiente quienes procuran que sus adversarios sean castigados por los príncipes, no son apóstoles verdaderos, sino falsos.

5. Dice el Apóstol: *Así como entonces, el que había nacido según la carne perseguía al que había nacido según el Espíritu, lo mismo sucede ahora* (Gál 4,29). Una Glosa tomada de Agustín, a propósito del pasaje citado, dice[586]: *¿Quiénes son los nacidos según la carne? Los amadores del mundo, los amadores de este siglo. ¿Quiénes son los nacidos según el espíritu? Los que dirigen su amor al reino de los cielos, los que aman a Cristo.* Por lo tanto, quienes intentan que otros sufran castigo muestran ser amadores del mundo.

6. Dice también el Apóstol: *No seamos codiciosos de vanagloria* (Gál 5,28). La Glosa[587] hace la observación siguiente: *La vanagloria consiste en querer vencer cuando no hay galardón.* Ahora bien, quienes buscan que sobre los adversarios caiga castigo, buscan quedar vencedores. Esto, por consiguiente, pertenece a la vanagloria. De todo esto quieren sacar en conclusión que a las personas santas nunca les está permitido intentar que alguien sea castigado.

7. De Santiago y de Juan se lee que dijeron: *Señor, ¿quieres que mandemos que descienda fuego del cielo y los consuma? Entonces él, volviéndose, les dijo: no sabéis de qué espíritu sois* (Lc 9,54-55). Por donde se ve que quienes están llenos del espíritu de Dios no deben andar en busca de castigo para otros.

2. [Exposición de la doctrina] Hay pruebas de que los santos imponen a otros castigo o tratan de que les sea impuesto. Se ve, primero, por el ejemplo de Cristo de quien se dice arrojó del templo a los que compraban y vendían, *esparció las monedas de los cambistas y volcó las mesas* (Jn 2,15).

communem salutem venerant procurandam; ergo illi qui procurant ut sui adversarii a principibus puniantur non sunt veri sed falsi apostoli.

5. Item, Gal. IV: «Quomodo tunc is qui secundum carnem natus est persequebatur cum qui secundum spiritum, ita et nunc», glosa Augustini: «Qui sunt secundum carnem nati? dilectores mundi, amatores saeculi. Qui sunt secundum spiritum nati? amatores regni caelorum, dilectores Christi»; ergo illi qui aliis persecutionem procurant, apparent esse amatores mundi.

6. Item, Gal. ult.: «Non efficiamur inanis gloriae cupidi», Glosa: «Inanis gloria est velle vincere ubi praemium non est»; sed illi qui adversariis suis persecutionem procurant victoriam quaerere videntur, ergo hoc ad inanem gloriam pertinet: ex his ergo concludere volunt quod nullo modo sanctis viris liceat aliquibus persecutionem concitare.

7. Item, Luc. IX dicitur quod Iacobus et Iohannes dixerunt: «Domine, vis dicimus ut ignis descendat de caelo et consumat eos? Et conversus increpavit illos et dixit: Nescitis cuius spiritus estis»; ex quo videtur quod illi qui spiritu Dei sunt repleti punitionem aliorum non debeant procurare.

2. Sed quod sancti viri poenas aliquibus inferant vel inferri procurent, probatur primo exemplo ipsius Christi de quo dicitur Ioh. II quod vendentes et ementes «eiecit de templo, et nummulariorum effudit aes et mensas subvertit».

---

[586] S. AGUSTÍN, *In Iohannem* tr.11 n.12: ML 35,1481.
[587] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,161A.

Tenemos también el ejemplo de Pedro, el cual con su palabra condenó a muerte a Ananías y Safira por haber cometido fraude en lo relativo al precio del campo (Hch 5,1-11). Pablo da también ejemplo. Mirando al mago Elimas, *Pablo, lleno del Espíritu Santo, le dijo: ¡Oh, tú, lleno de todo engaño y toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No dejarás de trastornar los caminos rectos del Señor? Ahora, pues, mira que la mano del Señor está contra ti. Serás ciego y, por algún tiempo, no verás el sol* (Hch 13,9-11). Por donde queda claro que con palabras lo reprendió ásperamente y le impuso la pena de ceguera.

Es también Pablo quien dice: *Yo como presente ya he juzgado al que obró de ese modo. En el nombre de nuestro Señor Jesucristo, reunidos vosotros y mi espíritu, con el poder de nuestro Señor Jesucristo: el culpable sea entregado a Satanás para destrucción de la carne* (1 Cor 5,3-5). La Glosa[588] entiende el pasaje así: *a Satanás, para que Satanás lo atormente corporalmente.* Lo cual es, ciertamente, una pena muy grave. Y, de este modo, se vuelve a la misma conclusión de antes.

Acerca de las palabras *cazadnos las zorras, las zorras pequeñas* (Cant 2,15), dice la Glosa[589]: *Derrotad y apresad a los cismáticos y herejes,* porque, como allí mismo dice otra Glosa, *presentar a los demás una vida ejemplar y cumplir bien el ministerio de la predicación a nosotros no nos basta, mientras no corrijamos a los descarriados y no defendamos a los débiles de las asechanzas de otros.*

Dionisio dice[590] que los ángeles no son malos, aunque a veces castiguen a los malos. Ahora bien, la jerarquía eclesiástica está configurada según el modelo de la celeste. Por consiguiente, es también posible que, sin malicia alguna, un hombre imponga a otro penas o procure que le sean impuestas.

Item, exemplo Petri qui Ananiam et Saphiram verbo suo morti condemnavit quia fraudaverant de pretio agri, ut habetur Act. V.

Item, Act. XIII dicitur quod «Paulus repletus Spiritu sancto intuens in eum —scilicet Elimam magum— dixit: O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli, non desinis subvertere vias Domini rectas; et nunc ecce manus Domini super te, et eris caecus et non videns solem usque ad tempus»; in quo patet quod verbis eum exasperavit et poenam caecitatis inflixit.

Item, I Cor. V: «Iam iudicavi ut praesens cum qui sic operatus est in nomine Domini nostri Iesu Christi, congregatis vobis et meo spiritu cum virtute Domini nostri Iesu Christi, tradere huiusmodi Satanae in interitum carnis», Glosa: «id est ut Satanas corporaliter eum vexet»: quam quidem constat magnam poenam esse; et sic idem quod prius.

Item, Cant. II: «Capite nobis vulpes parvulas», Glosa: «Debellate et comprehendite schismaticos et haereticos»; quia, ut in alia glosa ibidem dicitur, «non sufficit nobis vitam nostram aliis in exemplum proponere et bonam praedicationem facere, nisi et errantes corrigamus et infirmos ab insidiis aliorum defendamus».

Item, Dionysius in IV cap. De divinis nominibus ostendit quod angeli non sunt mali quamvis interdum malos puniant; sed ecclesiastica ierarchia exemplata est a caelesti: ergo et sine malitia potest esse hominis alicuius quod malis poenam inferat vel inferri procuret.

---

[588] Ibíd.: ML 191,1571D.
[589] *Glossa marginalis.*
[590] Ps.-Dionisio, *De divinis nominibus* c.4 § 22: MG 3,724B.

En el Decreto se dice[591]: *Quien puede oponerse a los perversos y atemorizarlos, y no lo hace, en realidad está favoreciendo su perversidad; y quien no resiste a un crimen manifiesto, no está exento de la sospecha de que ocultamente tiene algo que ver con él.* Es, por tanto, evidente que no sólo está permitido resistir a los malos y atemorizarlos, sino también que esto no puede ser omitido sin pecado.

Del caballo —que es símbolo del predicador— se dice: *Sale al encuentro de gente armada* (Job 39,22). De ello da razón la Glosa[592], diciendo: *Por defender la justicia, se opone a quienes obran perversa e impíamente.* Y la [Glosa] interlinear precisa: *Aunque él mismo no sea 'el blanco' buscado.* De lo cual se deduce que incumbe a los predicadores santos la tarea de inquietar a los perversos, aunque ellos mismos no tengan que sufrir sus golpes.

3. [Exposición de la doctrina] Los santos no hacen esto por odio, sino por amor. En relación con las palabras *sea entregado a Satanás para destrucción de la carne a fin de que el espíritu se mantenga a salvo* (1 Cor 5,3), dice la Glosa[593]: *Con estas palabras el Apóstol muestra que lo hizo no por odio, sino por amor.* Y poco después añade: *Elías, por ejemplo, y otros santos varones castigaron algunos pecados con la muerte, porque de este modo los vivos concebían un saludable temor; y para los que eran castigados con la muerte, el daño no era la muerte misma, sino el pecado, el cual, pudiendo crecer si continuaban viviendo, de ese modo quedaba mermado.* Los santos no causan a los malos persecución que tenga razón de fin; buscan para ellos el bien de que se corrijan del pecado, o dejen de pecar; o el bien de los demás, a fin de que por el temor se refrenen o sean liberados de los perversos. A veces el castigo recibe nombre de persecución por la semejanza de la pena. Agustín, escribiendo al conde

Item, XXIII q. 3 dicitur: «Qui potest obviare et perturbare perversos et non facit, nihil est aliud quam favere impietati eorum, nec caret scrupulo societatis occultae qui manifesto facinori desinit obviare»; ex quo patet quod non solum licet malis resistere et eos perturbare, sed etiam quod hoc sine peccato dimitti non potest.

Item, Iob XXXIX dicitur de equo —per quem praedicator intelligitur—: «In occursum pergit armatis», Glosa: «Quia prave ac male agentibus se pro defensione iustitiae opponit»; et Interlinearis: «Etiam cum ipse non quaeritur». Ex quo patet quod sanctorum praedicatorum est iniquos perturbare, etiam cos qui eis molestiam non inferunt.

3. Sed tamen hoc non faciunt sancti ex odio sed ex amore: unde I Cor. V super illud «tradere huiusmodi in interitum carnis ut spiritus salvus <sit> etc.», Glosa: «Ex his verbis manifestat Apostolus non se odio sed amore illud fecisse», et infra: «Sic et Helias et alii viri boni nonnulla peccata morte punierunt, quia sic et viventibus utilis metus incutiebatur, et illis qui morte puniebantur non ipsa mors nocebat sed peccatum quod augeri posset si viverent minuebatur». Unde non proprie persecutio potest dici quam sancti malis inferunt, cum non totaliter eos insequantur ut in malo eorum finem constituant, sed in bono eorum ut corrigantur vel a peccato desistant, vel saltem in bono aliorum ut metu coerceantur vel ab impiis liberentur. Aliquando tamen persecutionis nomen accipit praedicta punitio propter poenae similitudinem; unde Augustinus ad Bonifacium comitem, et habetur XXIII q.4 cap. 'Si ecclesia': «Si verum dicere vel

[591] *Decr.* p.2 causa 23 q.3 c.8 (Friedberg I 898).
[592] *Glossa marginalis.*
[593] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1572A-B.

Bonifacio, tiene un pasaje recogido en el Decreto[594] y del tenor siguiente: *Si queremos decir o reconocer la verdad, persecución injusta es la que los impíos promueven contra la Iglesia, persecución justa es la que la Iglesia de Cristo quiere realizar contra los impíos.* Se dice también: *Perseguí a mis enemigos y los alcancé y no me volví hasta acabar con ellos* (Sal 17[v.],37. Y también: *Perseguía al que, en secreto, difama a su prójimo* (Sal 100,3).

4. [Respuesta a los argumentos de la impugnación] 1. Como ya quedó demostrado, los santos castigan a los malos o buscan que sean castigados, no por odio, sino por amor. Con esto, lejos de perjudicarles, los benefician.

2. Los predicadores no deben hacer caer sobre otros unos males que sean como el término en que su intención se queda, a la manera de quien se deleita en los castigos. Deben, sin embargo, tratar de imponer o de hacer que sea impuesto el castigo para el bien de quien sufre el castigo, o para el bien de los demás: como quedó ya dicho.

3. Quien, por celo de la caridad, busca el castigo de alguien, no devuelve mal por mal, sino bien por mal, puesto que la pena misma es útil a quien la sufre. Las penas son una cierta medicina, como dice el Filósofo[595]. Dionisio, por su parte, dice[596]: *El mal no está en ser castigado, sino en hacerse merecedor de castigo.* De manera semejante, cuando se nos prohíbe devolver a los adversarios la herida, se nos dice que no lo hagamos por odio o por apetito de venganza.

4. Como ya se dijo, los santos castigan a los malos, o buscan que sean castigados, con la sola finalidad de que o se corrijan ellos, o se atienda al bien de los demás. A veces la impunidad hace que algunos se vuelvan insolentes y más inclinados al mal. *Cuando no se ejecuta pronto*

agnoscere volumus, est persecutio iniusta quam faciunt impii Ecclesiae Christi, est persecutio iusta quam facit Ecclesia Christi et impiis»; item in Psalmo: «Persequar inimicos meos donec deficiant», et alibi: «Detrahentem secreto proximo hunc persequebar».

4. 1. Ad illud ergo quod primo obiciebatur dicendum quod, sicut iam probatum est, sancti non ex odio sed ex amore malos puniunt vel puniri procurant: in hoc enim eis non nocent sed prosunt, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod praedicatores non debent aliis mala inferre ut eorum intentio in malis ipsis quiescat quasi poenis delectentur; debent tamen mala poenae inferre vel per se vel per alios propter aliquod bonum vel eius qui punitur vel aliorum, ut prius dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui ex zelo caritatis alicuius punitionem procurat non reddit malum pro malo, <sed magis bonum pro malo> cum ipsa poena sit utilis ei qui punitur: sunt enim poenae medicinae quaedam, ut in II Ethicorum dicitur, et Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus: «Puniri non est malum sed fieri poena dignum»; similiter hoc quod prohibemur adversarios referire, intelligendum est ne referiamus ex odio vel livore vindictae.

4. Ad quartum dicendum quod sancti, sicut dictum est, alios non puniunt vel non puniri procurant nisi propter correctionem eorum vel aliorum. Quandoque autem aliqui

---

[594] *Decr.* p.2 causa 23 q.4 c.42 (Friedberg I 922), tomado de S. Agustín, *Epístola* 185 n.11: ML 33,797.

[595] ARISTÓTELES, *Ethic.* II 3 (Bk 1104b16-17).

[596] PS.-DIONISIO, *De divinis nominibus* c.4 § 22, según la traducción del Sarraceno: MG 3,724C; Dion. 271.

*la sentencia, los hijos de los hombres, sin temor alguno, se lanzan a cometer el mal* (Ecl 8,11). Y es entonces cuando los santos aplican penas a los malvados. Puede ocurrir también que la clemencia sea más provechosa para la corrección. Y en ese caso, los santos o suprimen o rebajan la pena. Por este motivo, respecto de las palabras *no sabéis de qué espíritu sois* (Lc 9,55) dice la Glosa[597]: *No siempre hay que imponer castigo a quienes cometen pecado, porque a veces la clemencia te aprovecha más a ti para practicar la paciencia, y al que ha caído para convertirse.* Por este motivo Simón y Judas impidieron el castigo de sus adversarios.

5. Los amadores del mundo persiguen injustamente a los que aman a Dios; pero la persecución que sufren de parte de éstos es justa: como consta por las palabras de Agustín que fueron transcritas.

6. Por lo dicho, queda ya claro que los santos no buscan castigo para otros, a no ser por algún beneficio; y este beneficio lo consideran como premio. No hay motivo alguno para pensar que lo hacen por vanagloria.

7. Como dice la Glosa[598], *cuando los apóstoles aún no estaban formados y desconocían el modo de reparar los yerros, deseaban el desquite no por amor de la corrección o de poner término a la maldad, sino por odio: el Señor reprende esta ignorancia. Pero después, cuando ya los había instruido en el verdadero amor al prójimo, comunicó a veces el poder de realizar tales formas de venganza, como se lo comunicó a Pedro para castigo de Ananías y de su mujer, cuya muerte suscitó entre los vivos un saludable temor, y en los muertos puso fin a un pecado que podía ir creciendo si vivieran.* Esto mismo es lo que se dice en la ya citada Glosa sobre 1 Cor 5,8: *entregar a Satanás al que tal hizo.* Podría decirse también que el Señor reprendió a los discípulos que pedían el castigo de los samaritanos, porque veía que la conversión de ellos podría ser facilitada usando

ex impunitate insolentes redduntur et ad peccandum proniores, Eccl. VIII: «Etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque ullo timore filii hominum perpetrant mala», et tunc sancti contra malos poenis utuntur. Quandoque autem clementia magis proficit ad correctionem, et tunc sancti poenas impediunt vel remittunt; unde Luc. IX super illud «nescitis cuius spiritus estis etc.», dicit Glosa: «Non semper in eos qui peccant est vindicandum, quia nonnumquam prodest tibi amplius clementia ad patientiam, lapso ad correctionem»: et hac de causa Simon et Iudas adversariorum poenas impediverunt.

5. Ad quintum dicendum quod dilectores mundi iniuste persequuntur eos qui sunt dilectores Dei, sed iuste ab eis persecutionem patiuntur, ut patet ex auctoritate Augustini supra inducta.

6. Ad sextum dicendum quod iam patet ex dictis quod sancti non procurant aliorum poenam nisi propter aliquam utilitatem, et hanc utilitatem pro praemio computant; unde ex hoc non incurrunt notam inanis gloriae.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut Glosa ibidem dicit, «apostoli adhuc rudes et modum vindicandi ignorantes, non ex amore correctionis aliorum vel malitiae finiendae in illis sed ex odio vindictam desiderant; hanc autem ignorantiam Dominus reprehendit. Postquam vero eos de vera proximi dilectione docuit, aliquando potestatem tribuit tales vindictas exercendi, sicut Petro in Ananiam et uxorem eius, quorum mors viventibus utilem metum incussit et in illis qui puniebantur peccatum quod augeri poterat si viverent finivit»; et hoc idem habetur in Glosa I Cor. V super illud «tradere huiusmodi Satanae, etc.». Vel dicendum quod ideo Dominus increpavit discipulos

[597] *Glossa marginalis.*
[598] Ibíd.

clemencia. Por esto la Glosa acerca del pasaje dice[599]: *Los samaritanos de quienes, en este lugar, es apartado el fuego, creyeron con mayor prontitud.*

## Capítulo 17

### Los religiosos son censurados por el deseo de agradar a los hombres

**1.** Ahora, en quinto lugar, hay que ver los medios que usan en orden a demostrar esto: los religiosos no deben dar gusto a los hombres.

[Argumentos de los impugnadores] 1. Se dice: *Dios esparció los huesos de quienes complacen al hombre. Quedaron avergonzados, porque Dios los desechó* (Sal 52,5).

2. Se dice también: *Si continuase agradando a los hombres, no sería siervo de Cristo* (Gál 1,10). Por tanto, los religiosos, que profesan ser siervos de Cristo, no deberían ocuparse en agradar a los hombres.

3. A propósito de las palabras *hasta el presente pasamos hambre y sed* (1 Cor 4,11), dice la Glosa[600]: *Quienes predican con libertad y sin adulación reprobando el perverso comportamiento de los malos, no encuentran gracia ante los hombres.* Por tanto, si los religiosos han de predicar la verdad libremente y sin adulación, no han de buscar complacer a los hombres.

4. Gregorio dice[601]: *Aquel joven por medio del cual el esposo transmite sus dones, es culpable de un pensamiento adúltero, si pretende ser complaciente a los ojos de la esposa.* Llama 'esposa' a la Iglesia y 'joven' al ministro de Dios. Por tanto, si los religiosos, que se proclaman ministros de Dios, buscan complacer a los hombres, son culpables de pensamiento adúltero.

poenam Samaritanorum petentes quia videbat eos clementia facilius posse converti, unde Glosa ibidem dicit «Denique Samaritani citius crediderunt a quibus hoc loco ignis arcetur».

## Capitulum decimum septimum

### De hoc quod religiosi hominibus placere volunt

**1.** Nunc quinto restat videre quomodo ostendere nitantur quod religiosi non debent quaerere ut hominibus placeant, quia in Psalmo dicitur: «Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent, confusi sunt quoniam Deus sprevit eos».

2. Item, ad Gal. I: «Si adhuc hominibus placerem Christi servus non essem»; ergo religiosi qui se servos Christi profitentur non debent quaerere ut hominibus placeant.

3. Item, 1 Cor. IV super illud «usque in hanc horam esurimus et sitimus etc.», Glosa: «Libere et sine adulatione praedicantes et gesta pravae vitae malorum arguentes gratiam non habent apud homines»; si ergo religiosi debent libere et sine adulatione veritatem praedicare, non debent quaerere quod hominibus placeant.

4. Item, Gregorius in Pastorali: «Adulterinae cogitationis reus est si placere puer sponsae oculis appetit per quem sponsus dona transmisit»; sponsam autem ibi Ecclesiam vocat, puerum autem Dei ministrum; ergo si religiosi qui se Dei ministros profitentur hominibus placere quaerant, adulterinae cogitationis sunt rei.

---

[599] Ibíd.
[600] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1569A.
[601] S. Gregorio Magno, *Regula pastor.* II c.8: ML 77,42C.

5. El deseo de agradar a los hombres tiene su origen en el amor a uno mismo. Ahora bien, como dice Gregorio en el lugar citado, *quien se ama a sí mismo se vuelve ajeno al Creador.* Por tanto, quien busca complacer a los hombres, se vuelve extraño a Dios.

6. Los religiosos deben ser especialmente cautos para evitar todo lo que 'suena' a vicio. Ahora bien, el ser complaciente para con los hombres suena a vicio, como consta por el Filósofo[602]. Por tanto, los religiosos no deben buscar el ser complacientes con los hombres.

De todo esto concluyen que nadie puede, en modo alguno, pretender dar gusto a los hombres.

**2.** [Exposición de la doctrina] De muchas maneras puede mostrarse que esto es falso. Se dice, en efecto: *Cada uno agrade al prójimo en lo bueno, para edificación* (Rom 15,2).

Y también: *No seáis tropiezo ni para judíos, ni para gentiles, ni para la Iglesia de Dios; como también yo, en todas las cosas, agrado a todos* (1 Cor 10,32-33).

Y *procurad lo bueno delante de todos los hombres* (Rom 12,17). Ahora bien, nada de esto sería necesario, si no tuviésemos que estar cuidadosos de agradar a los hombres. Por consiguiente, cualquiera está obligado a intentar agradar.

Se dice también: *Así, pues, brille vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos* (Mt 5,16). Ahora bien, nadie se siente impulsado a glorificar a Dios por las buenas obras sino en cuanto que éstas le agradan. Por tanto, todos deben procurar que sus obras sean capaces de complacer a los demás.

**3.** Para esclarecimiento de todo esto, hay que tener en cuenta que son tres los motivos por los cuales se prohíbe complacer a los demás. Uno,

5. Item, desiderium hominibus placendi procedit ex amore sui; sed sicut dicit Gregorius in Pastorali: «auctori reddit aliquem extraneum amor suus»: ergo per hoc quod aliquis homini placere quaerit, Deo extraneus redditur.

6. Item, illud quod in vitium sonat debet praecipue a religiosis caveri; sed esse placidum sonat in vitium, ut patet per Philosophum in IV Ethicorum: ergo religiosi quaerere non debent ut hominibus placeant.

Et ita ex huiusmodi ostendere volunt quod nullo modo aliquis debeat quaerere hominibus placere.

**2.** Sed hoc esse falsum multipliciter ostenditur. Dicitur enim ad Rom. XV: «Unusquisque proximo placeat in bonum ad aedificationem».

Item, I Cor. X: «Sine offensione estote iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei, sicut et ego per omnia omnibus placeo».

Item, Rom. XII: «Providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus»; hoc autem non esset necessarium si non oporteret curare an hominibus placeremus: ergo quilibet curare debet ut hominibus placeat.

Item, Matth. V: «Sic luceat lux vestra coram hominibus ut videntes opera vestra bona glorificent Patrem vestrum qui in caelis est»; sed nullus movetur ad glorificandum Deum ex bonis operibus nisi per hoc quod sibi placent: ergo quilibet studere debet ut opera sua sint talia quae aliis placeant.

**3.** Ad horum ergo evidentiam sciendum est quod tribus modis prohibetur ne aliquis hominibus placere quaerat. Uno modo ne propter se ipsum placere quaerat quasi

[602] Aristóteles, *Ethic.* IV 14 (Bk 1126b11).

para que nadie busque complacer por sí mismo, como poniendo la finalidad en el favor humano; cada uno debe dirigir el intento de agradar a los hombres a un bien ulterior, esto es, o a la gloria de Dios o a la salvación del prójimo. Y esto es lo que dice Gregorio [603]: *Se ha de tener en cuenta que los buenos gobernantes deben esforzarse en agradar a los hombres para que, con la dulcedumbre de su proceder, atraigan al prójimo a sentir el gusto de la verdad; no se trata de que deseen ser amados, sino de que conviertan su amor en una especie de camino por el que conducir el corazón de los oyentes al amor del Creador. Un predicador que no es amado, difícilmente será escuchado con gusto, cuando propone los caminos de la vida honrada.* Y un poco después: *Bien lo insinúa Pablo, cuando, para manifestarnos los secretos de su íntima ilusión, dice: Como también yo agrado en todo a todos. Y con esto, dice igualmente: Si todavía agradase a los hombres, no sería siervo de Cristo. Pablo, pues, agrada y no agrada, porque, en aquello en que quiere agradar, no se busca a sí mismo; lo que le gusta es que, por medio de él, los hombres se complazcan en buscar la verdad.* Otro motivo es que alguien, por complacer a los hombres, haga alguna cosa con la que desagrada a Dios. Y esto es lo que dice Jerónimo en su exposición de la carta a los Gálatas, a propósito de las palabras *si buscase agradar a los hombres...*, como se indica a continuación [604]: *Si es posible agradar juntamente a Dios y a los hombres, hay que agradar a los hombres. Pero si no podemos agradar a los hombres más que desagradando a Dios, es preciso agradar a Dios antes que a los hombres.* El tercer motivo se da cuando alguien realiza externamente algo que hace de corazón, pero que por otros es juzgado temerariamente. Entonces debe considerar suficiente el agradar a Dios en su conciencia, sin preocuparse de que no agrade a quienes juzgan perversamente. Y esto es lo que se contiene en la Glosa tomada de Agustín, en su exposición del pasaje citado de la carta a los Gálatas, la cual dice así [605]:

in humano favore finem constituens, sed hoc quod hominibus placere curat debet aliquis referre ad aliquod ulterius bonum, scilicet vel Dei gloriam vel proximorum salutem: et hoc est quod Gregorius dicit in Pastorali: «Sciendum est quod oportet ut rectores boni placere hominibus appetant, sed ut suae aestimationis dulcedine proximos in affectum veritatis trahant; non ut se amati desiderent, sed ut dilectionem suam quasi quandam viam faciant per quam corda audientium ad amorem conditoris introducant: difficile quippe est ut quaelibet recta denuntians praedicator qui non diligitur libenter audiatur»; et infra: «Quod bene Paulus insinuat cum sui nobis studii occulta manifestat dicens: Sicut et ego per omnia omnibus placeo, qui tamen rursus dicit: Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. Placet ergo Paulus et non placet, quia in eo quod placere appetit non se sed per se hominibus veritatem placere quaerit». Alio modo quando aliquis ut placeat hominibus facit aliquid per quod Deo displicet: et hoc est quod Ieronymus dicit super epistolam ad Galatas, exponens illud «si hominibus placerem etc.», «si, inquit, fieri potest ut pariter Deo et hominibus placeamus, placendum est et hominibus; si autem aliter non placemus hominibus nisi Deo displiceamus, Deo magis quam hominibus placere debemus». Tertio modo quando aliquis quod in se est facit exterius, et tamen ab aliis temerarie iudicatur; tunc ergo sibi debet sufficere quod Deo placeat in conscientia, non curans quod hominibus non placeat qui perverse iudicant: et hoc est quod habetur in glosa Augustini ad Gal. I super illud «si adhuc

[603] S. Gregorio Magno, *Regula pastor.* II c.8: ML 77,43C.
[604] S. Jerónimo, *Super Gal* 1,10: ML 26,321A.
[605] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,99A, tomada de S. Agustín, *Sermo* 47 c.9 n.12: ML 38,302.

*Entre los hombres, hay jueces temerarios, detractores, charlatanes, murmuradores que sospechan de lo que no ven, que buscan airear lo que no es materia de sospecha: contra esta clase de personas, basta el testimonio de nuestra conciencia.* De acuerdo con esto, es fácil responder a las dificultades.

4. [Respuesta a los argumentos de los impugnadores] 1. Lo de que Dios 'esparce los huesos' se aplica a quienes desean agradar a los hombres, poniendo en esto su fin, sin preocuparse de que, por agradar a los hombres, desagradan a Dios.

2. De manera semejante hay que entender lo de Gál 1,10: *Si todavía agradase a los hombres...*

3. Los que predican la verdad desagradan a los perversos, los cuales no quieren ser corregidos, pero con esto mismo agradan a los buenos, los cuales agradecen la corrección. Por lo cual se dice: *Corrige al sabio y te amará* (Prov 9,8).

4. Las palabras de Gregorio se refieren al caso en que uno quiere agradar a los hombres, poniendo en esto su fin, o sea, que ame esto del modo como Dios debe ser amado. Previene [San Gregorio] para que no se haga nada contra Dios, cualquiera que sea el modo de actuar. Eso es claro por lo que dice inmediatamente antes[606], o sea: *Es enemigo del Redentor el que, en razón de las obras buenas que realiza, quiere ser amado por la Iglesia como en lugar de él.*

5. Las palabras de Gregorio se refieren al desordenado amor de uno mismo, del cual nace la pretensión de agradar a los hombres por lo que uno es en sí mismo.

6. Según el Filósofo, 'placentero' no es el que quiere agradar a los hombres cualquiera que sea el modo, sino quien llega a excederse en esto, queriendo complacer más allá de lo debido. Quien se interesa por

hominibus placerem, etc.», «sunt, inquit, homines temerarii iudices, detractores, susurrones, murmuratores, quaerentes suspicari quod non vident, quaerentes etiam iactare quod non suspicantur; contra tales sufficit testimonium conscientiae nostrae».

4. Et secundum hoc de facili patet responsio ad omnia obiecta.

1. Quod enim dicitur: «Dissipavit ossa eorum qui hominibus placent», intelligendum est de illis qui ita hominibus placere volunt quod in hoc finem constituant, et qui ut hominibus placeant Deum offendunt.

2. Et similiter intelligendum est quod dicitur ad Gal. I: «Si hominibus placerem etc.», ut ex dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis illi qui veritatem annuntiant malis displiceant qui corrigi nolunt, tamen ex hoc ipso bonis placent qui correctionem amant; unde dicitur Prov. IX: «Argue sapientem et diliget te».

4. Ad quartum dicendum quod verbum Gregorii est intelligendum quando aliquis ita hominibus placere quaerit ut in hoc finis constituatur, ut scilicet eo modo ametur quo Deus amari debet, ne scilicet aliquid quocumque modo contra Deum fiat; quod patet ex hoc quod immediate praemittit: «Hostis, inquit, Redemptoris est qui per recta opera quae facit eius vice ab Ecclesia amari concupiscit».

5. Ad quintum dicendum quod verbum Gregorii est intelligendum de inordinato sui amore ex quo procedit ut aliquis propter se hominibus placere quaerat.

6. Ad sextum dicendum quod placidus secundum Philosophum non dicitur qui qualitercumque hominibus placere quaerit, sed qui in hoc excedit, dum scilicet placere

[606] S. Gregorio Magno, *Regula pastor.* II c.8: ML 77,42C.

complacer a otro de manera conveniente, recibe, en aquel mismo pasaje, el nombre de amigo.

## Capítulo 18

### Contra la alegría de los religiosos por lo que Dios hace por su medio

**1.** Ahora, en sexto lugar, hay que ver cómo pretenden demostrar que los religiosos no deben alegrarse por las obras magníficas que Dios realiza mediante su propio ministerio.

[Argumentos de la impugnación] 1. Está escrito: *No os regocijéis de que los espíritus os están sometidos* (Lc 10,20). Luego, por la misma razón, tampoco deben alegrarse de otras admirables cosas que Dios realice por medio de ellos.

2. En otro libro se lee: *Si me alegré de que mis riquezas se multiplicasen y de que mi mano hallase mucho, si he mirado al sol cuando resplandecía o a la luna cuando iba hermosa, y mi corazón se engañó en secreto, besando mi mano* (Job 31,25-27), como insinuando: en ese caso me venga una desgracia. Gregorio expone este pasaje diciendo[607]: *Como la comprensión de las cosas no maleó al santo varón, éste no puso atención a regocijarse de sus muchas riquezas; porque la grandeza de la obra no lo engrió, no se fijó en el sol brillante; porque no lo ensoberbeció la fama que pregonaba su alabanza, no reparó en la luna que avanza vestida de belleza.* Queda, pues, claro que no deben regocijarse ni de la sabiduría, ni de la fama, ni de las obras.

3. Al gozo en una cosa se añade la gloria que la acompaña. Ahora bien, el hombre no debe gloriarse de sus propios dones, para ajustarse a la sentencia bíblica: *El sabio no se gloríe de su sabiduría, ni el valiente*

quaerit plus quam oportet vel in quibus non oportet; eum enim qui secundum quod oportet aliis placere studet, amicum ibidem vocat.

## Capitulum decimumoctavum

### De hoc quod religiosi gaudent in his quae Deus per eos magnifice facit

**1.** Sexto videamus quomodo nituntur ostendere quod religiosi non debent gaudere de his quae Deus per eos magnifice operatur.

1. Luc. enim X dicitur: «In hoc nolite gaudere quia spiritus vobis subiciuntur»; ergo eadem ratione nec de aliis magnifice per eos factis gaudere debent.

2. Item, Iob XXXI dicitur: «Si laetatus sum super divitiis meis multis et quia plurima reperit manus mea, si vidi solem cum fulgeret et lunam incedentem clare et laetatum est in abscondito cor meum», quasi dicat male mihi accidat: quod exponens Gregorius dicit: «Quia sanctum virum intelligentiae scientia non corrupit, de multis divitiis gaudere despexit; quia vero eum magnitudo operis non inflavit, solem fulgentem non vidit; quia autem illum nec fama laudabilis extulit, clare incedentem lunam minime attendit». Ergo patet quod non debent nec de scientia nec de fama nec de operibus gaudere.

3. Item, gaudio alicuius rei gloria circa rem illam adiungitur; sed homo non debet gloriari de bonis propriis, secundum illud Ier. IX: «Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis»: ergo

[607] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXII c.7 n.15: ML 76,222A.

*de su fortaleza; y el rico no se gloríe de sus riquezas* (Jer 9,23). Por consiguiente, nadie puede regocijarse de los bienes que llegan a través de su ministerio. Y así, queda claro que nadie puede alegrarse por los bienes que Dios hace mediante su ministerio.

**2.** [Exposición doctrinal] Claramente se ve la falsedad de todo esto. Se dice, en efecto: *Un gran número creyó y se convirtió al Señor* —éste fue el fruto de la predicación de algunos fieles—. *Llegó la noticia de estas cosas al oído de la Iglesia y enviaron a Bernabé a Antioquía, el cual, cuando llegó y vio la gracia del Señor, se llenó de alegría* (Hch 11,21-23). Se alegraban los apóstoles de que por medio de sus hermanos y asociados se hacía fruto en la Iglesia.

De Pablo y Bernabé se dice: *Habiendo sido encaminados por la Iglesia, pasaron por Fenicia y Samaria, contando la conversión de los gentiles, y causaban gran gozo a todos los hermanos* (Hch 15,3). De lo que se sigue lo mismo que en el caso anterior.

Se dice también: *Hermanos míos amados y deseados, gozo mío y corona mía* (Flp 4,1). Es evidente que el Apóstol se alegraba por aquellos que había convertido a Cristo. Por tanto, también los religiosos y otros varones perfectos pueden regocijarse con lo que Dios magníficamente realiza por medio de ellos, principalmente por la conversión de otros.

Nadie da las gracias por aquello en que no ve que a él le haya sido hecha alguna gracia. Y nadie piensa que le ha sido hecha una gracia con aquello de que no puede alegrarse. Así, pues, si no hubiera que alegrarse con las cosas que Dios magníficamente realiza por el propio ministerio, tampoco habría que dar gracias por ello: lo cual es totalmente absurdo *[quod est omnino absurdum]*.

Según el Filósofo[608], no es justo quien no se alegra de sus acciones justas. Con esto concuerda lo que se dice en el Salmo: *Servid al Señor con*

nec de bonis quae per eum fiunt aliquis gaudere debet. Et sic videtur ostendi quod nullo modo aliquis gaudere debeat de bonis quae Deus per eum facit.

**2.** Sed quod hoc sit falsum manifeste ostenditur per illud Act. XI ubi dicitur quod «multus numerus credentium conversus est ad Dominum —scilicet ad praedicationem quorundam fidelium—; pervenit autem sermo ad aures Ecclesiae super istis et miserunt Barnabam usque ad Antiochiam, qui cum pervenisset et vidisset gratiam Domini gavisus est». Gaudebant ergo apostoli de hoc quod per eorum fratres et socios fructus in Ecclesia fiebat.

Item, Act. XV: dicitur de Paulo et Barnaba quod «deducti ab Ecclesia pertransibant per Phoenicem et Samariam narrantes conversionem gentium, et faciebant gaudium magnum omnibus fratribus»; ex hoc etiam habetur idem quod prius.

Item, Phil. IV: «Itaque fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea»; ergo patet quod Apostolus gaudebat de illis quos ad Christum converterat: ergo religiosi et alii perfecti viri gaudere possunt in illis quae Deus per eos magnifice facit, praecipue in conversione aliorum.

Item, nullus gratias agit de hoc in quo non credit sibi gratiam esse factam; sed nullus reputat sibi gratiam fieri de hoc de quo non gaudet: si ergo non est gaudendum de his quae Deus per eum magnifice operatur, non sunt de hoc gratiae agendae, quod est omnino absurdum.

Item, secundum Philosophum in I Ethicorum, nullus est iustus qui non gaudet iustis operationibus, et huic concordat quod dicitur in Psalmo: «Servite Domino in laetitia»;

---

[608] ARISTÓTELES, *Ethic.* I 13 (BK 1099a17-20).

*alegría* (99,2). Ahora bien, la característica obra de magnificencia que Dios realiza por medio de un ministro es la de otorgar un don de justicia, con que se le presta servicio a él. Por lo tanto, los santos deben alegrarse de las grandes obras que Dios realiza por ministerio de ellos.

**3.** Para esclarecimiento de esto, hay que tener en cuenta que el gozo tiene siempre como objeto el bien. Por lo cual el orden [o jerarquía] de los gozos es consiguiente al de los bienes. El fin del gozo sólo se encuentra en el sumo bien. Y este gozo se llama propiamente «disfrute» *[proprie dicitur frui]*. De las otras cosas debemos alegrarnos de manera, sin embargo, que no pongamos en ellas el fin, sino que orientemos este gozo al fin último. Esto se cumple, cuando alguien se alegra de las cosas que Dios hace a través de su propio ministerio, porque ve que esto redunda en gloria de Dios y que contribuye a su propia salvación y a la de los demás. Si se alegra por otro motivo es que se goza en sus obras y peca. Por lo cual Gregorio, exponiendo las palabras citadas de Job, dice[609]: *A veces los santos se alegran de estar bien conceptuados, cuando, de este modo, están en condiciones de hacer que los oyentes progresen en perfección; en realidad no se gozan por el buen concepto en que son tenidos, sino por la ventaja que esto proporciona al prójimo, porque una cosa es buscar favores y otra alegrarse por el perfeccionamiento.*

**4.** [Respuesta a los argumentos de la impugnación] Con esto es fácil responder a las dificultades.

1. Las palabras de Lc 10,20 quieren decir que los discípulos no deben alegrarse de que, con los dones recibidos, dominan a los espíritus, sino de que, ejercitándolos, glorifican a Dios. Y ellos mismos se engrandecen. Por lo cual dice la Glosa[610]: *Se les prohíbe alegrarse de la humillación del diablo que cayó por soberbia; alégrense de su propio engran-*

sed nihil magnificentius Deus per aliquem facit quam opus iustitiae quo ei servitur: ergo sancti viri gaudere debent de his quae Deus per eos magnifice operatur.

**3.** Ad horum ergo evidentiam sciendum est quod gaudium non est nisi de bono, unde secundum ordinem bonorum est de eis gaudendum, et ideo finis laetitiae in solo summo bono ponendus est, quod proprie dicitur frui; aliis autem rebus hoc modo gaudere debemus ut in tali gaudio finis non ponatur sed referatur ad ultimum finem. Qui ergo gaudet de bonis quae Deus per eum operatur, hoc gaudium in Deum referens recte gaudet: quod contingit dum aliquis propter hoc gaudet de his quae per eum Deus facit, quia videt hoc in gloriam Dei cedere et suam et aliorum salutem; si autem aliter gaudeat, suis operibus fruitur et peccat. Unde et Gregorius in Moralibus exponens praefata verba Iob sic dicit: «Nonnumquam etiam sancti viri de bona sua opinione gaudent, sed cum per hanc ad meliora proficere audientes pensant, nec iam de opinione sua sed de proximorum gaudent utilitate, quia aliud est favores querere et aliud de profectibus exsultare».

**4.** Et per hoc de facili patet responsio ad obiecta.

1. Quod enim dicitur Luc. X: «In hoc nolite gaudere quod spiritus vobis subiciuntur», est intelligendum quod de hoc gaudere non debeant quantum pertinet ad spirituum depressionem sed quantum pertinet ad Dei et suam exaltationem; unde dicit Glosa ibidem: «Prohibentur gaudere de humiliatione diaboli qui per superbiam cecidit,

---

[609] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXII c.8 n.18: ML 76,224A.
[610] *Glossa marginalis.*

*decimiento.* Se podría decir que no deben alegrarse de esto, como si fuera el sumo bien, porque esto puede ser realizado sin que lo merezca aquel que lo realiza. Como dice la Glosa del lugar citado, el gozo principal de los predicadores del evangelio se centra en las cosas que orientan hacia la vida eterna. Por ello, en el texto de Lucas, se dice a continuación: *alegraos de que vuestros nombres están escritos en el cielo.*

2. Las palabras de Job se refieren al gozo del engreimiento. Y esto mismo se ve por las palabras allí citadas de Gregorio. El gozo se hace soberbio cuando alguien considera las obras que Dios realizó por su medio como principio de autoglorificación.

3. Cuando alguien orienta hacia Dios el gozo de que se trata, no se gloría en sí mismo, sino que se gloría en Dios a quien ordena todo lo que podría redundar en gloria propia.

## Capítulo 19

### Contra los religiosos que frecuentan la corte de reyes y de poderosos

**1.** Ahora, en séptimo lugar, hay que ver cuánto empeño ponen en demostrar que los religiosos no deben mantener trato con familias de príncipes y de magnates.

[Argumentos de la impugnación] 1. Está escrito: *Quienes llevan vestiduras delicadas están en las casas de los reyes* (Mt 11,8). Ahora bien, a los religiosos no les cuadra este modo de vestir, puesto que profesan estado de penitencia. Por tanto, los religiosos no deben acudir a casas de reyes ni de príncipes. La Glosa sobre el pasaje citado dice[611]: *La vida de rigor y la predicación deben evitar los palacios de las blanduras que son frecuentados por quienes visten con regalo, es decir, los que saben adular.* Y con esto volvemos a lo de antes.

sed gaudeant in sua sublimatione». Vel dicendum quod de hoc non debent gaudere quasi de maximo bono, cum hoc possit fieri sine merito eius qui talia operatur, ut Glosa ibidem dicit, sed principale gaudium eorum esse debet de his quae eos ordinant ad vitam eaternam; unde et sequitur: «Gaudete autem quia nomina vestra etc.».

2. Ad secundum dicendum quod verba Iob sunt intelligenda de gaudio elationis, et hoc etiam patet ex verbis Gregorii inductis; superbum autem gaudium est quando aliquis de bonis quae Deus per eum facit quasi propria gloria delectatur.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui gaudium de quo agitur refert in Deum, non in se ipso gloriatur sed gloriatur in Deo in quem refert hoc de quo gloriari posset.

## Capitulum decimum nonum

### De hoc quod religiosi curias regum et potentum frequentant

**1.** Nunc septimo restat ostendere quomodo ostendere nitantur quod religiosi non debent in familiis principum et magnatum conversari.

1. Matth. XI dicitur: «Ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt»; sed mollibus vestiri religiosis non competiti cum statum paenitentiae profiteantur: ergo in domibus regum et principum religiosi esse non debent. Item, Glosa ibidem dicit: «Rigida vita et praedicatio debet declinare mollium palatia quae frequentant mollibus induti, videlicet adulantes»: et sic idem quod prius.

[611] Ibíd.

2. En relación con las palabras *les hablaba del reino de Dios* (Lc 9,11), dice la Glosa[612]: *El alimento de la gracia celestial es otorgado no a los ociosos, no a los que tienen su morada en la ciudad de la sinagoga o de la dignidad secular, sino a quienes, en el desierto, buscan a Cristo.* Dado que la vida religiosa está ordenada a que alguien consiga de Cristo el alimento de la gracia celestial, los religiosos no deben acudir a la morada de quienes disfrutan de dignidad secular.

3. Jerónimo[613], escribiendo al presbítero le dice: *Multitudes de personas, oficios, saludos y banquetes: huye de todo eso; son las cadenas de los deleites.* Ahora bien, en la corte de los príncipes se reúnen multitudes y son frecuentes los banquetes. Por consiguiente, los religiosos no deben estar allí.

4. Según Boecio[614], quienes se glorían del poder, buscan o reinar o estar cercanos a los que reinan. Ahora bien, es reprobable que los religiosos, después de elegir vida humilde, se gloríen del poder. Por lo tanto, no deben juntarse con gobernantes.

5. Los honores pertenecen a la soberbia de la vida, que es una de las tres cosas reprobadas acerca del mundo (1 Jn 2,16). Puesto que los religiosos han renunciado al mundo, deben privarse de todo lo relacionado con el honor. Ahora bien, un signo de honor es predicar en la corte de reyes o de príncipes, o en los sínodos donde se reúne multitud de personas. Los religiosos, pues, no deben intervenir en nada de eso.

Sobre esta base, sacan la conclusión de que los religiosos no deben, en modo alguno, mantener trato con la corte de reyes o de príncipes.

2. [Exposición doctrinal] Esto es manifiestamente falso. Muchos santos mantuvieron trato con reyes y príncipes. José vivió en la corte del

2. Item, Luc. IX super illud «loquebatur illis de regno Dei», dicit Glosa: «Illis non otiosis, non in civitate synagogae vel saecularis dignitatis residentibus, sed inter deserta Christum quaerentibus caelestis gratiae alimonia impartitur»; si ergo religiosorum vita ad hoc est ordinata ut aliquis alimoniam caelestis gratiae consequatur a Christo, non debent religiosi cum his qui sunt in saeculari dignitate commorari.

3. Item, Ieronymus ad Paulinum presbyterum: «Multitudines hominum et officia et salutationes et convivia quasi quasdam catenas fugias voluptatum»; sed in curiis principum conveniunt multitudines et convivia frequentantur: ergo religiosi ibi morari non debent.

4. Item, Boetius dicit in libro De consolatione quod illi qui in potentia gloriantur quaerunt vel regnare vel regnantibus adhaerere; sed hoc est reprobabile in religiosis qui humilem vitam elegerunt quod in potentia glorientur: ergo regnantibus adhaerere non debent.

5. Item, cum honores ad superbiam vitae pertineant, quae est unum de tribus quae in mundo reprobantur, religiosi qui mundo abrenuntiaverunt debent ab his quae ad honorem pertinent abstinere; sed hoc videtur ad honorem pertinere quod aliquis praedicet in curiis regum vel principum, vel in synodis ubi multitudo hominum congregatur: ergo religiosi se de talibus intromittere non debent.

Et sic nituntur concludere quod religiosi nullatenus debent in curiis regum vel principum conversari.

2. Sed hoc manifeste falsum ostenditur ex hoc quod multi sancti viri cum regibus et principibus commorati sunt. Ioseph enim moratus est in curia Pharaonis, de quo in

[612] Ibíd.
[613] S. Jerónimo, *Epistola* 58 n.6: ML 22,583.
[614] Boecio, *De consolatione philosophiae* Lib. III prosa 2: ML 63,725A.

faraón, de quien se dice en un Salmo [104,21] que *lo hizo señor de su casa y gobernador de todas sus posesiones.* Moisés fue criado en la casa de la hija del faraón, y allí fue instruido en toda la sabiduría de los egipcios (Hch 7,10). El profeta Natán se cuenta entre los 'familiares' de David y de Salomón. Daniel, en la corte del rey de Babilonia, *fue hecho príncipe sobre todas las provincias de Babilonia. Pidió y obtuvo del rey que pusiera sobre los negocios de las provincias de Babilonia a Sidrac, Misac y Abdénago. Y Daniel mismo estaba en la corte del rey* (Dan 2,48-49). Y la Glosa dice: *No se separó del lado del rey y honrado como un familiar.* Nehemías fue copero del rey de los Persas (Neh 1,11). Mardoqueo fue hecho príncipe en la corte del rey Asuero (Est 8,19).

En el Nuevo Testamento se dice de algunos santos que moraron en palacios de reyes. Por eso Pablo dice: *Os saludan todos los santos, especialmente los de la casa del César* (Flp 4,22). De Sebastián se dice que estaba entre los primeros en la corte de Diocleciano. De manera semejante Juan y Pablo estaban entre los 'familiares' de Constantino Augusto. Y Gregorio refiere[615] que, morando en palacio terreno, *se ejercitaba en vigilias, de modo que muchos hermanos que están en el monasterio, unidos a él con genuina caridad, lo siguieron.* Por tanto no es ilícito, ni para varones perfectos ni para religiosos, morar en la corte de reyes.

**3.** Para esclarecer la controversia, se ha de tener en cuenta que los santos o buscan algo para sí mismos o lo buscan para los demás. Para sí mismos piden vivir siempre unidos a Cristo por la contemplación, sea en este mundo, según la medida que la fragilidad humana permite, sea en la futura donde lo contemplarán en toda plenitud. Por atender a otros, a veces, se ven obligados a alejarse de la apetecida contemplación y a meterse en las agitaciones de la acción. Así, pues, su deseo está en la quietud de la contemplación; sin embargo, por el bien del prójimo, soportan con

Psalmo dicitur: «Constituit eum dominum domus suae et principem omnis possessionis suae». Moyses etiam in domo filiae Pharaonis nutritus est, ubi et instructus omni sapientia Aegyptiorum perhibetur, Act. VII. Nathan etiam propheta inter familiares David et Salomonis computatur. Daniel etiam in curia regis Babylonis «constitutus est princeps super omnes provincias Babylonis»; «et postulavit a rege et constituit super opera provinciae Babylonis Sidrach, Misach et Abdenago, ipse autem Daniel erat in foribus regis», Dan. II, Glosa: «A regis latere non recedens, honoratus familiaris». Nehemias etiam pincerna regis Persarum fuit, ut habetur Neh. II; Mardochaeus etiam factus est princeps in curia Assueri, Hester VIII.

In novo etiam Testamento in regum palatiis aliqui sancti morati leguntur, unde Phil. ult. dicitur: «Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de domo Caesaris sunt». Sebastianus etiam in curia Diocletiani inter primos palatii fuisse legitur; similiter Iohannes et Paulus fuerunt de familia Constantini Augusti. Et Gregorius etiam in Prologo Moralium narrat quod in terreno palatio excubabat, «ubi multi ex monasterio fratres germana caritate devocati secuti sunt» eum. Non est ergo illicitum viris perfectis et viris religiosis in curiis regum commorari.

**3.** Ut ergo appareat quid in hac controversia sit tenendum, sciendum quod sancti viri aliquid propter se quaerunt, aliquid propter alios: propter se quidem quaerunt Christo semper per contemplationem inhaerere, vel in hoc mundo quantum praesentis vitae infirmitas patitur, vel in futura ubi eum plenissime contemplentur; sed propter alios interdum coguntur a desiderata contemplatione discedere et se actionum tumultibus implicare. Sic ergo et in desiderio habent quietem contemplationis, et tamen

[615] S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* prólogo, c.1: ML 75,511C.

paciencia el trabajo de la acción. Por esto, Pablo decía: *Me siento como forzado entre dos cosas, porque tengo deseo de partir para estar con Cristo; pero el permanecer aquí es necesario para vosotros* (Flp 1,23). Gregorio dice[616] también: *Para quien ama fuertemente al Esposo hay un solo consuelo, a saber, si en espera de que llegue la visión, presta, con sus palabras, un servicio a los demás y los enciende en llamas de amor al Esposo celestial.* Por razón de esta necesidad es conveniente, a veces, que los santos se lancen a encontrarse con las multitudes o que busquen el favor y la compañía de los magnates no con la mira puesta en interés o poder humano, sino para atraer mayor número al camino de la salvación. Es lo que dice Agustín[617]: *Quienes son conocidos de muchos, gozan de autoridad ante muchos y van delante de muchos que los han de seguir.* Porque, como él dice allí mismo, un poco después, *el enemigo sufre mayor derrota cuando se trata de aquel a quien tiene más sujeto y de aquello con que sujeta a mayor número. Ahora bien, a los soberbios los sujeta más por apego a la nobleza y, entre éstos, a mayor número por apego a la autoridad.* Así, pues, los santos, urgidos por la caridad hacia los nobles y hacia quienes tienen autoridad, buscan su compañía, a fin de que por medio de ellos puedan beneficiar a un mayor número en orden a la salvación; y, si no hicieran esto, justamente merecerían ser reprendidos. Por esto mismo dice Gregorio[618]: *Quien tiene el ministerio de servir al prójimo, ¿cómo podría brillar para utilidad de los demás si da preferencia a su propio gusto de vivir en secreto? Muévale el Unigénito del Padre sempiterno que salió del seno del Padre para hacer vida pública entre nosotros.* Ahora, después de todo esto, es fácil responder a las dificultades.

**4.** [Respuesta a los argumentos de la impugnación] 1. Lo relativo a quienes visten vestidos lujosos (Mt 11,8), manifiestamente se entiende de quienes viven en la corte de los reyes para satisfacer allí sus placeres.

propter salutem proximorum patienter sustinent laborem actionis; unde Paulus Phil. I: «Coartor e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, permanere autem in carne necessarium propter vos». Gregorius etiam in homelia IV secundae partis super Ezechielem ait: «Menti sponsum suum fortiter amanti una solet esse consolatio si, per hoc quod ipsa a visione differtur, aliorum animali per eius verba proficiant et ad caelestem sponsum amoris facibus inardescant». Et hac necessitate convenit quod sancti quandoque multitudinibus se ingerant, et magnatum gratiam et consortia quaerunt non favore humano vel potentia delectati sed ut plures ad viam salutis trahere possint: quia, ut dicit Augustinus VIII Confessionum, «qui multis sunt noti multis sunt auctoritati ad salutem et multis praeeunt assecuturis»; quia, ut ipse infra dicit, «plus hostis vincitur in eo quem plus tenet et de quo plures tenet, plus autem tenet superbos nomine nobilitatis et de his plures nomine auctoritatis». Et ideo urgente caritate nobilium et auctoritatem habentium sancti consortia quaerunt ut per eos pluribus possint proficere ad salutem, et nisi hoc facerent essent merito arguendi; unde dicit Gregorius in Pastorali «Qua mente is qui proximis profuturus enitesceret utilitati ceterorum secretum praeponit suum, quando ipse summi Patris unigenitus de sinu Patris egressus est ad publicum nostrum?».

**4.** His visis facile est respondere ad obiecta.

1. Quod enim dicitur Matth. XI: «Qui mollibus vestiuntur etc.», satis aperte ostenditur de his loqui qui in curiis regum morantur ut ibi suas perficiant voluptates.

---

[616] S. Gregorio Magno, *Super Ezechielem* II hom.3 n.9: ML 76,962B.
[617] S. Agustín, *Confess.* VIII c.4 n.9: ML 32,752.
[618] S. Gregorio Magno, *Regula pastor.* I c.5: ML 77,19C.

2. De manera semejante, la Glosa de 'no a los ociosos' sobre Lc 9,11 se refiere a quienes, asentados en la ciudad o en la dignidad secular, tienen en ella su descanso. Los santos, por el contrario, descansan sólo en Dios y en él están de asiento. El hecho de que a veces tengan que morar en casa de dignatarios o mezclarse con la multitud, más bien lo consideran trabajo que descanso.

3. El 'huye de las multitudes', de Jerónimo, se refiere a quienes tienen el gusto de vivir entre la multitud, con lo que ésta lleva consigo, no para producir fruto de salvación, sino para su propio deleite. Lo cual es evidente por lo que añade: *como si huyeras de las cadenas del placer.*

4. Lo que dice Boecio acerca de quienes 'se gozan con el poder', es manifiestamente verdadero. Pero el hecho de que quienes ponen su gloria en el poder tratan de juntarse con los poderosos, no implica que, a la inversa, todos los que se acercan a los poderosos pongan su gozo en el poder. Esto puede obedecer a otros motivos, como quedó dicho.

5. De manera semejante, aunque el predicar a la multitud sea honroso, los santos no buscan con ello una gloria suya, sino la de Dios, imitando a aquel que dijo: *No busco mi gloria, sino la de aquel que me envió*[619] (Jn 7,17-18).

## Capítulo 20

### Difamación de los religiosos exagerando lo malo

1. Después de haber visto cómo estos hombres perversos maliciosamente deforman el juicio sobre las cosas, ahora hay que ver cómo lo hacen también respecto de las personas. Alguien podría pensar que las difamaciones de personas deberían ser toleradas en silencio, sin replicar.

2. Similiter quod dicit Glosa Luc. IX: «Non otiosis etc.», intelligitur de illis qui in civitate vel saeculari dignitate resident ibi quietem habentes; sed sancti quietem suam in Deo solo habent et in ipso resident: quod autem eos oporteat in dignitatibus vel cum multitudine commorari, magis laborem reputant quam quietem.

3. Quod autem dicit Ieronymus: «Multitudines hominum etc.», patet quod loquitur de frequentantibus multitudines et huiusmodi non ad fructificandum sed ad delectandum: quod patet ex hoc quod sequitur: «Quasi catenas fugias voluptatum».

4. Similiter quod Boetius dicit: «Illi qui in potentia etc.», manifeste apparet verum esse; non tamen sequitur, si illi qui in potentia gloriantur volunt potentibus adhaerere, quod e converso omnes qui potentibus adhaerere volunt in potentia delectentur, cum hoc possit fieri propter aliam causam, ut dictum est.

5. Similiter etiam quamvis praedicare multitudini sit honorificum, non tamen sancti in hoc gloriam suam quaerunt sed Dei, imitantes eum qui dicit Ioh. VII: «Ego gloriam meam non quaero sed eius qui misit me».

## Capitulum vicesimum

### Quomodo religiosos infamant mala si qua in eis sunt extendendo

1. Viso igitur quomodo blasphemando perversi homines iudicium de rebus pervertunt, nunc videndum est quomodo pervertunt de personis.

Forte autem posset alicui videri quod huiusmodi detractiones quae personis irrogantur essent tolerandae sine contradictione, tum quia, ut Gregorius dicit IX homelia

[619] Santo Tomás recoge la idea del texto bíblico sin sujetarse a la letra.

Dice, en efecto, Gregorio[620]: *El escarnecimiento que nos viene de los perversos es un encomio de nuestra vida; muestra que en nosotros existe alguna forma de santidad, puesto que empezamos a ser desagradables para aquellos que no agradan a Dios.* Lo cual está de acuerdo con aquello de *si el mundo os odia...* (Jn 15,18). Además, los juicios humanos no merecen atención. Es el Apóstol quien lo dice. *A mí no me importa ser juzgado por vosotros o por un tribunal humano* (1 Cor 4,3). Y esto tiene especial valor cuando el testigo de nuestra conciencia es Dios, según la palabra escrita: *Testigo mío es el del cielo* (Job 16,20).

Pero, cuando se contemplan las cosas desde adentro, se ve que las lenguas de quienes lanzan estas difamaciones deben ser reducidas al silencio. Y esto, por tres razones. En primer lugar, porque la difamación no se refiere a una sola o a unas pocas personas, sino que afecta al entero colegio religioso; por este motivo es necesario resistir varonilmente a su temeraria difamación, para que las ovejas de Cristo no sufran de continuo las desgarradoras mordeduras de los lobos. Para reprobación del mercenario, está dicho esto: *El mercenario, cuando ve que viene el lobo, abandona las ovejas y huye* (Jn 10,12). Viene a ser, como dice la Glosa[621], *o un violento que hace destrozos corporales o un diablo que aplasta el espíritu.* Se hace contra algunos esta reprensión: *No habéis subido para hacer frente ni os opusisteis como muro en favor de la casa de Israel* (Ez 13,5).

En segundo lugar la difamación recae sobre personas necesitadas no sólo de estar ellas mismas en buena conciencia, sino también de tener buena fama para poder hacer bien al prójimo mediante la predicación. De difamadores como éstos y en relación con las palabras *echa de casa a la esclava...* (Gál 4,30), dice la Glosa[622]: *Todos los miembros de la Iglesia que buscan la felicidad terrena, todavía pertenecen a Ismael; se pelean con quienes progresan espiritualmente, los desacreditan. Sus labios están llenos*

primae partis super Ezechielem, «perversorum derogatio vitae nostrae approbatio est, quia iam ostenditur nos aliquid iustitiae habere si illis displicere incipimus qui non placent Deo», iuxta illud quod dicitur Ioh. XV: «Si mundus vos odit etc.»; tum etiam quia humana iudicia sunt parvipendenda secundum Apostolum I Cor. IV: «Mihi pro minimo est ut a vobis iudicer aut ab humano die», et praecipue cum nostrae conscientiae Deum testem habeamus secundum illud Iob XVI: «Ecce in caelo testis meus etc.».

Sed interius considerantibus apparet huiusmodi detrahentium linguas esse efficaciter reprimendas propter tria. Primo quia eorum detractio non ad unam personam aut ad plures determinatas fertur, sed ad totum religiosum collegium; unde eorum temeritati est viriliter resistendum ne oves Christi passim luporum morsibus lacerentur: in detestationem enim mercenarii dicitur Ioh. X quod «mercenarius videt lupum venientem et dimittit oves et fugit», lupus autem, ut Glosa ibidem dicit, est «vel violentus qui corporaliter vastat vel diabolus qui spiritualiter dissipat». Reprehenduntur etiam quidam Ezech. XIII: «Non ascendistis ex adverso neque opposuistis vos murum pro domo Israel».

Secundo quia eorum vitam denigrare nituntur quibus non solum conscientia necessaria est propter se ipsos, sed etiam fama ut in proximo per praedicationem proficere possint: de istis enim detractoribus Gal. IV dicit Glosa, super illud «eice ancillam etc.»: «Omnes qui in Ecclesia terrenam felicitatem quaerunt adhuc ad Ismael pertinent; ipsi sunt qui contendunt spiritualibus proficientibus et detrahunt illis et habent labia iniqua et linguas dolosas». Et ideo talibus detractionibus resistendum est: ut enim dicit

[620] S. Gregorio Magno, *Super Ezechielem* I hom.9 n.14: ML 76,876A.
[621] *Glossa marginalis.*
[622] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,151C.

*de perversidad y sus palabras de dolo.* Por consiguiente, a este tipo de calumnias hay que hacer oposición. Como dice Gregorio, en la homilía antes citada[623], *aquellos cuya vida debe servir de ejemplo a los demás, deben, si pueden, rebatir las palabras de sus calumniadores, para que no dejen de oír su predicación quienes podían oírla y, así, permaneciendo en sus malas costumbres, pierdan interés en vivir bien.* Por lo cual también Juan rebatió las palabras de su calumniador, del cual, en la carta a Gayo, dijo: *En cuanto vaya, le echaré en cara lo que hace, pues, con palabras llenas de maldad, chismorrea contra mí* (3 Jn v.10). Y Pablo hace referencia a sus calumniadores cuando escribe: *Se ríen hablando de cartas duras y firmes...* (2 Cor 10,10).

Tercero y último, porque no se contentan con difamar. Su intención es hacernos desaparecer. Esto resulta evidente por varias razones. Intrigan ante los prelados para que procuren que nadie se les acerque; buscan que no sean provistos de lo necesario; quieren también que no se les permita recibir candidato alguno. Es un plan que tiene precedente en lo que dice un profeta: *Siria, Efraín y el hijo de Romelía se han propuesto hacerte mal y van diciendo: subamos contra Judá hasta devastarlo y ocuparlo* (Is 7,5-7), pero, como allí mismo se dice, *no será tal, no sucederá.* Acerca de proyectos semejantes se lee también en otro profeta: *Se conjuraron contra mí diciendo: Arranquémoslo de la tierra de los vivos, para que nunca más se haga memoria de él* (Jer 11,19). Pero, como dice Jacob, *no seré yo quien acepte su pretensión* (Gén 49,6). Esto quiere decir que su crueldad no puede ser soportada por más tiempo. Es una situación parecida a la descrita por Ester cuando, refiriéndose a los planes de los enemigos, dice: *Yo y mi pueblo hemos sido vendidos para ser destruidos, asesinados, exterminados; si fuéramos vendidos para esclavos y esclavas, el mal sería más llevadero y, aunque llorando, guardaría silencio* (Est 7,4). Se dice también en otra parte: *No te rindas ante la persona del otro por ser él, ni te sometas a la mentira de quien atenta contra ti* (Eclo 4,26).

Gregorius in homelia praedicta, «hi quorum vita in exemplum imitationis est posita debent si possunt detrahentium sibi verba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant et in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant»; unde et Iohannes detrahentis sibi verba compescuit in epistola ad Gaium cum dixit: «Si venero commoveam eius opera quae facit verbis malignis garriens in nos»; et Paulus II Cor. X: «Epistolae, inquiunt, graves sunt et fortes etc.».

Tertio quia non in hoc sistunt ut infament, sed ad hoc tendunt ut totaliter extirpent: quod manifeste apparet ex hoc quod praelatos inducunt ut eos faciant ab omnibus evitari, ut in necessariis eis non provideatur, ut ad eorum consortium nullus admitti permittatur. Quod quidem consilium significatur Is. VII: «Eo quod consilium inierunt contra te Syria malum, Ephraim et filius Romeliae dicentes: Ascendamus ad Iudam et suscitemus eum et evellamus eum ad nos»; sed, ut ibi subditur, «non erit istud et non stabit». Ista sunt etiam consilia de quibus dicitur Ier. XI: «Cogitaverunt super me consilium dicentes: Eradamus eum de terra viventium et nomen eius non memoretur amplius»; sed «in consilium eorum non veniat anima mea», dicit Iacob Gen. penult., unde eorum crudelitas non debet amplius tolerari. Ut enim dicitur Hester VII: «Traditi sumus ego et populus meus —per eorum scilicet perversa consilia—, ut conteramur et iugulemur et pereamus; atque utinam in servos et ancillas venderemur, essetque tolerabile malum et gemens tacerem»; dicitur etiam Eccli. IV: «Ne accipias faciem adversus faciem tuam nec adversus animam tuam mendacium».

[623] S. Gregorio Magno, *Super Ezechielem* I hom.9 n.18: ML 76,876A.

Para resistir a sus calumnias, hay que tener en cuenta que, al calumniar, siguen cuatro procedimientos. En relación con los varones espirituales, hacen esto:

— los males que encuentran, los exageran;
— dan por hecho lo dudoso;
— inventan falsedades;
— echan a mala parte lo bueno.

**2.** Lo malo que pueda encontrarse en los religiosos lo exageran de tres maneras.

La primera se refiere al tiempo. Lo hecho por algunos antes de su conversión, se les pone ahora delante para deshonrarlos. Exponen contra los religiosos las palabras del Apóstol *habrá hombres que sólo saben amarse a sí mismos, avaros, engreídos, soberbios...* (2 Tim 3,2). Dicen que este baldón carga sobre ellos, porque desde el estado en que eran retenidos por estos pecados, pasaron al estado religioso, el cual, según los calumniadores, es una secta cuyos miembros pertenecen al grupo de aquellos que son llamados salteadores de las casas. Pero en esto quedan convictos de error. Exponiendo las palabras *el hierro es sacado de la tierra* (Job 28,2), dice Gregorio[624]: *Es sacado hierro de la tierra cuando algún valeroso defensor de la Iglesia es arrancado de la vida terrena que antes llevaba. Por consiguiente, respecto de él, no hay que detenerse en reprobar lo que fue, puesto que ya empezó a ser lo que no había sido nunca.* El Apóstol, por su parte, después de enumerar multitud de pecados, añade: *Esto es lo que habíais sido, pero fuisteis lavados, fuisteis justificados...* (1 Cor 6,11). La exposición que los calumniadores hacen es contraria a la intención del Apóstol. Él no quiere que los destinatarios sean lo que habían sido y después vengan a ser salteadores de casas; lo que él dice es que quienes se comportan como salteadores de casas pertenecen al número de quienes viven en los pecados de que antes había hecho mención.

Ut ergo eorum detractionibus resistatur, sciendum est quod ipsi in sua detractione quadrupliciter procedunt: de viris enim spititualibus

mala si qua sunt vera extendunt,
dubia asserunt,
falsa confingunt,
bona pervertunt.

**2.** Extendunt siquidem mala quae in religiosis inveniri possunt tripliciter.

Primo quantum ad tempus, ea videlicet quae ante conversionem ab eis perpetrata sunt in eorum contumeliam commemorando. Exponentes enim hoc quod dicitur II Tim. III: «Erunt homines se ipsos amantes, cupidi, elati, superbi etc.» contra religiosos, dicunt in eorum opprobrium hoc de eis intelligi quia ex statu in quo huiusmodi peccatis detinebantur ad statum religionis pervenerunt, quam ipsi detractores sectam penetrantium domos appellant. Sed in hoc manifeste errare convincuntur quia, ut dicit Gregorius in Moralibus exponens illud Iob XXVIII «ferrum de terra tollitur», «tunc ferrum de terra tollitur dum fortis propugnator Ecclesiae a terrena quam prius tenuit actione separatur; non ergo debet in eo despici quicquid fuit qui iam coepit esse quod non fuit»; et Apostolus I Cor. VI post multorum enumerationem peccatorum subiungit: «Et haec quidem fuistis, sed abluti estis, sed iustificati estis etc.». Expositio etiam eorum contra intentionem est Apostoli: non enim vult quod prius fuerint tales quales praedixerat et postea penetratores domorum efficiantur, sed quia simul dum domos penetrant sunt de numero eorum peccatorum quos prius enumeraverat.

[624] S. Gregorio Magno, *Moral.* XVIII c.27 n.44: ML 76,61A.

El segundo modo de exagerar se refiere a las personas. Lo que ha sido hecho por uno o por dos, tienen la presuntuosa osadía de cargarlo a la religión entera. Dicen, por ejemplo, que no se contentan con los alimentos que les son ofrecidos, sino que piden otros más exquisitos; y así, otras muchas cosas por el estilo. Aun en el caso de que algunos hagan alguna vez cosas de éstas, el hecho en sí de ningún modo puede ser atribuido al entero colegio. Es lo que dice Agustín al donatista Vicente, cuando escribe[625]: *Si alguien retiene no por razón de justicia, sino por avaricia, bienes de los pobres que poseíais en nombre de la Iglesia, eso a nosotros nos desagrada. Por vuestra parte, no sois nada fáciles en aceptar que nosotros, a algunos a quienes no podemos corregir ni castigar, los toleramos, y que a causa de la paja no abandonamos la era del Señor, y que tampoco los peces malos nos hacen romper las redes del Señor.* Así, pues, el colegio religioso no puede ser difamado porque alguno de sus miembros cometa pecados incluso graves. De otro modo, también el colegio de los apóstoles debería ser sometido a rigurosa reprensión. Está escrito, en efecto: *¿Acaso no os escogí yo a los doce? Y, sin embargo, uno de vosotros es un diablo* (Jn 6,71). De manera semejante se dice también: *Como el lirio entre las espinas, así mi amada entre las jóvenes* (Cant 2,2). Es la idea que se encuentra en la Glosa tomada de Gregorio[626]: *Ni los malos pueden estar sin los buenos, ni los buenos sin los malos.* De ellos, sin embargo, puede decirse lo que está escrito: *Salieron de nosotros, pero no eran de los nuestros* (1 Jn 2,19).

El tercer modo se refiere a la valoración moral de las culpas. Exageran desmedidamente lo malo. En este mundo no podemos vivir sin pecado. *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos* (1 Jn 1,8). Los mismos pecados veniales, sin los cuales nadie, ni el más perfecto, puede vivir en este mundo, los exageran hasta hacerlos graves,

Secundo extendunt quoad personas, ut videlicet quod ab uno vel duobus geritur toti religioni imponere praesumant, sicut cum dicunt quod non sunt cibis sibi appositis contenti, lautiora quaerentes, et multa alia huiusmodi; quae etiam si ab aliquibus aliquando fiant nullatenus sunt tali collegio imponenda: unde dicit Augustinus ad Vincentium donatistam, et habetur XXIII q. 7: «Quisquis res pauperum, quas sub nomine Ecclesiae tenebatis, non per iustitiam sed per avaritiam tenet displicet nobis; sed nec facile istud monstratis, nonnullos toleramus quos corrigere vel punire non possumus, neque propter paleam arcam relinquimus Domini neque propter pisces malos rumpimus retia Domini». Non ergo propter hoc infamandum est religiosorum collegium si aliqui ex eorum numero gravia etiam peccata committunt; alias simili modo etiam apostolorum collegium vituperabile fuit propter hoc quod dicitur Ioh. VI: «Nonne duodecim vos elegi? et unus ex vobis diabolus est». Unde etiam Cant. II dicitur: «Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias», glosa Gregorii: «Nec mali sine bonis nec boni sine malis esse possunt»; sed tamen de his dici potest quod dicitur Ioh. III: «Ex nobis prodierunt sed ex nobis non erant».

Tertio extendunt religiosorum mala secundum quantitatem, videlicet eorum peccata levia ultra modum aggravando: non enim possunt in hoc mundo sine peccato vivere, secundum illud Ioh. I: «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus»; sed tamen peccata levia quae etiam in quantumcumque perfectis inveniuntur quasi gravia exagerant, contra illud Prov. XXIV: «Non insidieris et quaeras iniquitatem

[625] S. AGUSTÍN, *Epistola* 93 c.12 n.50: ML 33,345-346. Este pasaje se encuentra en *Decr.* p.2 causa 23 q.7 c.1 (Friedberg I 950).

[626] *Glossa marginalis,* tomada de *Super evangel.* II hom.38 n.7: ML 76,1285D.

en contra de lo que está escrito: *No pongas asechanzas ni busques iniquidad en la casa del justo* (Prov 24,15). Dentro de estos injustos criterios, hay que colocar una serie de expresiones. Como ejemplo puede servir que llaman a los religiosos falsos apóstoles. Según ellos, son indicio de falsedad algunos hechos concretos, como buscar hospedajes propios de ricos, en los cuales encuentren mayor atención, gestionar asuntos ajenos para tener derecho al hospedaje, desear los bienes temporales de aquellos a quienes dirigen la predicación, y otras cosas por el estilo. Todo esto, aunque suena a desorden, nunca reviste tanta gravedad como para colocar a quienes lo hacen en la categoría de pecadores y mucho menos para catalogarlos entre los falsos apóstoles. En relación con las palabras *nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores del mundo gentil* (Gál 2,15), dice la Glosa[627]: *En la Escritura no es corriente aplicar este nombre a quienes, aun llevando una vida justa y merecedora de alabanza, no pueden vivir sin pecado.* Y así ocurre lo que se dice en Mt 7,3, o sea: ven la paja en el ojo del hermano y no se dan cuenta de la viga que llevan en el suyo. En esta situación ocurre lo que dice la Glosa marginal, a saber: *Cargados con pecados mayores, prefieren censurar en el hermano otros menores, no para enmienda, sino para acusación, porque están llenos de odio, de envidia y de perversidad.* De este modo se cumple en ellos que *cuelan el mosquito y tragan el camello* (Mt 23,24): censuran mordazmente los más insignificantes pecados de los religiosos, sin prestar atención a los graves que ellos cometen.

## Capítulo 21

### Difamar a los religiosos dando lo dudoso por cierto

Ahora hay que ver cómo transforman las dudas en afirmaciones para difamar a los religiosos.

in domo iusti». Et ad hoc pertinet quod religiosos pseudoapostolos esse dicunt, his signis quod quaerunt opulentiora hospitia in quibus melius procurentur, quod procurant aliena negotia ut sic mercantur hospitia, quod cupiunt bona temporalia illorum quibus praedicant et alia hiuusmodi: quae et si in vitium sonent, non tamen sunt tam gravia ut pro eis dici possint peccatores qui haec committunt, nedum pro eis possint dici pseudoapostoli. Unde super illud Gal. II: «nos natura iudaei et non ex gentibus peccatores», dicit Glosa: «Hoc nomen non est usitatum in Scriptura de illis qui cum iuste et laudabiliter vivant non sunt sine peccato». Et sic eis contingit quod dicitur Matth. VII, quod scilicet vident festucam in oculo fratris sui et trabem in oculo suo non vident, ubi dicit Glosa: «Multi praeventi maioribus leviora in fratre malunt vituperare et damnare quam emendare, pleni odio et invidia et malitia»; implent etiam quod dicitur Matth. XXIII: «Colantes culicem, camelum autem glutientes», minima religiosorum peccata mordaciter arguentes, sua gravia non curantes.

### Capitulum vicesimumprimum

### Quomodo dubia asserunt in religiosorum infamiam

Nunc videndum est quomodo dubia asserunt in religiosorum infamiam.

---

[627] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,114C.

Los asuntos dudosos se sitúan sobre todo en lo relacionado con el futuro y con los «secretos del corazón». Tienen la presunción de juzgar acerca de todo esto. Así, por ejemplo, en relación con el futuro, dicen que [los religiosos] serán merecedores de reprobación por sus costumbres y que llegarán a estar corruptos en la fe. En cuanto a los 'secretos del corazón', dicen que [los religiosos] buscan el favor mundano, que les interesa su gloria y no la de Cristo. Y, así, otras muchas cosas por el estilo. En relación con todo esto, quedan manifiestamente convictos de ser jueces temerarios. A propósito de las palabras *no nos juzguemos ya nunca más los unos a los otros* (Rom 14,13), dice la Glosa[628]: *El juicio temerario recae sobre estas dos cosas que son la inseguridad acerca de la intención con que una determinada cosa fue hecha y la igual inseguridad sobre lo que en el futuro será alguien de quien ahora manifiestamente se ve que ahora o es bueno o es malo. Es propio de soberbios o de envidiosos hacer juicios sobre estas cosas. Y esto lo practican principalmente quienes prefieren gritar y censurar en vez de corregir y enmendar.*

Con esto usurpan, pretendiendo hacer suyo, lo que pertenece a solo Dios, como es el conocimiento de las cosas futuras y la penetración de los 'secretos del corazón'. De esto tratan varios pasajes de la Sagrada Escritura. *Anunciad lo futuro, y diremos que sois dioses* (Is 41,23). *El corazón del hombre es perverso e impenetrable. ¿Quién lo sondeará? Yo, el Señor, soy quien descifra las intimidades* (Jer 17,9-10). *No juzguéis antes de que sea tiempo...* (1 Cor 4,5). La Glosa explica[629]: *De lo contrario, se hace una injuria al juez, por adelantarse el siervo a dar su propia sentencia.* Lo cual ha de entenderse de cosas acerca de las cuales Dios se reservó el juicio para sí.

Dubia autem maxime sunt futura et occulta cordis, de quibus etiam iudicare praesumunt: de futuris quidem cum dicunt quod erunt finaliter in moribus reprobi et tandem in fide erunt corrupti; de occultis vero cordium dum dicunt quod quaerunt favorem mundi, quod quaerunt suam gloriam et non Christi, et multa huiusmodi. In quibus manifeste temerarii iudices convincuntur, ut patet per hoc quod habetur Rom. XIV «non amplius iudicemus», Glosa: «In his duobus temerarium est iudicium, scilicet cum incertum est quo animo quid factum sit, vel cum incertum est qualis futurus sit qui nunc bonus vel malus manifeste apparet; vel superbia vel invidentia est de his iudicare, quod maxime faciunt qui magis amant clamare et vituperare quam corrigere et emendare».

In hoc etiam sibi quod solius Dei est usurpant, scilicet scire futura et secreta cordium, unde dicitur Is. XLI: «Annuntiate quae futura sunt et dicemus quia dii estis vos», et Ier. XVII: «Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans renes et corda»; unde I Cor. IV: «Nolite ante tempus iudicare etc.», Glosa: «Aliter enim iniuria iudici fit si ante sententiam eius a servo procedat sententia», quod intelligendum est in illis quorum sibi Dominus iudicium reservavit.

---

[628] Ibíd.: ML 191,1516B.
[629] Ibíd.: ML 191,1565D.

## Capítulo 22

### Difamación de los religiosos ante todo llamándolos falsos apóstoles

**1.** Ahora hay que ver cómo, para difamación de los religiosos, inventan falsedades. Hemos dicho ya que su corazón está ansioso de aplastar, realizando así lo que se dice en Is 10,6-7. No se contentan con inventar males en general, sino que señalan los más graves, para hacerlos sospechosos, indignos de la compañía de los hombres y aborrecibles a todos. Y, para aplastarlos totalmente con su difamación, les atribuyen lo peor que puede acontecer en la Iglesia, tomando expresiones, sea de los comienzos o del tiempo de la Iglesia primitiva, sea de la etapa subsiguiente, que continúa desarrollándose entre nosotros, sea de la etapa final a la cual pertenecen los tiempos del Anticristo. En coherencia con estos tres tiempos, los religiosos son acusados de ser falsos apóstoles, los cuales son fuertemente censurados en la Iglesia primitiva; de ser ladrones, salteadores y depredadores de casas, de quienes hay que precaverse en el tiempo de la Iglesia; y, por último, de ser mensajeros del Anticristo, causantes de los peligros de los últimos tiempos, ante quienes la Iglesia del fin del mundo no puede menos de experimentar temor.

Estamos ante tres modos de calumnia, de los cuales debemos defendernos, siguiendo un orden.

**2.** Lo primero que se dice contra ellos es que son falsos apóstoles. Para poner en claro la falacia que se oculta bajo esta acusación, basta fijarse en lo que expresamos con esa palabra.

En la Sagrada Escritura hay muchas cosas relacionadas con esto. Se habla, efectivamente, de pseudoprofetas, pseudoapóstoles y pseudocristos: todo lo cual suena a falsedad y se inscribe dentro de un mismo tema.

## Capitulum vicesimumsecundum

### Quomodo falsa confingunt in diffamationem religiosorum et primo eos dicendo pseudoapostolos

**1.** Iam restat videre quomodo in diffamationem religiosorum falsa confingunt. Et quia, ut diximus, ad conterendum est cor eorum, ut dicitur Is. X, non sunt contenti quaelibet mala confingere sed gravissima quibus eos suspectos reddant et hominum societate indignos et omnibus odiosos; et ut eos sua detractione plenius opprimant eis imponunt mala illa quae in Ecclesia pessima inveniri possunt, et secundum eius initium ut in primitiva Ecclesia, et secundum eius progressum sicut secundum tempus quod nunc agitur, et secundum eius terminum sicut erit temporibus Antichristi. Dicunt enim eos esse pseudoapostolos, qui in primitiva Ecclesia vituperantur; dicunt eos esse fures et latrones et penetrantes domos, quales per totum tempus Ecclesiae sunt cavendi; dicunt eos nuntios Antichristi novissimorum temporum pericula procurantes, quales in finali Ecclesia sunt timendi.

A quibus tribus eos per ordinem defendamus.

**2.** Et primo quantum ad hoc quod pseudoapostoli dicuntur. Ut ergo appareat quam fallaciter hoc nomen religiosis imponant, quid hoc nomine significetur videamus.

Inveniuntur enim in sacra Sctiptura multa quae ad idem pertinent sicut pseudoprophetae et pseudoapostoli et pseudochristi: quae omnia in falsitatem sonant et ad idem pertinere unde de eis idem est iudicium, quod patet ex hoc quod habetur <II>

Un mismo juicio sirve para todos los casos, como lo muestran las palabras siguientes: *Hubo en el pueblo pseudoprofetas, como también entre vosotros hay maestros mendaces* (2 Pe 2,1). El ministerio del profeta y del apóstol consiste en ser mediador entre Dios y el pueblo, anunciando al pueblo las palabras de Dios. *En servicio de Cristo cumplimos la misión de embajadores, como si Dios mismo exhortase por medio de nosotros* (2 Cor 5,20). Alguien es llamado pseudoprofeta o pseudoapóstol por dos motivos. El primero, porque no es Dios quien lo envía. Así se cumple lo que está escrito: *Yo no enviaba profetas; eran ellos los que echaban a correr. Yo no les hablaba, y ellos profetizaban* (Jer 23,21). El segundo motivo es que no proponen palabras de Dios, sino palabras falsas, es decir, las invenciones de su propio 'corazón'. Por lo cual, en el capítulo citado se dice: *No escuchéis a los profetas, porque os profetizan mentiras; hablan de sus propias visiones y no dicen palabras salidas de la boca del Señor.* Ambas cosas han sido indicadas por Ezequiel, diciendo: *Ven cosas vanas, adivinan mentiras y van diciendo: esto dice el Señor, a pesar de que el Señor no los envió* (13,6). El profeta añade una tercera cosa que expresa bien la pertinacia en falsear: *Se mantuvieron incambiables para confirmar su discurso.* Por lo cual, cuando Jeremías iba a ser condenado como falso profeta, excluyó estas dos cosas diciendo: *Verdaderamente el Señor me ha enviado* —lo primero— *a vosotros para haceros oír las palabras que he dicho* —lo segundo— (Jer 26,15).

En el Nuevo Testamento, estas dos cosas son las que caracterizan a los falsos apóstoles: no son enviados por el Señor y difunden falsas doctrinas. Se entienden enviados por el Señor quienes son enviados por los prelados de la Iglesia. A este respecto, Agustín, escribiendo a Orosio, dice[630]: *Apóstol significa enviado. Se pueden distinguir cuatro grupos de apóstoles: los enviados por Dios, los enviados por Dios a través del ministerio de un hombre, los enviados por un hombre, los que se dan la misión*

Petri II: «Fuerunt et pseudoprophetae in populo, sicut et in vobis erunt magistri mendaces». Prophetae autem et apostoli officium est ut sit mediator inter Deum et populum, verba Dei populo annuntians, sicut habetur II Cor. V: «Pro Christo legatione fungimur tamquam Deo exhortante per nos». Unde ex duobus dicitur aliquis falsus propheta vel falsus apostolus: primo ex hoc quod a Deo non est missus, prout dicitur Ier. XXIII: «Non mittebam prophetas et ipsi currebant, non loquebar ad eos et ipsi prophetabant»; secundo ex hoc quod verba Domini non proponunt sed falsa de suo corde confingunt, unde in eodem capitulo dicitur: «Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos; visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini». Et Ezech. XIII haec duo tanguntur: «Vident, inquit, vana et divinant mendacium dicentes: Ait Dominus, cum Dominus non miserit eos»; et additur tertium quod ad pertinaciam falsitatis pertinet cum subditur: «Et perseveraverunt confirmare sermonem». Unde cum Ieremias quasi falsus propheta condemnaretur, haec duo a se removit, Ier. XXVI, inquiens: «In veritate misit me Dominus ad vos —quantum ad primum—, ut loquerer in auribus vestris omnia verba haec» —quantum ad secundum—.

Et haec duo in novo Testamento pseudoapostolos constituunt, videlicet quod non mittuntur a Domino et quod falsam doctrinam disseminant. Intelliguntur autem a Domino mitti etiam qui a praelatis Ecclesiae mittuntur, unde Augustinus ad Orosium: «Apostolus interpretatur missus. Apostolorum quatuor sunt genera: a Deo, a Deo per hominem, et per hominem tantum, et ex se; a Deo sicut Moyses, a Deo per hominem

[630] Las palabras que se citan a continuación no son de San Agustín. Le han sido atribuidas. Santo Tomás no conocía esta circunstancia y las cita como de él.

*a sí mismos. Ejemplos: por Dios, como Moisés; por Dios, a través del ministerio de un hombre, como 'Jesús Nave' [el Sirácida]; por el hombre solamente, como está ocurriendo en nuestro tiempo, cuando muchos son introducidos en el sacerdocio por favor del vulgo; quienes se dan la misión a sí mismos son los falsos profetas.* Y poco después añade: *Convéncete de que aquel es enviado por Dios que entra en el sacerdocio no en virtud de la elección basada en el encomio, cuando no adulación, de unos pocos hombres, sino porque su vida y costumbres son óptimas y él se ajusta exactamente a la figura de los sacerdotes apostólicos.* Dar el nombre de falsos apóstoles a quienes difunden enseñanzas heréticas, se comprueba por lo que, a propósito de las palabras *algunos os conturban y quieren cambiar el evangelio* (Gál 1,7), dice la Glosa[631]: *Éstos eran falsos apóstoles los cuales decían: una cosa es el evangelio y otra la ley de Moisés.* Y, en relación con estas otras palabras *surgirán pseudocristos y pseudoprofetas* (Mc 13,22), una Glosa dice[632]: *Esto ha de ser entendido de los herejes los cuales, haciendo oposición a la Iglesia, dicen mendazmente que son cristos. El primero de ellos fue Simón Mago. El último será el Anticristo.*

El hecho de predicar sin haber recibido misión, o de proponer falsas doctrinas, presupone alguna motivación, que puede ser la avaricia, cuando se busca el lucro, o la soberbia, o la vanagloria. Ocurre también que quienes hacen esto, careciendo de la gracia de Dios, se encuentran envueltos en otros muchos vicios, grandes o pequeños. Pero no todas las motivaciones señaladas ni los vicios dan base para que alguien sea llamado falso apóstol o falso profeta; no todo el que predica por motivo de lucro, o por ganarse el favor popular es un falso apóstol. De otro modo, no habría diferencia entre el mercenario y el falso apóstol. Quienes, mediante la predicación, buscan alguna cosa que no sea el bien de las almas y la gloria de Dios, son llamados mercenarios; para el caso es indiferente que prediquen verdades o falsedades, que hayan sido envia-

sicut Iesus Nave, per hominem tantum sicut nostris temporibus multi favore vulgi in sacerdotium surrogati sunt, ex se sunt ipsi pseudoprophetae»; et postea subiungit: «Illum cognosce missum a Deo quem non paucorum hominum laudatio vel potius adulatio eligit, sed illum quem vita et mores optimi et apostolicorum exactio commendat sacerdotum». Quod etiam pseudoapostoli dicantur illi qui doctrinam haereticam disseminabant, patet ex hoc quod habetur in Glosa Gal. I super illud «nisi sint aliqui qui vos conturbent», Glosa: «Hi erant pseudoapostoli qui dicebant aliud evangelium esse et aliud legem Moysi»; et Marc. XIII super illud «exurgent pseudochristi et pseudoprophetae etc.», dicit Glosa: «De haereticis accipiendum est qui contra Ecclesiam venientes christos se esse mentiuntur, quorum primus est Simon magus, extremus Antichristus».

Ad hoc autem quod aliquis non missus praedicet vel falsam doctrinam proponat ex aliqua mala radice movetur, utpote vel ex avaritia lucrum quaerens vel ex superbia seu inani gloria; contingit etiam huiusmodi homines gratia Dei desertos per multa vitia diffluere et magna et parva. Non tamen ex omnibus his radicibus vel huiusmodi vitiis dicuntur pseudoapostoli vel pseudoprophetae, quia non omnis qui propter lucrum praedicat vel propter favorem mundi pseudoapostolus est; alias non esset differentia inter mercenarium et pseudoapostolum: qui enim aliud quam fructum animarum et honorem Dei per praedicationem quaerunt mercenari dicuntur, sive vera sive falsa annuntient et sive missi sive non missi, sed pseudoapostoli vel pseudoprophetae dici

[631] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,97A.
[632] *Glossa marginalis.*

dos o no. Sólo pueden ser llamados pseudoapóstoles o pseudoprofetas, cuando no son enviados y enseñan falsedades. De manera semejante, no todos los pecadores que anuncian la palabra de Dios o administran los sacramentos son pseudoapóstoles o pseudoprofetas. Los verdaderos prelados son verdaderos apóstoles[633], los cuales, sin embargo, por razón de los pecados que cometen resultan, a veces, ser pecadores.

Los calumniadores de que ahora se trata muestran su ignorancia o su perversidad con el empeño que ponen en que los religiosos sean llamados pseudoapóstoles y pseudoprofetas por cualquiera de las señales indicadas, entre las cuales algunas remiten a pecados leves y otras a culpas graves, pero que no pertenecen a ninguno de los temas señalados, como, por ejemplo, que buscan su propia gloria, o un fuerte castigo de los enemigos, o cosas semejantes. Aunque todo eso concurriese en un solo predicador, no bastaría para hacer de él un pseudoapóstol o pseudoprofeta, mientras predique la verdad y haya recibido misión. En relación con la predicación no se atreven a decir que contenga falsedades. Dicen una cosa característica del falso apóstol, como es el predicar sin haber sido enviado. Pero esto carece en absoluto de fundamento, como se puede juzgar por lo dicho cuando se trató de la predicación[634]. Queda, pues, claro que son mendaces y tienen el atrevimiento de cargar a los religiosos el crimen de ser falsos apóstoles. Con procedimientos de una astucia semejante, ellos mismos o cualesquiera otros podrían ser objeto de la misma difamación. Los falsos apóstoles hicieron muchas cosas que también otros pecadores hacen, y a veces las hacen también los justos, aunque por diverso motivo. Sería fácil argumentar, diciendo: Los falsos apóstoles hicieron esto o aquello. Por consiguiente, quienes ahora hacen esto o aquello son falsos apóstoles. Pero este argumento no tendría valor alguno, como consta por lo ya dicho.

non possunt nisi quando non sunt missi vel falsa annuntiant. Similiter etiam non omnes peccatores qui verbum Dei annuntiant vel sacramenta ministrant sunt pseudoapostoli vel pseudoprophetae; veri enim praelati sunt veri apostoli, qui tamen peccatis exigentibus interdum peccatores inveniuntur.

In hoc ergo detractorum contra quos agimus insipientia sive malitia ostenditur quia religiosos pseudoapostolos vel pseudoprophetas nominare praesumunt ex quibusdam signis, quorum quaedam peccata levia sunt, quaedam vero gravia non tamen ad duo praedicta pertinentia, utpote quia quaerunt honorem proprium, quia quaerunt de inimicis vindictam et quaedam alia huiusmodi: quae etiam si omnia congregata essent in aliquo homine praedicante, non tamen cum pseudoapostolum constituerent vel ostenderent, dummodo vera praedicaret et missus. De falsitate autem praedicationis nihil proponere audent; sed de hoc quod dicunt eos praedicare non missos, quod ad rem pertinet, quam inaniter dicant patet ex his quae supra dicta sunt cum de eorum praedicatione ageretur: unde relinquitur in hoc eos esse mendaces quod eis tantum crimen imponere praesumunt, religiosos pseudoapostolos nominando. Possent autem eadem astutia vel ipsimet vel quilibet alii de simili crimine infamari; cum enim pseudoapostoli multa egerint quae etiam alii peccatores agunt, et interdum etiam iusti licet ex alia causa, in promptu esset arguere: pseudoapostoli leguntur hoc vel illud fecisse, unde et illi qui hoc vel illud faciunt sunt pseudoapostoli reputandi. Sed in hoc argumento manifeste vanitas inveniretur, ut ex dictis patet.

---

[633] En este contexto en que los obispos son colectividad con responsabilidades de alcance universal que garantizan la verdad del evangelio y confieren misión, esta expresión nos deja a las puertas de la colegialidad: la sucesión apostólica es tema muy repetido.

[634] Es el tema tratado en el capítulo cuarto.

## Capítulo 23

### Calumnias a los religiosos como lobos, ladrones, depredadores de casas

Ahora hay que ver cómo cargan sobre los religiosos aquellos crímenes que se cometen a través de todo el desarrollo del tiempo de la Iglesia; entre ellos sobresale el de considerarlos ladrones, salteadores y depredadores de casas.

Lo de ser ladrones y salteadores, pretenden demostrarlo porque, según ellos dicen, cuando [los religiosos] oyen confesiones, predican y enseñan, no entran por la puerta en el redil de las ovejas (cf. Jn 10,1). Con esto quedan convictos de vivir en la 'insipiencia'. La puerta es Cristo, como dice la Glosa acerca del lugar citado[635]. El prelado no puede ser llamado puerta; por lo cual la citada Glosa dice: *El ser puerta, Cristo lo reservó para sí mismo solamente.* El hecho de no entrar por la puerta no quiere decir que alguien no entra a través del prelado, sino que no entra a través de Cristo. Como ejemplo, se puede pensar en los judíos, los gentiles, los filósofos, los fariseos y los herejes: de acuerdo con lo que la citada Glosa dice seguidamente. Éstos son llamados ladrones, porque lo que es ajeno, dicen ser suyo; o sea, presumen que las ovejas de Dios son de ellos. Como resultado, no las convierten a la doctrina de Cristo, sino a la de ellos mismos. Son también salteadores, porque lo que roban lo matan, apartando de la fe: como se puede ver por diversas palabras de Glosas[636] acerca del tema. Aunque el nombre de ladrones y salteadores fuese dado a quienes anuncian doctrina verdadera, sin contar con los prelados de la Iglesia, es evidente que esto no podría ser aplicado a los religiosos, como está bien claro por lo anteriormente dicho: a no ser que alguien profese el error de pensar que el obispo y el papa no son prelado inmediato de cualquiera que está sometido al párroco.

## Capitulum vicesimumtertium

### Quomodo dicunt religiosos esse lupos latrones et penetrantes domos

Nunc videndum est quomodo religiosis crimina imponant quae Ecclesia toto temporis sui processu patitur, utpote quod dicunt eos esse lupos, latrones et penetrantes domos.

Quod enim sint fures et latrones per hoc ostendere volunt quia, ut dicunt, «non intrant per ostium in ovile ovium» dum confessiones audiunt et praedicant et docent aliunde quam per ostium. Ex quo manifeste insipientiae convinci possunt, quia ostium Christus est, ut per Glosam ibidem patet; nec praelatus ostium dici potest, unde Glosa ibidem dicit: «Quod ostium est sibi soli Christus retinuit». Non ergo intelligitur intrare non per ostium qui non intrat per praelatum, sed qui non intrat per Christum, sicut Iudaei, gentiles, philosophi, pharisaei et haeretici, ut ibidem Glosa exponit. Isti ergo fures dicuntur quia quod alienum est suum dicunt, id est oves Dei suas faciunt non convertendo ad doctrinam Christi sed ad suam; latrones, quia quod furantur occidunt retrahendo a fide, ut ex verbis glosarum ibi accipi potest. Et tamen dato quod fures et latrones dici deberent qui Christum annuntiant secundum veram doctrinam non per praelatos Ecclesiae, quam hoc sit a religiosis alienum ex praedictis manifeste apparet, nisi illum errorem aliquis sapiat quod episcopus vel papa non sit immediatus praelatus cuiuslibet qui parochiali subditur sacerdoti.

---

[635] *Glossa marginalis.*

[636] *Glossa marginalis* sobre Jn 10,1 y sobre diversos vocablos del texto evangélico.

Los llaman también lobos rapaces, porque, según dicen, cuando se acercan a los fieles de Cristo para administrarles los alimentos espirituales, en su interior buscan ser alimentados con los bienes corporales de ellos, de manera semejante a como los lobos se acercan a las ovejas para comer sus carnes. En esto quedan manifiestamente convictos de voluntad de engañar. Está bien claro que el Señor distingue entre mercenario y lobo (cf. Jn 10,12). Lo que cargan al lobo, la Glosa lo atribuye al mercenario, diciendo[637]: *Es mercenario quien busca lo suyo, no lo de Cristo; quien sirve a Dios, no por Dios, sino con el fin de recibir alguna recompensa.* Quienes pecan solamente en esto, o sea, en ir tras de lo temporal y hacerlo motivo de predicación, son mercenarios, no lobos, a no ser que ellos, con su poder, causen destrozos corporales, como los tiranos, o arruinen los espíritus, como el diablo y los herejes, que vienen a ser sus ministros: que es lo que dice la Glosa acerca del lugar citado. El Apóstol nos instruye acerca del particular diciendo: *Sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces.* A este respecto dice la Glosa[638]: *Se trata de los herejes, astutos para engañar, firmes en la discusión, crueles hasta dar muerte.* Lo de Mt 7,15, *por dentro son lobos rapaces,* lo expone la Glosa[639] diciendo que esto se entiende especialmente *los cuales, con un espíritu lleno de veneno y con el afán de hacer daño, son lobos rapaces; si tienen posibilidad de perseguir, actúan a la vista; o, en todo caso, corrompen la interioridad* [deforman la fe]. Por lo dicho anteriormente, se comprende cuánta es la temeridad de quienes, juzgando acerca de algunas personas, les atribuyen que buscan principalmente bienes corporales, aunque éstos los reciban cuando ellos siembran los espirituales.

Los censuran también de ser invasores de las casas por el hecho de que oyen confesiones sin licencia de los párrocos, con lo cual perturban las casas de las conciencias. Como prueba alegan la explicación dada por

Lupos autem rapaces eos dicunt per hoc quod accedunt ad ministrandum fidelibus Christi alimenta spirituale, intrinsecus autem intendunt refici de bonis carnalibus eorum, sicut lupi accedunt ad oves ut de carnibus earum reficiantur: in quo etiam manifeste decipere convincuntur. Manifeste enim Ioh. X Dominus distinguit inter mercenarium et lupum: hoc autem quod lupo imponunt Glosa mercenario attribuit quae sic dicit: «Mercenarius est qui quaerit quae sua sunt, non quae Christi, qui servit Deo non propter Deum sed pro aliqua mercede»; illi ergo qui in hoc tantum offendunt quod intendunt temporalia accipere et pro eis praedicant, mercenarii sunt non lupi, nisi ipsi vel corporaliter vastent per potentiam sicut tyranni, vel spiritualiter dissipent sicut diabolus et eius ministri haeretici, ut per Glosam ibidem patet. Hoc etiam apparet ex hoc quod dicitur Act. XX: «Scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos», Glosa: «Haeretici callidi in fraude, fortes in disputatione, crudeles in occisione»; hoc etiam quod habetur Matth. VII: «Intrinsecus autem sunt lupi rapaces» Glosa exponit quod specialiter hoc intelligitur «de haereticis qui venenato animo et intentione nocendi lupi sunt rapaces, vel exterius si copia datur persequendo, vel interius corrumpendo». Quomodo etiam hoc sit temerarium iudicium iudicare de aliquibus quod carnalia principaliter intendant, quamvis spirituale seminantes carnalia accipiant, ex dictis patet.

Dicunt etiam eos esse penetrantes domos per hoc quod confessiones audiunt sine licentia sacerdotum, sic enim penetrant domos conscientiarum: quod probant per quandam expositionem Glosae quae habetur II Tim. III super illud «ex his sunt qui

[637] *Glossa marginalis* sobre Jn 10,12.
[638] *Glossa interlinearis.*
[639] *Glossa marginalis.*

una Glosa. En relación con las palabras *hay entre ellos quienes se introducen en las casas* (2 Tim 3,6) se dice[640]: *Se introducen en las casas, es decir, escudriñan la peculiaridad de cada uno y a quienes consideran idóneos se los llevan cautivos.* Ahora bien, no podrían escudriñar la peculiaridad de cada uno si no oyeran confesiones. Dado que pretenden tener firme apoyo en esta 'autoridad', veamos cuál es su sentido.

Un poco antes, el Apóstol dice: *En los últimos días sobrevendrán tiempos difíciles, porque habrá hombres que sólo se aman a sí mismos, avaros, altivos, orgullosos...* (2 Tim 3,1-2). Últimos días, como dice Agustín en carta a Hesiquio[641], a veces remite al tiempo de los apóstoles. Las palabras de Joel relativas a la efusión del Espíritu en los últimos días (cf. Jl 2,28) se cumplieron, según Pedro, el día de Pentecostés (cf. Hch 2,17). A veces, día último es el último de todos, como cuando Jesús dice: *Yo lo resucitaré en el último día* (Jn 6,55). En el caso de que ahora se trata, 'últimos días' son los más cercanos al último de todos, puesto que el Apóstol dice con referencia al futuro: *Sobrevendrán tiempos peligrosos...* Este pasaje parece estar en la línea de palabras evangélicas, según las cuales *la caridad de muchos se enfriará y la perversidad abundará* (Mt 24,12). Por este motivo, la Glosa[642] añade: *Por esto el Apóstol,* acerca de las citadas palabras del Apóstol *habrá hombres apegados a sí mismos,* dice lo siguiente: Las palabras del Apóstol no quieren decir que no haya habido tiempo alguno en que no hayan existido los vicios de que hace enumeración, sino que en el futuro crecerán a causa del acrecentamiento de la perversidad. En la Iglesia primitiva había también quienes abundaban en otros muchos vicios. De lo contrario, carecería de sentido decir a Timoteo que *evitase también a ésos.* Y, dando la impresión de que Timoteo le pregunta: ¿Cómo podré evitar a quienes todavía no están presentes?, el Apóstol responde: *entre ellos están quienes revuelven las casas.* Los vicios señalados antes son cosa del futuro. Pero cuando dice:

penetrant domos etc.», Glosa: «Penetrant domos, id est rimantur proprietatem uniuscuiusque et quos idoneos inveniunt ducunt captivos»; proprietatem autem cuiusque rimari non possunt nisi confessiones audirent. Quia ergo huic auctoritati multum innituntur, videamus intellectum eius.

Praedicit enim Apostolus quod «in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, erunt homines se ipsos amantes etc.»; novissimi autem dies, ut Augustinus dicit in epistola ad Hesychium, quandoque dicuntur etiam ipsa apostolorum tempora, unde illud quod dicitur Ioel II: «In novissimis diebus effundam de spiritu meo etc.», Petrus dicit esse completum in die Pentecostes, Act. II; quandoque etiam novissimus dies dicitur omnium ultimus, Ioh. VI: «Ego resuscitabo eum in novissimo die». Hic autem oportet ut intelligantur novissimi dies qui sunt illi novissimo propinquiores, eo quod Apostolus in futurum loquitur: «Instabunt, inquit, tempora periculosa et erunt homines etc.»: quod ad illud pertinere videtur quod habetur Matth. XXIV quod «refrigescet caritas multorum et abundabit iniquitas», unde Glosa ibidem dicit: «Unde Apostolus: Erunt homines se ipsos amantes». Non ergo verba Apostoli sunt intelligenda quasi vitia quae connumerat ullo saeculo umquam defuerint, sed quia abundante malitia in futuris temporibus crescent; quidam tamen in primitiva Ecclesia erant qui etiam in illis vitiis abundabant, alias frustra diceret «et hos devita», et quasi Timotheo quaerenti: Quomodo possum vitare qui nondum sunt? respondet Apostolus: «Ex his iam sunt illi qui

[640] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,375C.
[641] S. AGUSTÍN, *Epístola* 199 c.8 n.23: ML 33,913.
[642] *Glossa interlinearis.*

*entre ellos están quienes revuelven las casas*, habla en presente. Por eso dice 'revuelven', no 'revolverán'; los llevan cautivos, no los 'llevarán'. No cabe pensar que en este pasaje el Apóstol haya sufrido la confusión de poner en presente lo que debería haber puesto en futuro. Ya Agustín lo hizo notar en la carta que acaba de ser citada. Por consiguiente, en la Iglesia primitiva había quienes eran conocidos por revolvedores de casas, o sea, hombres envueltos en aquellos vicios de los cuales, en los últimos tiempos, habrá mayor abundancia.

Quiénes hayan sido éstos, lo dice más expresamente en otra parte: *Hay muchos indisciplinados, charlatanes, embaucadores, sobre todo los de la circuncisión, a los cuales es preciso hacer callar; revuelven completamente las casas, enseñando lo que no deben por afán de torpe ganancia* (Tit 1,10-11). Por consiguiente, cuando habla de quienes 'revuelven las casas', está hablando de quienes ocultamente daban vueltas por las casas, enseñando falsa doctrina, ya se trate de la casa de la conciencia, ya de la material, y atrapaban con las ataduras del error. Por eso el Apóstol hace notar que eran personas de mente corrompida, cuya fe merecía reprobación. El Apóstol no dice lo que éstos [los maestros de París] pretenden, o que quienes ahora son los revolvedores de casas, en el futuro vayan a ser quienes profesen fe errada, merecedora de desaprobación. Esto es evidente, porque el Apóstol sigue hablando en presente. Dice, por ejemplo: *Éstos se oponen a la verdad* (2 Tim 3,8). Y de manera parecida dice después: *No tendrán resultado, porque su insensatez es manifiesta* (v.9). En relación con el tema, dice la Glosa[643]: *La manifestación es realizada por los buenos, principalmente por Juan, a través del cual predice que, en Asia, los herejes serán desbaratados.* Con esto queda claro que el Apóstol habla de los herejes. Por lo cual, aun dado que los religiosos oyeran confesiones sin licencia de los prelados, siempre que no sembraran doctrina herética, no podrían ser calificados con las palabras usadas por el Apóstol.

penetrant domos etc.». Illa ergo vitia quae supra posuerat ad futurum pertinere vult, sed hoc quod dicit: «Ex his sunt qui penetrant domos» ad praesens: unde dicit «penetrant», non penetrabunt, «captivas ducunt», non ducent; nec putandum est hoc loco pro temporis futuri verbis praesentis temporis verba posuisse, ut Augustinus in eadem epistola dicit. Erant ergo in primitiva Ecclesia aliqui ex hoc actu noti quod penetrabant domos etc., quos vult intelligi illis vitiis esse irretitos quae in novissimis temporibus abundabunt.

Qui autem fuerunt isti expressius exponit Tit. I ubi sic dicit: «Sunt multi inobedientes et vaniloqui et seductores, maxime qui de circumcisione sunt, quos oportet redargui, qui universas domos subvertunt docentes quae non oportet, turpis lucri gratia». Sic ergo hoc quod dicit: «Ex his sunt qui penetrant domos» de illis intelligit qui latenter circuibant domos falsam doctrinam disseminando, sive intelligatur de domo conscientiae sive de domo materiali, et captivabant vinculis erroris; unde subiungit Apostolus «Homines corrupti mente, reprobi circa fidem». Nec est intelligendum ut ipsi volunt quod hoc quod dicit: «Reprobi circa fidem» accipiatur pro futuro, quasi dicat: Qui nunc penetrant domos in futuro erunt reprobi circa fidem; quod patet tum ex hoc quod dicit praesentialiter: «Hi resistunt veritati», tum ex hoc quod sequitur: «Sed ultra non proficient, insipientia enim eorum manifesta erit», Glosa: «per bonos, praesertim per Iohannem apostolum per quem in Asia destruendos haereticos praedicit». Ex quo etiam patet quod de haereticis Apostolus loquitur; unde dato quod religiosi confessiones audirent sine licentia praelatorum, dummodo haereticam doctrinam non seminarent, istis verbis Apostoli non notarentur.

[643] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,376C.

De este modo queda excluida la invención con que fantasean a propósito de estas palabras del Apóstol, o sea, que los religiosos que oyen confesiones son señal de que están amenazando los peligros de los últimos tiempos. La legitimidad y el provecho del ministerio de los religiosos, en lo relativo a oír confesiones, consta por lo ya dicho cuando se trató de esto.

## Capítulo 24

### Dicen que los tiempos del anticristo están amenazando

**1.** Veamos ahora cómo cargan sobre los religiosos los males que se temen para el final del tiempo de la Iglesia, diciendo que son mensajeros del anticristo. Con este fin tratan de mostrar dos cosas: primera, que amenazan ya los tiempos del anticristo; segunda, que los mensajeros del anticristo son de manera especial los religiosos que predican y oyen confesiones. De cada una de estas cosas trataremos por su orden.

Para el intento de probar que los tiempos últimos no están lejos, alegan las palabras del Apóstol, que dice: *Somos nosotros, para quienes ha llegado el fin de los tiempos* (1 Cor 10,11). Alegan también estos otros pasajes: *Hijitos, es la hora última* (1 Jn 2,18). *El que ha de venir vendrá, sin retrasarse* (Heb 10,37). *El juez está ya a la puerta* (Sant 5,9). De todo esto sacan la conclusión siguiente: Dado que, desde el tiempo de los apóstoles, cuando estas palabras fueron dichas, pasó ya mucho tiempo, ahora los tiempos del anticristo tienen que estar cercanos. Si lo que se intenta con esto es tan sólo decir que la cercanía de los tiempos del anticristo es la inherente al hecho de que, en la Sagrada Escritura, cualquier espacio de tiempo es corto, comparado con la eternidad, no habría nada que objetar. Está escrito, en efecto: *El*

Et sic etiam exclusum est totum eorum figmentum quo confingere nituntur, occasione horum verborum, per religiosos qui confessiones audiunt novissimorum temporum pericula imminere. Quomodo autem religiosi licite et utiliter confessiones audiant, supra dictum est cum de hoc ageretur.

## Capitulum vicesimumquartum

### Quomodo dicunt quod nunc quasi e vicino tempora Antichristi immineant

**1.** Iam videamus quomodo mala quae in finali Ecclesia timentur religiosis imponant, dicentes eos esse nuntios Antichristi. Ad quod persuadendum ad duo ostendenda conantur: primo quod nunc quasi e vicino tempora Antichristi immineant, secundo quod nuntii Antichristi sunt specialiter religiosi qui praedicant et confessiones audiunt; de quibus per ordinem agemus.

Quod autem non longe sint tempora novissima ex hoc probare volunt quod Apostolus dicit I Cor. X: «Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt», et I Ioh. II: «Filioli, novissima hora est», et Hebr. X: «Qui venturus est veniet et non tardabit», et Iac. V: «Ecce iudex ante ianuam assistit». Ex quibus omnibus habere volunt quod, cum a temporibus apostolorum quando haec dicebantur iam tantum temporis sit elapsum, quod nunc prope immineat tempus Antichristi. Quae quidem verba si sic intelligant ut tempus Antichristi propinquum esse denuntient, eo modo loquendi quo temporis quantumcumque spatium in sacra Scriptura breve solet accipi in comparatione aeternitatis, secundum quem modum dicitur I Cor. VII: «Tempus breve est», in nullo

*tiempo es corto* (1 Cor 7,29). Pero lo que afirman no tiene valor alguno para demostrar su opinión. Lo que pretenden es dejar asentado que ahora hemos de estar precavidos contra los peligros que se consideran vaticinados para los tiempos de máxima proximidad a los del anticristo y que acontecerán por obra de los religiosos que ahora viven. Quieren que, acerca de todo esto, [los religiosos] sean sometidos a indagación por los prelados. Si con este modo de hablar quieren dar a entender un tiempo determinado, quedan convictos, por la fuerza de muchas autoridades, de ser presuntuosos en sumo grado. Para el caso, es indiferente afirmar siete años, o cien, o mil.

Cuando los discípulos preguntaban por un tema parecido a éste, el Señor respondió: *No os toca a vosotros conocer el tiempo y el momento que el Padre se reservó con su poder* (Hch 1,7). Tomando esto como punto de partida, Agustín argumenta, en la carta a Hesiquio[644], que si el conocer esto no era competencia de los apóstoles, mucho menos lo será de otros. Se dice también: *Acerca de aquel día y de aquella hora nadie sabe nada, ni siquiera los ángeles del cielo* (Mt 24,36). Lo mismo se dice en Mc 13,32. En 2 Tes 2,2 se lee: *No os alarméis ni perdáis el sentido, pensando que el día del Señor está para llegar.* Agustín, en la carta citada[645], habla con Hesiquio, diciendo: *Tú afirmaste: según el evangelio, nadie sabe la hora. Yo, de acuerdo con las posibilidades de mi entendimiento, digo que tampoco puede ser conocido ni el mes ni el año de su venida. Alguien quizá podría buscar esta salida: aunque no sea posible conocer el año, acaso se pudiera conocer la semana o la década de años.* Y un poco después añade: *Si tampoco esto puede llegar a ser conocido, pregunto si el tiempo de su llegada podría ser precisado dentro de duraciones como, por ejemplo, cincuenta años, cien años, o con cualquier otro número de años, sea mayor, sea menor.* Por fin dice: *Si ni siquiera te consideras capaz de esto, piensas lo mismo que yo.* En la primitiva Iglesia,

reprehensibiles inveniuntur; sed tamen haec eorum assertio ad suam sententiam confirmandam efficaciam non habebit, quia videlicet volunt astruere quod nunc sint cavenda illa pericula quae propinquissimis temporibus Antichristi praedicuntur futura, et quod per religiosos qui nunc sunt evenient, de quibus inquiri volunt a praelatis. Si autem ex his verbis aliquod diffinitum tempus significari volunt, utpote quod Antichristus veniet infra septem annos aut centum aut mille, inveniuntur praesumptuosissimi multis auctoritatibus convicti.

Dominus enim Act. inquiaerentibus discipulis de hoc ipso respondit: «Non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate»; ex quo argumentatur Augustinus in epistola ad Hesychium quod si non est eorum nosse, multo minus aliorum. Et Matth. XXIV: «De die autem illa et hora nemo scit neque angeli caelorum», et hoc idem habetur Marc. XIII; et II Thess. II: «Non moveamini a vestro sensu quasi instet dies Domini». Et Augustinus ad Hesychium loquens: «Dixisti: Evangelium dicit: de die et hora nemo scit; ego autem, inquit, pro possibilitate intellectus mei dico neque mensem neque annum adventus ipsius sciri posse: ita enim hoc videtur sonare tamquam non possit sciri quo anno venturus sit, sed posset sciri qua hebdomade annorum vel qua decade»; et infra: «Quod si ne hoc quidem comprehendi potest, quaero utrum sic saltem possit diffiniri tempus adventus eius ut cum venturum esse dicamus infra istos, verbi gratia vel quinquaginta vel centum annos vel quotlibet seu maioris numeri seu minoris annorum»; et infra: «Si autem nec hoc te comprehendisse

[644] S. Agustín, *Epistola* 199 c.2 n.4: ML 33,906.
[645] Ibíd., c.6 n.16: ML 33,910.

como dice Jerónimo en el libro *De illustribus viris* y Eusebio en la *Ecclesiastica historia,* fue reprobada la doctrina de algunos; afirmaban ser inminente[646] la venida del Señor: que es lo que éstos parecen afirmar. No es posible fijar espacio alguno de tiempo, corto o largo, dentro del cual haya de ocurrir el fin del mundo, para el cual se espera que vengan Cristo y el anticristo. Por eso se dice que *el día del Señor vendrá como ladrón* (1 Tes 5,2). Y esto otro: *Como en los días de Noé no conocieron, hasta que llegó el diluvio y se los llevó a todos, así será la venida del hijo del hombre* (Mt 24,37-39). Por este motivo, Agustín, en la citada carta a Hesiquio[647], hace pasar a tres que están a la espera de la venida del Señor: uno opina que el Señor vendrá más pronto, otro que vendrá más tarde, y el tercero confiesa su ignorancia acerca del tema. Al último le da preferencia; al primero, lo desautoriza.

Para demostrar su intento, alegan también esta razón. Con la venida de Cristo comenzó la etapa última. Ninguna de las otras duró más de mil años. Por consiguiente, dado que, desde la venida de Cristo, han transcurrido ya más de mil años, hay que esperar para pronto la conclusión de esta etapa. Frente a este razonamiento, hay que tener en cuenta lo que dice Agustín[648]: *Frecuentemente, la ancianidad ocupa tanto tiempo como todas las otras edades juntas.* Esta edad o etapa última la compara con la ancianidad. Y concluye, diciendo: *En cuanto a la edad última del género humano, la que comienza con la venida [el nacimiento] del Señor y llega hasta el fin del mundo, es imposible precisar de cuántas generaciones constará.* Con razón, Dios quiso dejarlo oculto; así está escrito en el evangelio (cf. Mt 24,36), y el Apóstol lo testifica, diciendo que el día del Señor llegará como un ladrón (cf. 1 Tes 5,2).

praesumis, hoc sentis quod ego». In primitiva etiam Ecclesia, ut Ieronymus narrat in libro De illustribus viris et Eusebius in Ecclesiastica historia, quorundam doctrina est reprobata propter hoc quod adventum Domini instare dicebant, sicut et isti nunc dicere videntur. Non ergo potest quantumlibet spatium determinari, parvum vel magnum tempus, quo finis mundi in quo Christus et Antichristus expectantur expectetur. Et propter hoc dicitur I Thess. V: quod «dies Domini sicut fur veniet», et Matth. XXIV: «Sicut in diebus Noe non cognoverunt donec venit diluvium et tulit omnes, ita erit adventus filii hominis». Unde etiam Augustinus in epistola ad Hesychium proponit tres adventum Domini expectantes, quorum unus citius, alter tardius Dominum putat esse venturum, tertius suam de hoc ignorantiam confitetur; et hunc magis commendat, primum vero magis increpat.

Ad astruendam etiam suam intentionem tali ratione utuntur. Ab adventu Christi ultima aetas incepit; aliae vero aetates non duraverunt ultra mille annos: unde cum iam ab adventu Christi multo plures quam mille anni transierint, in brevi huius aetatis est terminus expectandus. Cui rationi obviat Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum, quaestione LX: «Senectus solet etiam tantum tenere temporis quantum reliquae omnes aetates»; senectuti autem comparat istam ultimam aetatem, unde concludit: «Aetas igitur ultima generis humani quae incipit a Domini adventu usque in finem saeculi, quibus generationibus computetur incertum est». Et hoc utiliter Deus voluit latere, sicut in evangelio scriptum est et Apostolus testatur dicens diem Domini tamquam furem esse venturum.

---

[646] S. Jerónimo, *De illustribus viris* c.52: ML 23,661; Eusebio, *Hist. eccles.* VI c.7: MG 20,535B.

[647] S. Agustín, *Epist.* 199 c.13 n.54: ML 33,925.

[648] S. Agustín, *Liber LXXXIII Quaestionum,* q.58 n.2: ML 40,43.

2. Alegan también ocho señales, con las cuales quieren demostrar que la llegada del anticristo está cercana. La primera está tomada de las palabras *pensará que puede cambiar los tiempos* (Dan 7,25). Refiriéndose al anticristo, la Glosa dice[649]: *La soberbia lo hará considerarse tan alto que intentará cambiar las leyes y el culto.* Ahora bien, dado que ha llegado el tiempo en que algunos quieren cambiar el evangelio de Cristo por otro evangelio que dicen eterno, concluyen como cosa manifiesta que los tiempos del anticristo están llegando ya. Este evangelio del que hablan es una Introducción preparada con vistas a los libros de Joaquín, la cual ha sido desaprobada por la Iglesia, o también la doctrina misma de Joaquín, la cual, según dicen, cambia el evangelio de Cristo. Aun suponiendo todo esto, la señal carece de valor, pues ya en tiempo de los apóstoles hubo quienes quisieron cambiar el evangelio. *Me sorprendo de que tan pronto, abandonando al que os llamó, os hayáis pasado a otro evangelio* (Gál 1,6).

La segunda señal la toman de lo que se dice en Sal 9,21: *Señor, establece sobre ellos un legislador.* La Glosa[650] hace esta aplicación: *Se trata del anticristo, dador de la ley perversa.* Ahora bien, dado que la aludida doctrina, la cual declaran ser ley del anticristo, fue enseñada en París, representa una señal de que los tiempos del anticristo están llegando. Sin embargo, hay que tener en cuenta esto: La doctrina de Joaquín y la de aquella Introducción contiene alguna cosa que ha de ser desaprobada, pero no representan la doctrina que será predicada por el anticristo. El anticristo proclamará que él es Dios, de acuerdo con la palabra del Apóstol *se sienta en el templo como siendo Dios y se alza contra todo lo que recibe el nombre de Dios y el culto debido a Dios* (2 Tes 2,4). Si se considera doctrina del anticristo cualquier doctrina falsa, a la manera como los herejes son llamados, todos ellos, anticristos, esta señal no tiene valor alguno, porque no hubo tiempo alguno, ya desde la Iglesia primi-

2. Inducunt etiam octo signa quibus propinquum Antichristi adventum ostendere volunt. Quorum primum videtur sumi ex hoc quod dicitur Dan. VII de Antichristo: «Putabit quod possit mutare tempora», Glosa: «In tantam elatus superbiam ut leges et caerimonias mutare conetur»; unde cum quidam iam Christi evangelium mutare conentur in quoddam aliud evangelium quod dicunt aeternum, manifeste dicunt instare tempora Antichristi. Hoc autem evangelium de quo loquuntur est quoddam Introductorium in libros Ioachim compositum quod est ab Ecclesia reprobatum, vel etiam ipsa doctrina Ioachim per quam, ut dicunt, evangelium Christi mutatur. Quo supposito, istud signum nullum est quia temporibus apostolorum quidam evangelium Christi mutare voluerunt, ut patet Gal. I: «Miror quod tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in aliud evangelium».

Secundum signum assumunt ex hoc quod habetur in Psalmo: «Constitue Domine legislatorem super eos», Glosa: «Antichristum legis pravae latorem»; unde cum doctrina praedicta quam legem Antichristi dicunt sit Parisiis exposita, signum est Antichristi adventum instate. Sed doctrinam Ioachim vel illius Introductorii, quamvis aliqua reprobanda contineat, esse doctrinam quam praedicabit Antichristus falsum est: ipse enim praedicabit se esse Deum, ut habetur II Thess. II: «Ut in templo Dei sedeat tamquam sit Deus», et quod «extollitur supra omne quod nominatur Deus aut quod colitur». Quod si doctrinam Antichristi intelligunt omnem falsam doctrinam sicut et antichristi dicuntur omnes haeretici, tunc istud signum nullum est quia a primitiva Ecclesia nullum

[649] *Glossa marginalis.*
[650] *Glossa interlinearis.*

tiva, en que no hayan sido propuestas doctrinas heréticas. Por lo cual está escrito: *Muchos se han hecho anticristos* (1 Jn 2,18). Y la Glosa afirma[651]: *Anticristos son todos los herejes.*

Como tercera señal alegan Dan 5,25; Is 21,4. Estos pasajes hablan de que en la Babilonia réproba fue vista la mano de alguien escribiendo: *Mane, Thecel, Phares.* Dicen que esta escritura ha sido vista en la Babilonia amada, es decir, en la Iglesia. 'Mane' significa: *hizo cuenta de tu reino y lo completó,* o sea, lo dio por terminado. Según la susodicha escritura, el reino de Cristo tiene una cuenta o número: se dice que durará mil doscientos sesenta años. 'Thecel' lo explican así: *Has sido puesto en la balanza y no das el peso,* porque, según la susodicha escritura, un evangelio eterno ha de ser preferido al de Cristo. 'Phares' quiere decir: *tu reino ha sido dividido y entregado a Medos y Persas.* De manera semejante, éstos dicen que el reino de la Iglesia acabará y que será traspasado a otros. Por lo cual, así como aquella escritura significa que el final de Babilonia está llegando, así también esta otra escritura proclama el final de la Iglesia.

Esta señal es muestra de frivolidad. Lo vio ya Agustín. Él informa[652] de que algunos afirmaron que el culto del nombre de Cristo había de durar trescientos sesenta y cinco años, y que, una vez completado este número, acabaría. Ya antes de Agustín pusieron número al tiempo de Cristo. Lo cual significa que la escritura de que se habla no es ninguna novedad. Con esto, por tanto, no se demuestra que la venida del anticristo sea inminente. En la obra citada, Agustín habla también de que ya en su tiempo algunos contaban los años desde la ascensión de Cristo hasta el último o el de su venida, y ponían: unos, cuatrocientos años; otros, quinientos; otros, mil. Los rechaza a todos, basado en la autoridad

tempus fuit in quo doctrinae haereticae non proponerentur; unde dicitur I Ioh. II: «Nunc autem antichristi multi facti sunt», Glosa: «Antichristi sunt omnes haeretici».

Tertium signum assumunt ex hoc quod habetur Dan. V et Is. XXI: visa est in Babylone reproba manus scribentis: Mane, Thecel, Phares; hanc autem scripturam iam dicunt esse visam in Babylone dilecta, scilicet Ecclesia. Mane enim interpretatur «numeravit regnum tuum et complevit illud», id est finivit; per scripturam autem supradictam numeratur regnum Christi: dicitur enim quod durabit usque ad mille ducentos sexaginta annos. Thecel exponitur: «Appensus es in statera et inventus es minus habens», quia in scriptura praedicta evangelio Christi praefertur aliud evangelium aeternum. Phares exponitur «divisum est regnum tuum et datum est Medis et Persis»; et similiter isti dicunt quod regnum Ecclesiae finietur et ad alios transferetur, unde sicut scriptura illa significat terminum Babylonis instare, ita etiam haec scriptura significat terminum Ecclesiae.

Sed hoc signum apparet esse frivolum ex hoc quod dicit Augustinus XVIII De civitate Dei, quod quidam dixerunt quod cultus nominis Christi debebat durare per trecentos sexaginta quinque annos; deinde completo memorato annorum numero sumeret finem. Iam ergo ante tempus Augustini aliqui fuerunt qui tempus Christi numeraverunt, et sic ista scriptura non est de novo visa; unde per hoc non potest probari quod adventus Antichristi iam de propinquo immineat. Augustinus etiam ibidem narrat suo tempore quosdam fuisse qui computabant annos ab ascensione Christi usque ad ultimum eius adventum, quidam quadringentos, quidam quingentos et quidam mille: quos omnes confutat auctoritate Domini dicentis: «Non est vestrum nosse tempora vel

---

[651] *Glossa marginalis.*

[652] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.53 n.12: ML 41,617.

del Señor que dice: *No os toca a vosotros conocer los tiempos y los momentos* (Hch 1,7). Allí también desaprueba el modo de argumentar que éstos emplean; hace referencia a quienes se basaban en las plagas de Egipto para fijar en diez el número de las persecuciones de la Iglesia: todo esto es simple conjetura humana, que no tiene garantía alguna de verdad. En relación con esta señal, es de notar que están en evidente acuerdo con el escrito mismo por ellos desaprobado, afirmando, efectivamente, que la Babilonia amada [la Iglesia] pronto será destruida. La semejanza que establecen no tiene valor alguno. Lo que en Babilonia apareció escrito tenía origen en una decisión de Dios y, por lo mismo, expresaba verdad. Pero el escrito de que éstos hablan tiene origen en el error, por lo cual es imposible sacar de él argumento alguno.

Las otras cinco señales las toman del evangelio de Mateo, donde el Señor habla de las que precederán a su venida.

La cuarta señal consiste en esto: *Os darán muerte y seréis odiados por todos a causa de mi nombre* (Mt 24,5). Dicen que esto se cumple ahora en la Iglesia, donde algunos, que parecen más santos, no soportan la corrección, y a quienes los corrigen los hacen pasar por tribulación, sufrir muerte y ser odiados por los hombres. Esta señal no tiene valor alguno. Quienes sufrieron las más grandes tribulaciones fueron los apóstoles y los mártires, a quienes el Señor predijo estas cosas. Ahora no hay persecuciones como aquéllas. Por consiguiente, esta señal no hace una referencia a la venida de Cristo distinta de la que entonces hacía.

La quinta señal es dada por estas palabras: *Muchos se escandalizarán* (Mt 24,10). Dicen que esto se cumple ahora, cuando los religiosos son difamados, y esto es para los hombres motivo de escándalo. Pero esta explicación es contraria a la Glosa[653], la cual a propósito del pasaje dice:

momenta». Ibidem etiam hunc modum argumentandi quo isti utuntur improbat in quibusdam qui ex decem plagis Aegypti volebant sumere numerum persecutionum quas Ecclesia est passura, quas dicit esse coniecturas humanas nulla veritatis firmitate roboratas. In hoc etiam signo evidenter scripturae quam reprobant assentiunt, cum et ipsi dicant Babylonem dilectam cito esse destruendam sicut et scriptura quam improbant asserebat. Patet etiam similitudinem nullam esse, quia scriptura illa quae visa est in Babylone divinitus est ostensa, unde erat indicium veritatis; sed scriptura de qua loquuntur est ex errore confecta, unde ex ea nullum potest elici argumentum.

Alia vero quinque signa sumunt ex evangelio Matthaei ubi Dominus videtur ponere signa adventus sui.

Quartum quidem signum est ex hoc quod dicitur Matth. XXIV: «Occident vos et eritis odio omnibus hominibus propter nomen meum». Dicunt enim quod hoc nunc impletur quia quidam qui in Ecclesia videntur esse sanctiores, correctionem non sustinentes, suos correctores tradunt in tribulationem et mortem et in odium hominum. Hoc vero signum omnino nullum est cum huiusmodi tribulationes sanctorum maxime fuerint in ipsis apostolis et in martyribus, de quibus Dominus hoc praedicebat, nec adhuc aliquae similes persecutiones illis apparent; unde non est magis signum propinquitatis adventus Christi quam tunc erat.

Quintum signum sumunt ex hoc quod ibi subditur: «Et tunc scandalizabuntur multi», quod dicunt nunc impleri quando religiosi diffamantur et ex hoc homines scandalizantur. Sed ista expositio est contra Glosam quae ibi dicit: «Scandalizabuntur, id est discedent a fide timore vel immanitate tormentorum»; unde patet hoc esse

[653] *Glossa interlinearis.*

*Se escandalizarán, es decir, se apartarán de la fe por el temor y por la atrocidad de los tormentos.* Como se comprende, esto se realizó en tiempo de los mártires. Tampoco es novedad el hecho de que los santos sean difamados por los impíos, pues a los apóstoles mismos les fue dicho: *Dichosos vosotros cuando los hombres os maldigan y, con mentira, os hagan responsables de cualquier clase de males por mi causa.* En la historia eclesiástica hay relatos acerca del empeño que los tiranos ponían en difamar a los cristianos con los vicios más vergonzosos.

La sexta señal la ven en que *surgirán muchos falsos profetas y engañarán a muchos* (Mt 24,10). Dicen que esto se cumple ahora, cuando han aparecido ciertos religiosos, a los cuales dan el nombre de pseudoprofetas, porque hacen encomio de sí mismos, y por otras cosas semejantes. Pero ésta es una explicación dada con mala fe. La Glosa sobre Mc 13,21, donde se leen estas mismas palabras[654], es la que dice que falsos profetas son los herejes, o aquellos miembros del pueblo hebreo que practicaron el engaño después de la pasión de Cristo y antes de la destrucción de Jerusalén. Para desechar todo esto, basta lo que ha sido dicho ya acerca de los falsos profetas[655].

Como séptima señal ponen lo que se añade allí mismo, o sea: *Por el crecimiento de la perversidad, se enfriará la caridad de muchos.* Dicen que esto se cumple cuando algunos, que parecen ser los más celosos en la Iglesia, abandonan el evangelio de Cristo y dan su adhesión al 'evangelio eterno': con esto se muestra que la caridad que deben profesar para con Cristo, se ha enfriado. Pero en esto mienten de lleno, pues aquellos de quienes hablan ni abandonan el evangelio de Cristo, ni se adhieren a otro distinto. Y, aunque fuera lo que dicen, ¿acaso, sin retroceder muchos años, no hubo en la Iglesia quienes parecían perfectos y que, sin embargo, inventaron nuevas herejías, abandonando el evangelio de Cristo? Ejemplo de ello son Pelagio, Nestorio, Eutiques y otros muchos por

completum temporibus martyrum. Et iterum non est novum quod sancti viri ab impiis infamentur, cum dicatur etiam ipsis apostolis Matth. V: «Beati estis cum maledixerint vobis homines et dixerint omne malum adversus vos mentientes». In Ecclesiastica etiam historia recitatur quomodo tyranni procurabant fideles Christi turpissimis vitiis infamari.

Sextum signum accipiunt ex hoc quod sequitur ibi: «Et multi pseudoprophetae surgent et seducent multos», quod dicunt nunc apparere quando religiosi quidam apparent, quos pseudoprophetas nominant per hoc quod se ipsos commendant et propter alia quaedam huiusmodi. Sed haec eorum expositio patet esse perversa per Glosam quae habetur Marc. XIII, ubi eadem verba leguntur, quae pseudoprophetas dicit esse intelligendos haereticos vel illos qui in populo Iudaeorum fuerunt seductores post Christi passionem ante eversionem terrenae Ierusalem. Ad huius etiam destructionem sufficit quod supra dictum est de pseudoprophetis.

Septimum signum accipiunt ex hoc quod ibidem subditur: «Et quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum», quod dicunt impleri quando quidam qui videntur in Ecclesia maxime fidei zelatores dimittunt evangelium Christi et adhaerent evangelio aeterno, in quo ostenditur caritas quam habere debent ad Christum refriguisse. Sed in hoc plane mentiuntur, quia illi de quibus loqui videntur evangelium Christi non dimittunt nec alteri evangelio adhaerent. Et praeterea, dato quod hoc esset, numquid <non> a multis retroactis temporibus aliqui qui in Ecclesia videbantur perfecti novas haereses confinxerunt Christi evangelium dimittentes, ut Pelagius, Nestorius, Eutyches

[654] *Glossa marginalis.*
[655] Cf. capítulo 22.

el estilo. Tampoco se puede decir que se ha enfriado la caridad en aquellos que, sin seguir la susodicha doctrina, tampoco se ocupan en perseguirla: no hay necesidad de perseguir aquello que no tiene defensor. Hacer esto sería un modo de resucitar los errores ya extirpados, con pretexto de corregirlos. Por lo cual Gregorio[656], hablando del hereje Eutiques, al comprobar que casi nadie seguía su enseñanza, dice que pasó por alto hacer impugnación de su enseñanza, para no dar la impresión de estar arrojando dardos de palabras contra pavesas.

La octava señal la toman de otras palabras que siguen en el texto: *El evangelio del reino será predicado en todo el mundo* (Mt 24,14). Dicen que esto se cumple ahora; lo realizan aquellos mismos que anuncian estas señales y estos peligros, los cuales quieren, además, que todos los anuncien, poniendo en práctica lo de *predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo* (2 Tim 4,2). Se les atribuye decir que quienes no cumplen esto son pseudoapóstoles, porque no tienen ojos por delante y por detrás, con que conocer el pasado y el futuro, a semejanza de los animales de que se habla en Ap 4,6. Pero también esta señal que ponen carece de valor. Ya desde los tiempos de la Iglesia primitiva hubo quienes, igualándolos en el cultivo de lo fútil, anunciaban señales inventadas, las cuales eran rechazadas por personas católicas y serias: de lo cual da testimonio la historia de la Iglesia. En relación con las palabras *muchos vendrán en mi nombre...* (Mc 13,6), dice la Glosa[657]: *Cuando la ruina de Jerusalén estaba llegando, muchos decían ser cristos y mentían anunciando tiempo de libertad.* También en tiempo de los apóstoles, muchos cristianos lanzaron amenazas de que el día del Señor era inminente. Quienes se dedican a estos preanuncios, no se cuentan en el número de quienes anuncian el evangelio, sino en el de aquellos que engañarán a muchos. Por consiguiente, cuando el Señor dice *el evangelio del reino será predicado...* no se refiere al anuncio de estas señales carentes de contenido, sino

et multi alii huiusmodi? Nec in hoc tamen illorum caritas refrigescere ostenditur qui et si praedictam doctrinam non sequantur tamen non persequuntur: non enim persecutione indiget in quo defensor non invenitur; immo hoc esset errores extirpatos sub specie correctionis suscitare et auribus populi inculcare, quod est maxime periculosum. Unde Gregorius dicit in XIV Moralium quod mortuo Eutychio haeretico, quia fere nullus erat qui eius dicta sequeretur, dissimulavit eius dicta persequi ne in favillas videretur verba iaculare.

Octavum signum sumunt ex hoc quod ibi subditur: «Praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe», quod nunc impleri dicunt per se ipsos qui haec signa et pericula annuntiant, quae ab omnibus annuntiari volunt secundum illud Apostoli II Tim. IV: «Praedica verbum, insta opportune, importune»; in tantum quod eos qui huiusmodi signa non praedicant dicant esse pseudoapostolos quia non habent oculos ante et retro, id est ad cognoscendum praeterita et futura, sicut animalia de quibus legitur Apoc. IV. Sed hoc etiam eorum signum omnino nullum est. Quidam enim eorum vanitati similes etiam a tempore primitivae Ecclesiae huiusmodi signa conficta annuntiabant, qui ab aliis catholicis et gravibus reprimebantur, ut habetur in Ecclesiastica historia et Marc. XIII in Glosa super illud «multi venient in nomine meo etc.», quae sic dicit: «Imminente excidio multi venerunt qui se esse christos dicerent et iam tempus libertatis adesse mentirentur»; multi etiam in Ecclesia temporibus apostolorum inter cetera diem Domini instare minati sunt. Sic ergo illi qui huiusmodi signa praenuntiant non computantur

[656] S. Gregorio Magno, *Moral.* XIV c.56 n.74: ML 75,1079B.
[657] *Glossa marginalis.*

a la predicación de la fe cristiana, la cual debe ser anunciada en todo el mundo antes de la venida del Señor. Por todo esto, Agustín, en la carta a Hesiquio[658], demuestra que el día del Señor no está a la vista, porque en su tiempo había muchos paganos, en relación con los cuales era totalmente cierto que el evangelio de Cristo aún no les había sido predicado. De este modo, se ve claro que caen en el hoyo que hicieron: cargan sobre otros la acusación de proponer una doctrina nueva, que llaman 'evangelio del reino', cuando ellos mismos dicen que estas señales que anuncian son evangelio del reino.

Además, estas últimas cinco señales evidentemente carecen de valor, como lo muestra en la carta a Hesiquio, en la cual se dice lo siguiente[659]: *Tal vez todo cuanto los tres evangelistas dicen acerca de la venida de Cristo, más cuidadosamente comparadas entre sí y valoradas, vengan a significar que él diariamente viene en este cuerpo suyo que es la Iglesia. De esta su venida dijo: Desde ahora veréis que el Hijo del Hombre está sentado...*

## Capítulo 25

### Difunden que los mensajeros del anticristo son principalmente los religiosos que predican

Veamos ahora quiénes dicen que son los causantes de los peligros de los últimos tiempos. Los llaman mensajeros del anticristo. Seguidamente se describe su modo de proceder en el desarrollo del tema.

Según dicen, una cosa es cierta: esos seductores no serán ni bárbaros, ni gentiles ni judíos. Esto es contrario a lo que está escrito: *Seducirá a los*

in numero illorum qui evangelium annuntiant, sed in numero eorum qui seducent multos: unde quod Dominus dicit: «Praedicabitur hoc evangelium regni etc.», non refertur ad praedicationem horum vanorum signorum, sed ad praedicationem fidei christianae quae in universo orbe ante Christi adventum debet annuntiari. Unde etiam Augustinus in epistola ad Hesychium pobat non instate adhuc diem Domini, cum adhuc suo tempore essent gentes in quibus certissimum erat evangelium Christi nondum esse praedicatum. Patet etiam quod in hoc signo incidunt in foveam quam fecerunt, dum imponunt aliis quod quandam novam doctrinam evangelium regni nominant, et ipsi hic manifeste haec signa quae annuntiant evangelium regni dicant.

Haec etiam quinque ultima signa vana et nulla esse patet per Augustinum in epistola ad Hesychium, ubi sic dicit: «Fortasse omnia quae a tribus evangelistis dicta sunt de Christi adventu, diligentius inter se collata atque discussa, inveniantur ad hoc pertinere quod cotidie venit in corpore suo quod est Ecclesia, de quo adventu suo dixit: Amodo videbitis filium hominis sedentem etc.».

## Capitulum vicesimumquintum

### Quomodo probare nituntur quod nuntii Antichristi sunt specialiter religiosi qui praedicant

Nunc videamus quomodo nituntur investigare qui sunt illi per quos pericula novissimorum temporum imminebunt, quos appellant nuntios Antichristi. Et procedunt tali deductione: certum est, inquiunt, quod isti seductores non erunt de barbaris, gentilibus et Iudaeis. Hoc autem est contra id quod habetur Apoc. XX: «Seducet gentes quae sunt

---

[658] Cf. *Epist.* 199 c.12 n.46ss: ML 33,922.
[659] Cf. c.11 n.45: ML 33,921.

*habitantes de los cuatro puntos [cardinales] de la tierra, a Gog y a Magog* (Ap 20,7). Acerca de esto dice la Glosa[660]: *Seducirá primero a Gog y Magog, como la letra dice, y mediante su cooperación hará lo mismo con el resto del mundo.* Hay otra exposición según la cual en Gog y Magog están designados todos *los perseguidores que ocultan al diablo dentro de sí y que terminan lanzándose a una persecución abierta.* Así, pues, a pesar de lo que éstos dicen, los bárbaros no quedan excluidos de la persecución.

Siguiendo el razonamiento, dicen que [los mensajeros del anticristo] serán cristianos, alegando en este sentido las palabras *se presentan con apariencia de piedad* (2 Tim 3,5). La Glosa aclara diciendo: *O sea, de religión cristiana.* Y dice esto, hablando de aquellos que harán inminentes los peligros de los últimos tiempos. Pero cometen el error de presuponer que los vicios señalados por el Apóstol han de estar todos en las mismas personas; son vicios repartidos entre unos y otros. No se requiere, por tanto, que todos aquellos que contribuyan a los peligros de los últimos tiempos se presenten con apariencias de piedad; basta que esto ocurra en algunos. En la Iglesia primitiva los apóstoles sufrían persecución de parte de los fieles y de los infieles, como se ve por 2 Cor 11,26: *Peligros de parte de los falsos hermanos.*

Prosiguen diciendo que estos mensajeros del anticristo no se encontrarán entre los manifiestamente malos. Pero esto es contrario a la Glosa[661] acerca del Salmo 82: *¿Quién, oh Dios, semejante a ti?*, la cual expone todo el Salmo referido a la persecución del anticristo; entre otros ministros del anticristo, dice que 'filisteos' son los que están embriagados con la lujuria de las cosas seculares. Por su parte, Gregorio, exponiendo las palabras de Job (30,1) *ahora incluso los jóvenes se burlan de mí,* dice que éstas son palabras de la Iglesia oprimida por sus enemigos en los últimos tiempos, y añade[662]: *Antes toda su fuerza me parecía nada, y de*

super quatuor angulos terrae, Gog et Magog», Glosa: «Has duas gentes ad litteram prius seducet et per has ad alias procedet»; vel secundum aliam expositionem ibidem, per Magog intelliguntur «omnes persecutores diabolum intra se tegentes et tandem ad apertam persecutionem procedentes». Non ergo barbari a persecutione Antichristi excluduntur, ut dicunt.

Procedunt autem ulterius ostendendo quod erunt christiani per hoc quod dicitur II Tim. III: «Habentes speciem pietatis», Glosa: «id est christianae religionis»; et loquitur de illis per quos pericula novissimorum temporum imminebunt. Sed in hoc errare noscuntur quia illa vitia quae ibi enumerantur ab Apostolo, non sunt ita accipienda quasi omnia eisdem oporteat inesse, sed quaedam his quaedam aliis; unde non oportet quod omnes illi per quos imminent illa pericula habeant speciem pietatis sed eorum aliqui, sicut etiam et in primitiva Ecclesia patiebantur apostoli persecutionem et a fidelibus et ab infidelibus, ut patet II Cor. XI: «Periculis ex gentibus, periculis ex falsis fratribus».

Ulterius procedunt quod isti nuntii Antichristi non reperientur inter aperte malos. Hoc autem est expresse contra Glosam super illum Psalmum: «Deus, quis similis erit tibi?», quae totum illum Psalmum exponit de persecutione Antichristi, et inter ceteros Antichristi ministros per Philistiim dicit significari illos qui sunt ebrii luxuria saecularium. Gregorius etiam in Moralibus exponens illud Iob XXX: «Nunc autem derident me iuniores», dicit haec esse verba Ecclesiae ab adversariis suis extremis temporibus pressae, et postea subiungit: «Quorum virtus manuum erat mihi pro nihilo et vita ipsa

[660] *Glossa marginalis.*
[661] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,783B.
[662] S. Gregorio Magno, *Moral.* XX c.5 n.14: ML 76,145A.

*la vida misma eran considerados indignos.* Después esto mismo, junto con otras muchas cosas, lo entiende de quienes son manifiestamente malos y de quienes viven con criterio carnal.

Dicen también que parecidos ministros del anticristo serán encontrados entre quienes tienen apariencia de buenos. En este sentido alegan las palabras *guardaos de los falsos profetas* (Mt 7,15), y otras «autoridades» semejantes. Pero, aunque hayan de vivir en el futuro ministros como éstos, de quienes el anticristo se servirá para seducir, no se hace exclusión de otros: como también en tiempo de la Iglesia primitiva los fieles sufrían la persecución de unos y de otros. La afirmación de que, para poder seducir, se requiere ser aparentemente bueno, es falsa: son muchos más los seducidos por las delicias de este mundo y por los tormentos que los engañados bajo apariencia de honradez.

Dando otro paso, dicen que los mensajeros del anticristo serán encontrados entre quienes se dedican a los estudios de humanidades. Pretenden probarlo a base de las palabras: *los que están siempre aprendiendo, pero que no llegan nunca al conocimiento de la verdad* (2 Tim 3,7). Pero esta prueba no presta servicio alguno. Son palabras que se refieren más a mujercillas seducidas que a hombres seductores, como el texto mismo lo da a entender. Y, aun dado que haya de ser referido a hombres seductores, afectaría a quienes, dedicándose al estudio, apartan a otros de la verdad de la fe: como quedó dicho anteriormente[663].

Pretenden demostrar esto mismo por lo que, acerca de las palabras *mi enemigo me miraba con ojos aterradores* (Job 16,10), dice Gregorio[664]: *Así como la verdad encarnada, en su predicación, escogió a pobres u hombres sin cultura y sencillos, así, en sentido contrario, el anticristo, para proclamar su falsedad, habrá de escoger a los astutos, a los que profesan la doblez y poseen la ciencia de este mundo.* Quiénes sean estos predica-

putabantur indigni»: quae postea et multa sequentia de aperte malis et carnaliter viventibus exponit.

Dicunt etiam quod tales Antichristi ministri inter eos qui videntur boni invenientur, quod probant per illud quod dicitur Matth. VII: «Attendite a falsis prophetis», et per aliquas huiusmodi auctoritates. Sed quamvis tales aliqui sint futuri per quos Antichristus seducet, nihilominus et alii non excluduntur, sicut etiam in primitiva Ecclesia fideles per utrosque persecutiones patiebantur. Quod etiam dicunt quod nullus potest seducere nisi sit apparens bonus, patet esse falsum cum multo plures seducantur deliciis huius mundi et terroribus quam etiam specie honestatis.

Procedunt ulterius quod nuntii Antichristi invenientur inter eos qui vacant studio litterarum, quod probare nituntur per hoc quod habetur II Tim. III: «Semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes». Quae probatio quam sit inepta apparet, cum hoc referatur ad mulierculas seductas, ut ipse textus ostendit, magis quam ad homines seducentes. Dato etiam quod ad seductores esset referendum, ad illos pertineret qui studio vacantes deviant a fidei veritate cum de haereticis verba illa sint exponenda, ut supra dictum est.

Hoc idem probare nituntur per hoc quod dicit Gregorius XIII Moralium super illud Iob XVI: «Hostis meus terribilibus oculis etc.», «sicut, inquit, incarnata veritas in praedicatione sua pauperes, idiotas et simplices elegit, sic e contrario Antichristus ad praedicandum falsitatem suam astutos ac duplices atque huius mundi scientiam habentes electurus est». Sed qui sunt isti praedicatores litterati quos Antichristus mittet,

[663] Cf. capítulo 11 n.4.

[664] S. Gregorio Magno, *Moral.* XIII c.10 n.13: ML 75,1023C.

dores letrados que el anticristo enviará, Gregorio lo expone inmediatamente después, partiendo de las palabras *el cual envía sus legados por el mar en barcas de juncos* (Is 18,2). Dice así: *Envía sus legados por el mar, porque reparte sus predicadores por el mundo. En barcas de juncos sobre las aguas. Barcas de juncos son los corazones de los doctores seculares [apegados a lo secular]. Enviar legados en barcas de juncos sobre las aguas significa centrar la propia predicación en lo que se ajusta a las ideas de sabios carnales y dirigir la llamada a pueblos de costumbres pecaminosas.* Por lo tanto, predicadores del anticristo son aquellos letrados que, viviendo mundanamente, arrastran al pueblo hacia los goces mundanos. Sin embargo, aunque los letrados causen los peligros del anticristo, no se sigue que esto lo hagan ellos solos.

Desde aquí dan un paso más. Los mensajeros del anticristo estarán entre aquellos letrados, *cuyo consejo es considerado precioso, máximo y óptimo, como si el consejo fuese dado por Dios,* de acuerdo con lo que se dice sobre Ajitófel (2 Sam 16,23). Dicen que Ajitófel representa a los seductores de los tiempos finales de la Iglesia, porque Ajitófel primero estuvo con David y después con Absalón. De manera semejante, éstos estarán primero con Cristo y después con el anticristo. Con esto se relaciona lo que está escrito: *Se presentan con apariencias de piedad. Hombres de mentalidad perversa, corrompidos en la fe* (2 Tim 3,5). *Salieron de nosotros...* (1 Jn 2,18). Refiriéndose a todos éstos dice la Glosa[665]: *Viven en comunión con nosotros por medio de los sacramentos.* Pero esta prueba no tiene valor. No es intención del Apóstol decir que quienes se presentan con apariencia de piedad más tarde la abandonen, pasándose a la infidelidad. Lo que él dice es que quienes muestran esa apariencia carecen de su contenido y en lo interior son infieles. Muchos infieles mantienen comunión con nosotros en los sacramentos; algunos aceptan los sacramentos de la Iglesia, al menos en lo que externamente se puede

Gregorius infra statim exponit, utens auctoritate Isaiae XVIII: «Qui mittit in mari legatos in vasis papyri super aquas», quod exponens dicit: «Mittit in mari legatos quia praedicatores suos in saeculo spargit; in vasis papyri super aquas: vasa papyri sunt corda saecularium doctorum; in vasis igitur papyri super aquas legatos mittere est praedicationem suam in carnalium sapientium sensibus ponere et defluentes ad culpam populos vocare». Illi ergo litterati sunt praedicatores Antichristi qui saeculariter viventes populos ad lascivias mundi inducunt; nec tamen si per litteratos Antichristus pericula inducet, sequitur quod solum per eos.

Procedunt ulterius deducendo quod inter illos litteratos invenientur nuntii Antichristi «quorum consilium reputatur pretiosum, maximum et optimum, quasi si quis consulat Deum ut dicitur de Achitophel II Reg. XVI». Et quod seductores finalis Ecclesiae per Achitophel significantur, probant per hoc quod Achitophel prius fuit cum David et postea cum Absalon: sic isti prius erunt cum Christo, postea cum Antichristo, unde dicitur II Tim. III: «Habentes speciem pietatis» et postea sequitur: «Homines reprobi mente corrupti circa fidem»; et per illud quod dicitur Ioh. III: «Ex nobis prodierunt», Glosa: «Nobiscum in sacramentis communicant». Sed ista probatio non est efficax, quia non est intentio Apostoli in verbis praemissis quod prius habeant speciem pietatis et postea eam deponant ad infidelitatem conversi, sed simul dum speciem habent pietatis superficie tenus virtutem eius abnegant infideles existentes. Multi etiam haeretici nobiscum in sacramentis conveniunt; aliqui enim sacramenta Ecclesiae recipiunt, ad minus ad apparentiam. Dato etiam quod quantum ad hoc per Achitophel significarentur, non

[665] *Glossa marginalis.*

apreciar. Dado que en cuanto a esto estuvieran simbolizados en Ajitófel, esto no podría ser ampliado para aplicarlo también a la fama ganada por Ajitófel en cuanto consejero. El modo de razonar que siguen en todo esto parte de una conjetura humana, semejante a la de quienes, por las plagas de Egipto, quisieron predecir las persecuciones de la Iglesia: como se dijo ya[666].

En su avance dan un paso más, queriendo demostrar que los mensajeros del anticristo se encuentran principalmente entre quienes viven obligados a la práctica de los consejos. Alegan lo que Gregorio dice a propósito de las palabras *por la derecha se levanta* (Job 30,12), o sea[667]: *Por la derecha del oriente se levantan calamidades, porque se lanzan a perseguir a la Iglesia quienes eran considerados miembros distinguidos del Redentor.* Pero de aquí no se sigue que estén obligados a los consejos, porque miembros distinguidos, que están simbolizados por la derecha, son todos los buenos. Por lo cual Gregorio dice allí mismo[668]: *En este pasaje, el vocablo 'derecha' designa al pueblo fiel de la santa Iglesia.* Si alguien con 'miembros escogidos' se refiere solamente a los perfectos, tampoco la prueba es aceptable: hay quienes son perfectos por el nivel de caridad aunque vivan unidos en matrimonio, mientras que los prelados son perfectos en razón del estado. Por consiguiente, 'miembros escogidos' no pueden ser solamente los religiosos. El razonamiento incurre en falacia por el modo de hacer la deducción.

Esto mismo quieren demostrarlo por las palabras *Herodes buscará al Niño para darle muerte* (Mt 2,13). La Glosa lo expone así[669]: *En cuanto Cristo nació en este mundo, comenzó contra él una persecución en que estaba prefigurada la persecución de los santos.* Y sacan la conclusión: así como en la [primera] venida de Cristo se le opusieron los que tenían nombre de más sabios y más santos, así también al final los fieles de

tamen oporteret quod quantum ad hoc quod Achitophel in consiliis fuit famosus. Hic etiam eorum processus ex coniectura humana procedere apparet, sicut in illis qui per plagas Aegypti futuras persecutiones Ecclesiae praedicere voluerunt, ut supra dictum est.

Adhuc procedunt ulterius et ostendere volunt quod tales nuntii Antichristi inter eos invenientur qui sunt ad consilia obligati, per hoc quod dicit Gregorius super illud Iob XXX: «Ad dexteram orientis etc.», «ad dexteram, inquit, orientis calamitates insurgunt quia ad persecutionem Ecclesiae prosiliunt qui electa membra Redemptoris esse credebantur». Sed per hoc non potest probari quod inveniantur inter ligatos ad consilia, quia electa membra quae per dexteram significantur omnes bonos intelligit: unde ibidem dicit: «In hoc loco dextrae vocabulo fidelis populus Ecclesiae sanctae designatur». Si etiam per membra electa non significantur nisi perfecti, adhuc probatio non est efficax: quia etiam aliqui sunt perfecti propter gradum caritatis etiam si sint matrimonio coniuncti, praelati etiam sunt perfecti quantum ad statum; unde per electa membra non possunt soli religiosi intelligi, sed in processu eius plane apparet fallacia consequentis. Probare etiam nituntur hoc idem per hoc quod dicitur Matth. II: «Futurum est ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum», Glosa: «Quam cito Christus in mundo apparuit, incepit in eum persecutio quae praefiguravit persecutionem sanctorum»: et ideo concludunt quod sicut in adventu Christi se opposuerunt Christo qui sapientiores

[666] Cf. capítulo 24 n.2.
[667] S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* XX c.22 n.49: ML 76,167A.
[668] Ibíd. poco antes: ML 76,166D.
[669] *Glossa marginalis.*

Cristo experimentarán la oposición de los sabios y santos, es decir, de los letrados y de los religiosos. Pero esta demostración no es válida. A Cristo hicieron oposición no solamente los escribas y los fariseos, sino también los príncipes de los sacerdotes, como Anás y Caifás, junto con los príncipes seculares como Herodes y Pilatos. Los que persiguieron a Cristo no todos eran a la vez escribas y fariseos; algunos eran solamente escribas; otros, solamente fariseos. Por lo cual, con este razonamiento, no se consigue lo que ellos pretenden, porque esta razón no afecta más a los religiosos letrados que a los iletrados, ni a ellos más que a los prelados, a los príncipes y a los maestros seculares.

Coordinando todos estos datos, llegan a la conclusión siguiente: Queda, pues, claro que los mensajeros del anticristo serán cristianos con apariencia de buenos, dedicados al estudio de las letras, acreditados en dar consejos, religiosos, obligados a la práctica de los consejos. En esta conclusión se ponen de manifiesto sus intenciones. Dan tales señales de las personas cuya difamación buscan que es como si las llamasen por el nombre. Lo mismo da decir Sócrates que el hijo de Sofronisco, si Sócrates es el único hijo de Sofronisco. Ya no hay lugar a excusa, y queda claro que descienden a lo personal[670].

Pero el procedimiento mismo que siguen los deja convictos de múltiples errores. En primer lugar, hablan de los mensajeros del anticristo como si fueran personas de un solo grupo. Sin embargo, los ministros del anticristo procederán de estados diversos, como dice la citada Glosa acerca del salmo 82: *¿Quién, oh Dios, semejante a ti?* En segundo lugar, aunque los pasajes alegados [son 'diversae auctoritates'] traten de cada uno de los puntos que ellos exponen, de ningún modo consta que todas

et sanctiores videbantur, scilicet scribae et pharisaei, ita etiam se opponent fidelibus Christi in fine qui sapientes et sancti videntur, scilicet litterati et religiosi. Sed haec probatio non est efficax quia etiam Christum non solum persecuti sunt scribae et pharisaei, sed etiam principes sacerdotum ut Anna et Caiphas, et principes saeculares ut Herodes et Pilatus; nec illi qui Christum persecuti sunt erant simul omnes scribae et pharisaei, sed quidam scribae tantum, quidam pharisaei tantum. Unde ex hoc non potest haberi quod intendunt, quia haec ratio non magis tangit religiosos litteratos quam illitteratos, nec eos magis quam praelatos et principes et doctores saeculares.

Ex his autem omnibus praedictis sic colligendo concludunt: patet ergo quod nuntii Antichristi erunt christiani apparentes boni, studiis litterarum dediti, in consiliis dandis famosi, religiosi, ad consilia obligati. In qua conclusione quid intendant ostendunt: eos enim quos infamare nituntur ita notificant ac si eos exprimerent nominatim, nihil enim differt dicere Socratem et Sophronisci filium si solus sit Sophronisci filius Socrates. In quo eorum excusatio tollitur, et simul ostenditur quod ad personas descendunt.

Sed in hoc eorum processu multipliciter errare convincuntur. Primo ex hoc quod nuntios Antichristi diffiniunt tamquam unum hominum genus, cum ex diversis statibus hominum ministros Antichristi futuros Glosa ostendit super illum Psalmum: «Deus, quis similis erit tibi?» Secundo quia et si diversae auctoritates de singulis quae colligunt loquuntur, non tamen potest haberi quod omnes conditiones praedictae in eisdem congregentur, sed forte multi erunt seductores nuntii Antichristi quorum alii erunt

[670] En este párrafo establece irónicamente Santo Tomás un paralelismo de transparente claridad para que sea patente contra quiénes argumentaban los Maestros. Las características que se describen en el capítulo configuran a los mensajeros del Anticristo, y son las mismas que coinciden precisamente en los frailes Predicadores, como ser hijo de Sofronisco describe a Sócrates.

esas condiciones hayan de concurrir en las mismas personas. Tal vez, entre los seductores, mensajeros del anticristo, habrá religiosos, habrá letrados, habrá consejeros famosos, y así en cuanto a cualquier otra cosa. Y acaso entre todos ellos no habrá nadie en quien concurran todas las señales. Tercero, dado caso que en ellos se encontrasen, esto no ocurriría entre ellos solos: como quedó ya demostrado. Cuarto, aunque algunos de los señalados hayan de ser mensajeros del anticristo, tal vez el anticristo tomase para sí no a todos ellos, sino solamente a unos pocos, como también a algunos de otros estados. Quinto, dado que las características señaladas son buenas, a saber: ser cristiano, letrado, famoso en dar consejos, religioso, nadie, a base de ellas, puede ser considerado mensajero del anticristo. Es en los malos en quienes hay que fijarse, de acuerdo con la doctrina del Señor (cf. Mt 7,16-17). Cada árbol se conoce por su fruto: el bueno, por sus frutos buenos; el malo, por los malos.

## Capítulo 26

### Deforman y hacen sospechosas las obras buenas de los religiosos

**1.** Veamos ahora el último punto. Los religiosos hacen obras buenas. Nadie puede negarlas ni afirmar que son malas, como, por ejemplo, la oración, el ayuno, los milagros, y otras cosas así. Pero buscan el modo de echarlas a mala parte y de hacerlas sospechosas tomando ocasión de que, en la Sagrada Escritura, se dice que algunos hombres perversos ocultaban su malicia con esta clase de obras.

De los falsos profetas se dice que *vienen con piel de oveja* (Mt 7,15). La Glosa lo expone así[671]: *En lo externo y ante los hombres son, en todo, semejantes a los ministros de la santidad; efectivamente, ayunan, hacen*

religiosi, alii litterati, alii famosi in consiliis et sic de aliis; et forte non erunt aliqui de numero eorum in quibus omnia praedicta conveniunt. Tertio quia et si inter istos invenirentur, non tamen inter eos solos, ut probatum est; unde haec probatio non magis procedit contra eos quam contra alios. Quarto quia etsi aliqui talium sint futuri nuntii Antichristi, non tamen omnes tales sed aliqui forte pauci, sicut et de singulis statibus forte aliquos ad se colliget Antichristus. Quinto quia istae conditiones sunt bonae, scilicet esse christianum, litteratum, famosum in consiliis, religiosum; unde ex his conditionibus non potest iudicari de aliquo quod sit nuntius Antichristi, sed magis ex aliquibus malis secundum doctrinam Domini Matth. VII: unaquaeque arbor ex fructu suo cognoscitur, scilicet bona ex bonis, mala ex malis.

## Capitulum vicesimumsextum

### Quomodo bona religiosorum pervertere nituntur et suspecta ostendere

**1.** Nunc ultimo videamus quomodo bona religiosorum quae negare non possunt nec mala esse asserere, utpote orationes, ieiunia, miracula et huismodi, pervertere nitantur et suspecta ostendere, occasione accepta ex hoc quod in quibusdam Scripturae locis aliqui perversi homines huiusmodi operibus suam malitiam palliare dicuntur.

Dicitur enim Matth. VII de falsis prophetis quod «veniunt in vestimentis ovium», ubi dicit Glosa quod «in conspectu hominum similes sunt ministris iustitiae dum ieiunant, orant, eleemosynas dant; sed non sunt eorum fructus quia pro vitio eis

[671] *Glossa marginalis.*

*oración, dan limosnas. Pero faltan los frutos, porque les parecen una forma de vicio.* Y un poco más adelante, a propósito de las palabras *muchos me dirán...* (Mt 7,22), la misma Glosa dice: *Hay que ser sumamente precavidos ante quienes hacen milagros para glorificar el nombre de Cristo. El Señor los hizo para bien de los infieles y, al mismo tiempo, amonestó a no dejarse engañar con tales señales, dando por supuesto que la invisible sabiduría está allí donde se encuentra el milagro visible.* Con esto pretenden probar que hay quienes no han de ser acogidos, cualesquiera que sean sus obras de virtud o sus milagros.

Pero es fácil ver que esta su opinión es contraria a la Sagrada Escritura. Dice, en efecto, el Señor: *Vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en el cielo* (Mt 5,16). *El árbol se conoce por el fruto* (Mt 12,33): el bueno, por el bueno; el malo, por el malo. *Sea buena vuestra conducta entre los gentiles, a fin de que, en lo mismo con que os afrentan como malhechores, considerando vuestras buenas obras, glorifiquen a Dios el día que los visite* (1 Pe 2,12). Según la Glosa[672], son las buenas obras las que permiten decir: *Vuestra dignidad.* De todo esto se sigue que las buenas obras contempladas en alguien obligan a acogerlo.

De manera semejante, los milagros que uno realiza lo hacen recomendable, en su persona y en su doctrina. Por este motivo el Señor dice: *Las obras que el Padre me dio para realizarlas son las que dan testimonio de mí* (Jn 5,36). De los apóstoles se dice: *Predicaron por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes* (Mc 16,20). Las señales testifican en favor de la persona y de la doctrina. Decimos esto no porque en los malos no sea posible alguna señal de virtud, junto con alguna señal milagrosa, sino porque a nosotros sólo nos está permitido juzgar acerca de las cosas manifiestas. Por tanto, si en alguien aparecen de manera manifiesta obras buenas, ha de ser juzgado bueno, fuera del caso en que aparezcan cosas manifiestamente

reputantur»; et infra super illud «multi dicent niihi etc.», dicit Glosa: «Maxime cavendum est ab his qui propter nomen Christi miracula habent; quae cum propter infideles Dominus fecerit, monuit tamen ne a talibus decipiantur putantes ibi esse invisibilem sapientiam ubi est visibile miraculum». Ex quibus ostendere volunt quod nec ex virtutum operibus nec ex miraculorum signis sunt aliqui acceptandi.

Sed haec eorum sententia quam manifeste sit divinae auctoritati contraria facillimum est videre, cum Dominus dicat Matth. V: «Videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est»; Matth. etiam XII dicitur quod «arbor ex fructu cognoscitur», bona ex bono, mala ex malo. Dicitur etiam I Petri II: «Conversationem vestram inter gentes habentes bonam ut in eo quod detractant de vobis tamquam de malefactoribus, ex bonis operibus vos considerantes —Glosa 'vestram dignitatem'— glorificent Deum in die visitationis». Ex quibus patet quod ex bonis operibus in aliquo visis est acceptandus.

Similiter et miracula per aliquem facta eum commendabilem reddunt et doctrinam ipsius, unde Dominus dicit Ioh. V: «Opera quae dedit mihi Pater ut faciam sunt quae testimonium perhibent de me»; et Marc. ult. dicitur quod apostoli «praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis»: signa ergo testimonium et homini perhibent et doctrinae. Hoc autem non pro tanto dicimus quin ab aliquibus malis aliqua virtutum indicia et miraculorum signa ostendantur, sed quia nobis tantum de manifestis iudicare conceditur: unde si in aliquo bona appareant

[672] *Glossa interlinearis.*

malas en las que se pueda ver que los buenos indicios apreciados en un determinado momento no son fruto de ellos. Acerca de las palabras *por los frutos los conoceréis* (Mt 7,16), dice la Glosa[673]: *No por el vestido, sino por las obras,* entendiendo por obras lo manifiesto. En relación con *el que come no juzgue...* (Rom 14,2-3), dice otra Glosa[674]: *Son [pecados] manifiestos aquellas cosas que no pueden ser hechas con buena intención, como estupros, blasfemias, hurtos, y demás cosas de este género. De ellas nos está permitido juzgar, porque de ellas está dicho: por los frutos los conoceréis. Cuando hay duda acerca de la intención con que fueron hechas las obras, hemos de interpretarlas en buen sentido.*

Las 'autoridades' que alegan han de ser entendidas en este sentido: por buenas que sean las señales que en alguien comprobamos, no hemos de dejarnos seducir hasta cometer el mal o caer en el error. Si alguien que no induce al error ni solicita al mal, es considerado bueno a causa de las buenas obras que en él se ven, aunque tal vez él sea malo, el engaño, en este caso, no sería peligroso, porque no podemos juzgar de lo que en los hombres es oculto. Por lo cual, acerca de las palabras *Satanás mismo se transfigura en ángel de luz* (2 Cor 11,14), dice la Glosa[675]: *Cuando, fingiéndose bueno, hace o dice lo que está en armonía con los ángeles buenos, aunque sea tenido por bueno, el error no es peligroso ni hace daño. Sin embargo, cuando, sirviéndose de esto, comienza a llevar hacia lo suyo, hay que estar atentos para no caminar en pos de él.*

**2.** Acrecientan esta perversidad, proclamando ser hipocresía las obras que se ven en los religiosos; con este gravísimo pecado se parecen a los fariseos, los cuales, cuando el Señor arrojó el demonio, dijeron: *Arroja los demonios en virtud de Beelzebú, príncipe de los demonios* (Mt 12,24;

manifeste ex his iudicandus est bonus, nisi alia manifeste mala ostendantur ex quibus apparere possint illa bona indicia quae in eis apparent non esse eorum fructus. Unde Matth. VII super illud «a fructibus eorum cognoscetis eos», dicit Glosa: «Non a veste sed ab operibus», quod de manifestis accipit et Rom. XIV super illud «is qui manducat etc.», dicit Glosa: «Manifesta sunt quae non possunt bono animo fieri, ut sunt stupra, blasphemiae, furta et huiusmodi, de quibus iudicare permittitur nobis, de quibus etiam dicitur: Ex fructibus eorum cognoscetis eos; sed ea quae dubia sunt quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur».

Auctoritates ergo quas inducunt sic intelligendae sunt ut, quantumcumque in aliquo bona signa appareant, illis decipi non debemus ut ex illis signis vel ad malum vel ad errorem aliquem pertrahamur. Sed si aliquis qui non invenitur ad errorem pertrahere vel malum suggerere, credatur esse bonus propter opera bona quae ostendit, quamvis forte sit malus, non est in hoc periculosa deceptio cum non sit hominum de occultis cordis iudicare. Unde II Cor. XI super illud «ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis», dicit Glosa: «Eum se bonum fingens ea vel facit vel dicit quae bonis angelis congruunt, etiam si credatur bonus non est periculosus error aut morbidus; cum vero per haec aliena ad sua incipit ducere, ne quis post eum eat magna vigilantia opus est».

**2.** Addunt etiam huic suae nequitiae ut opera bona quae in religiosis respiciunt hypocrisim nominent, quam gravissimum asserunt esse peccatum, in hoc pharisaeis similes qui Domino eiciente daemonium dixerunt: «In Beelzebub principe daemonio-

---

[673] *Glossa marginalis.*
[674] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1512C-D.
[675] Ibíd.: ML 192,74C.

cf. Lc 11,15). Semejantes a ellos son quienes, de inmediato, atribuyen a hipocresía las buenas obras que ven en los demás. Por eso, el Señor, para rebatirlos, dice: *El árbol se conoce por el fruto.*

Es fácil darse cuenta de la gravedad de su afirmación. Si este modo de juzgar fuese correcto, los hombres se apartarían de las obras de perfección; llegaría a ser persuasión general que las obras de perfección practicadas visiblemente dan base para que alguien sea juzgado hipócrita. Sería igualmente hipócrita quien cometiese algún pecado, después de haber asumido el estado de perfección. Añádase a esto que, según dicen, el pecado de hipocresía es sumamente grave. Frente a todo esto, Gregorio, exponiendo las palabras *no me inquieté por haber trabajado en vano* (Job 39,16), dice lo siguiente[676]: *Es preciso darse cuenta que hay algunos a quienes la Iglesia alimenta con entrañas de caridad, hasta conducirlos a la madurez de la edad espiritual; estos mismos, a pesar de que profesan estado de santidad, a veces, no alcanzan el mérito propio de la perfección.* Y añade: *De ningún modo se ha de pensar que éstos caminan por la senda de los hipócritas, porque una cosa es pecar por flaqueza y otra pecar por malicia.* Por consiguiente, según el parecer de San Gregorio, son hipócritas quienes practican las obras de perfección con la intención de ocultar su maldad y poder causar un daño mayor. Pero no son hipócritas quienes a veces pecan por flaqueza, aun después de haber asumido el hábito de perfección.

## Epílogo

Ahora, después de que, con el auxilio de la divina gracia, ha sido rechazada la difamación de hombres perversos, queda bien claro que

rum eicit daemonia», ut habetur Matth. XII et Luc. XI; quibus similes sunt qui bona opera quae in aliis vident statim ad hypocrisim referunt: unde Dominus ad eos confutandos dicit: «Siquidem ex fructu arbor cognoscitur».

In hoc etiam quam sit periculosa eorum assertio facile patet, quia sic homines a perfectionis operibus retraherentur si istud iudicium procederet, et in cordibus hominum confirmaretur quod propter opera perfectionis exterius apparentia aliquis esset hypocrita iudicandus; vel si etiam postquam perfectionis statum assumpserit ex quocumque peccato commisso hypocrita diceretur, hypocrisi existente tam gravi peccato, ut dicunt. Sed hoc removet Gregorius XXXI libro Moralium super illud Iob XXXI: «Frustra laboravit nullo timore cogente», ubi sic dicit: «Sciendum vero quia sunt nonnulli quos caritatis gremio nutriens mater Ecclesia tolerat quousque ad spiritualis aetatis incrementa perducat, qui nonnumquam et sanctitatis habitum tenent et perfectionis meritum exequi non valent»; et infra: «Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate aliud malitia peccare». Illi ergo soli sunt hypocritae dicendi ex sententia beati Gregorii qui ea intentione opera perfectionis assumunt ut malitiam suam occultius exerceant et magis nocere possint, non autem illi quos contingit ex infirmitate peccare etiam post habitum perfectionis assumptum.

## Epilogus

Sic igitur divina auxiliante gratia malignorum detractionibus repressis, evidenter apparet quod «nihil damnationis est his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum

[676] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXXI c.13 n.24: ML 76,586C.

*no hay condena alguna para quienes viven en Cristo Jesús, los cuales no se guían por lo carnal* (Rom 8,1.4), sino que, cargando con la cruz del Señor, se consagran a obras espirituales, despreciando apetencias de la carne. Habría lugar a decir otras muchas cosas, replicando a los susodichos calumniadores. Sea Dios quien los juzgue, pues su perversidad se pone de manifiesto con las cosas que, salidas de su corazón, propalaron perversísimamente *[nequissime protulerunt]*. Baste pensar en la sentencia del Señor acerca del particular: *¿Cómo podéis decir cosas buenas, siendo malos? La boca habla de la abundancia del corazón* (Mt 12,34). *Si alguien se purifica de todo esto,* desaprobando su maldad, *será vaso de honor, santificado para servir al Señor y apto para toda obra buena* (2 Tim 2,11). Quienes están de acuerdo con ellos, ciegos que siguen a ciegos, caerán junto con ellos en el hoyo: para librarnos de caer, baste lo dicho aquí con la ayuda de Dios, a quien sea honor y acción de gracias por los siglos de los siglos. Amén.

carnem ambulant», sed crucem Domini baiulantes operibus spiritualibus insistunt carnalia desiderio centemnentes. Pateret siquidem locus multa replicandi contra praedictos detractores; sed eos divino iudicio reservamus, cum eorum nequitia possit esse omnibus manifesta ex his quali ex corde suo nequissime protulerunt, secundum sententiam Domini dicentis Matth. XII: «Quomodo potestis bona loqui cum sitis mali? Ex abundantia enim cordis os loquitur». «Si quis ergo emundaverit se ab istis», ut habetur II Tim. II, scilicet eorum iniquitati non consentiat, «erit vas in honorem sanctificatum et utile Domino, ad omne opus bonum paratum»; qui vero eis consentiunt, caeci caecos sequentes, simul cum eis in foveam cadent: a qua ut liberemur haec dicta sufficiant, Deo adiuvante, cui sit honor et gratiarum actio in saecula saeculorum. Amen.

# *SOBRE LA PERFECCIÓN DE LA VIDA ESPIRITUAL*

# *INTRODUCCIÓN*

El *De perfectione spiritualis vitae* marca el momento culminante de la polémica *Contra Geraldinos*. Este plural, «Geraldinos», sirve para denominar al grupo de Maestros seculares que, bajo el liderazgo del arcediano Gerardo d'Abbeville, continúan la causa contra Predicadores y Menores y sus privilegios, causa ya en ese momento con una no corta historia[1]. Ocupa, aproximadamente los años 1269 a 1272, o sea el segundo período de enseñanza de Santo Tomás en París; y su fundamental contenido es el tema de la perfección y los derechos de los religiosos. No raramente, incluso estudiosos de Santo Tomás que no se han familiarizado con la controversia antimendicante consideran las últimas cuestiones de la 2-2 de la *Suma de Teología* como de poco interés. Lo tenían muy vivo cuando fueron escritas (Gerardo d'Abbeville —con quien Santo Tomás polemiza— vivía todavía), y, aunque en tono sereno y completamente distinto del propio de los escritos polémicos, se recogen en ellas los fundamentales puntos de discusión, y para captar toda su profundidad deben ser trascendidas en su literalidad dadas las raíces eclesiológicas[2], entonces emergentes, y como valiosísima aportación de Santo Tomás, en que se sustentaban.

Es este opúsculo, paradójicamente, la obra de Santo Tomás sobre cuya autenticidad apenas hay dudas, y acerca de cuyo nombre o título genuino más dudas hay. Se han propuesto: *De perfectione vitae spiritualis* (Nicolás de Lisieux); *De perfectione spiritualis vitae* (Gerardo d'Abbeville y de nuevo Nicolás de Lisieux, título que parece el original de Santo Tomás, a juzgar por el modo de repetir él una y otra vez la expresión en los cc. 2 y 3); *De perfectione status* (en algunos manuscritos de París, probablemente por centrar el título en lo que suscitaba el tema como de mayor interés); *Liber de perfectione iustitiae editus a fr. Tho. de Aquino*, con el subtítulo *Liber de perfectione vitae spiritualis* (en un manuscrito de Nápoles).

En cualquier caso, para hacerse cargo del objetivo del opúsculo, para comprender el porqué de los puntos que toca, para entender lo que en él se abarca y lo que se excluye, es imprescindible saber cuál y cómo es el momento de su aparición.

## 1. Ambiente inmediato

Tras la condenación de su *De periculis,* Guillermo de Saint-Amour no había podido volver a París, por prohibición expresa del Papa y de

---

[1] Nicolás Trivet, OP (1258-1328), al referirse a *Contra retrahentes,* lo hace así: «Item, contra doctrinam Geraldinorum et retrahentium a religione». Conviene ver el cuadro de acontecimientos de la polémica, *supra,* p.376-379.

[2] Ver *supra,* p.367-371.

Luis IX. Los otros Maestros de la oposición también se habían plegado a las decisiones papales, y poco a poco la calma había vuelto al ambiente universitario a cuyo cuerpo de docentes se habían reintegrado los mendicantes[3]. Su situación se había legalizado y no se discutían sus derechos. Pero al mismo tiempo, como se ha podido decir, nunca a lo largo del siglo XIII cesó del todo la oposición. Periódicamente, a intervalos más o menos regulares, se planteaban nuevas crisis.

Cuando Santo Tomás llega a París en enero de 1269, se percata desde los primeros contactos de que la situación de los religiosos vuelve a ser precaria. En esta ocasión, la crisis se había fraguado desde el clero y explotaba en la Universidad. La concepción estratificada del clero a la que ya nos hemos referido, favorecía el que tanto los párrocos en sus parroquias como los obispos en sus diócesis tras la condenación de Guillermo de Saint-Amour se hicieran fuertes en sus respectivos feudos, que venían a ser prácticamente inexpugnables. Y, aunque los religiosos habían visto crecer sus privilegios y se multiplicaban las exenciones concedidas por los papas, tampoco faltaban recursos y argucias, en instancias más cercanas que el papa, para dificultar y limitar, si no del todo obstaculizar, su actividad apostólica[4]. En la fase que ahora contemplamos el protagonismo lo tienen la Universidad y los escritos de sus enseñantes.

Aunque exiliado en su lugar de nacimiento, Guillermo de Saint-Amour sigue las vicisitudes de los antiguos enfrentamientos, y envía hacia octubre de 1266 sus *Collectiones catholicae* al nuevo papa Clemente IV (feb. 1265 - nov. 1268), muy probablemente con la esperanza de que un papa francés sería más proclive a hacerse cargo de las reclamaciones del episcopado de Francia contra los mendicantes, que a su modo de ver se entrometían en las diócesis, compartiendo los derechos de predicar, oír confesiones, la cura pastoral y aceptar estipendios y donaciones. Los obispos galos lamentaban su pérdida de autoridad[5], por cuanto los frailes eran exentos respecto al obispo local. La difusión de las *Collectiones* hizo que se disparara la aparición de gran número de escritos de muy semejante catadura, y se renovase con fuerza la circulación de infundios contra los Mendicantes. En todos estos escritos se repetían sustancialmente las acu-

[3] Dos de entre los más cercanos partidarios de Guillermo de Saint-Amour, Cristián de Beauvais y Odón de Douai, pidieron incluso ser sepultados en el claustro del Convento de Saint-Jacques, como señal de arrepentimiento y reparación de las injurias a los dominicos de las que se habían reconocido culpables.

[4] He aquí una muestra: un concilio provincial de Reims en 1267, con fuerza ejecutoria para todo el norte de Francia, reconociendo a los mendicantes el derecho a predicar, oír confesiones y absolver (con lo cual se cumplía con lo mandado), sin embargo, al mismo tiempo, imponía las horas del oficio divino que no se podían cambiar ni siquiera por razón de la predicación y limitaba tanto los territorios donde se podía predicar como las faltas de que se podía absolver (con lo cual se ponían trabas a su misión).

[5] No ha faltado quien ha visto remontados a esta época los precedentes del galicanismo. Ver G. K. SCHLEYER, *Anfäge des Gallikanismus in 13. Jahrhundert: Der Widerstand des Französischen Klerus gegen die Priviligierung der Bettelordnen* (Berlín 1937); D. L. DOUIE, *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the 13th Century* (Londres 1954). Hacia finales del s. XIII eran numerosos los obispos y otros eclesiásticos, sobre todo en Francia, que querían atemperar el poder pontificio hasta hacer de él una *potestas politica,* en el sentido que tiene la expresión en la filosofía política aristotélica, como contrapuesta a la *potestas despotica.* Ver sobre esto, Y. M.-J. CONGAR, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII[e] siècle et le début du XIV[e]»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 36 (1961) 69-76.

saciones de *De periculis*, añadiendo con gran incidencia la de pretender el reclutamiento de nuevas vocaciones.

La respuesta de Clemente IV fue rotunda: renovó los privilegios que Alejandro IV había otorgado a los regulares, y que tanto obispos como Maestros seculares de la Universidad deseaban ver suprimidos.

Gerardo d'Abbeville, en su Quodlibeto de Navidad de 1268 incluía dos artículos contra la pobreza franciscana, así como en su sermón del 31 de diciembre, predicado ante los franciscanos, en el que afirmaba que «la perfección culmina en el oficio o estado de actividad pastoral y que nada la estorba la administración de bienes temporales». En ambas ocasiones intentaba Gerardo zaherir el tratado *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* de Tomás d'York, hasta aquel momento lo mejor que se había escrito contra *De periculis* de Guillermo de Saint-Amour y a favor de la pobreza. Todavía dos veces más arremetería contra Tomas d'York. Seguirá el *Contra adversarium* de Gerardo d'Abbeville, una vez más contra Tomás d'York, en cuya defensa sale San Buenaventura con *Apologia pauperum*.

Un lamentable elemento de limitación y estancamiento en el estudio de las cuestiones abordadas acerca de la perfección procedía del hecho de limitarse cada nueva intervención, prácticamente, a la crítica de aquel autor y obra a la que se oponía. Tomás d'York ataca y critica a Guillermo de Saint-Amour; Gerardo d'Abbeville a Thomas d'York; Buenaventura a Gerardo, etc. Bien puede decirse que era un continuo girar en torno a casi las mismas cosas sin progresar ni avanzar. Confusión y círculo vicioso, por cierto, de los que los adversarios de los religiosos no tenían ningún interés ni en salir ni en que se saliera, porque la situación les favorecía ya que, de algún modo, servía para persuadir de la dificultad del asunto, enconar las posturas, mantener la diatriba y cansar a la gente sencilla. De este estado de cosas es muy pronto consciente Santo Tomás a su llegada a París. Y así, las grandes líneas de su respuesta en el *Quodlibeto* de marzo de 1269, sobre todo a la segunda objeción[6], marcan los luminosos principios que se volverán a encontrar desarrollados al exponer su enseñanza sobre la naturaleza de la perfección y sobre el estado de perfección.

## 2. Temas clave del *De perfectione*

Nacido y desarrollado al calor de la controversia, *De perfectione spiritualis vitae* rebasa con mucho la doctrina previsible para este opúsculo. El núcleo argumental de los opositores a los mendicantes seguía siendo el mismo de la fase anterior: negar el derecho a existir a aquellas órdenes, puesto que la predicación y el cuidado pastoral eran derechos que pertenecían a los obispos y su clero, lo mismo que el oír confesiones. Ni el papa podía transgredir esta norma, como hemos dicho en otro lugar[7]. Además, según ellos, por relación a la pobreza, la Iglesia no podía

---

[6] *Quodl. I* q.7 a.2 [14] Leon. XXV/2 p.194ss, sobre todo p.196 lín. 75, p.197 lín. 141.

[7] Cf. *Cont. impugn. relig.* c.2 p.A56.

admitir un modo de vida fundado en la mendicidad, pues se consideraba pecaminoso el mendigar, en cualquiera que pudiera trabajar con sus manos. Esa pobreza evangélica, por el contrario, era muy admirada por los fieles, con la consiguiente consecuencia de que no pocos beneficios otrora ofrecidos a los seculares pasaban a los mendicantes, de los que también se buscaba, además, el consejo.

Del tema de la pobreza como ingrediente de la perfección, se pasaba al del conjunto de la perfección espiritual; y del aspecto de *quién era* o no más perfecto, al de *quién estaba* o no *en estado* de perfección. No todo miembro de un estado canónico de perfección era, sin más, perfecto; pero sí se obligaba mediante voto a buscar la perfección. En Santo Tomás, el estado de perfección es, ante todo, el de los obispos. La estabilidad en el compromiso, y por tanto la perpetuidad, son esenciales para la noción de estado. Y, por tanto, lo eran para entender la consagración episcopal y los votos de la vida religiosa. Dos son los grandes capítulos de *De perfec. spirit. vitae*: la magnífica y transparente exposición de Santo Tomás sobre la perfección cristiana, y la amplia referencia al estamento episcopal.

Por lo que se refiere al *primero*, es de notar la claridad con que Santo Tomás se mueve en la maraña de asuntos que se suscitaban. Uno de ellos, sobre el que Santo Tomás vuelve en muchas ocasiones, lo acabamos de anotar, es el de que estado de perfección no significa que todo lo que hacen las personas que pertenecen a él sea perfecto, ni mucho menos; como tampoco que personas ajenas a cualquier estado de perfección no la posean o puedan poseer en grado eminente. Santo Tomás ilustra su idea con ejemplos muy claros. En este opúsculo precisamente se encuentra el pasaje siguiente: «Es totalmente falso que quien no se encuentre en estado de perfección no pueda crecer en caridad. De hecho, algunos, viviendo en estado de perfección, tienen caridad imperfecta o carecen totalmente de ella, como ocurre con muchos obispos y religiosos que viven en pecado mortal. Hay, sin embargo, muchos párrocos que viven en caridad perfecta e incluso están dispuestos a entregar la vida por los demás, pero que no por eso se encuentran en estado de perfección. Entre los laicos hay también muchos, incluso casados, que tienen la misma perfección de caridad, dispuestos a dar la vida por la salvación del prójimo, a pesar de lo cual no se puede decir de ellos que se hallen en estado de perfección»[8].

Cuando la reflexión recae sobre los *estados de perfección* en vida cristiana, hace notar Santo Tomás que no es cuestión de la mayor o menor perfección de las *personas*, sino de los *estados* como tales. En nuestra opinión, muchas de las reticencias todavía hoy subyacentes a las reformas de nomenclatura sobre la vida religiosa, y, rebasando los simples nombres y ya con profundo calado teológico, muchas de las incomprensiones o ignorancias sobre el significado de la consagración o el lugar de la vida consagrada en la Iglesia, remiten, en último término, a este mismo asunto. El cual se hace presente también en la pretensión, hasta el día de hoy fracasada aunque repetidamente acometida, de abolir los comparativos, inevitables al expresarse sobre los diversos modos de asumir el proyecto de

[8] *De perfec. spirit. vitae* c.27 p.B105 lín. 209-222.

vida cristiana con o sin los consejos evangélicos. Santo Tomás tenía resueltos, y efectivamente los dejaba diáfanamente resueltos, problemas que han llegado hasta hoy, al parecer, sin resolver para nosotros. Inevitablemente, hablar de estado de perfección implica el uso de comparativos[9]. Tan obvio es esto, que el tozudo afán de evitarlos y la imposibilidad de lograrlo significa que a la noción de perfección le es sencillamente inherente (y por tanto inseparable) el comparativo. Efectivamente, si se acepta que hay un denominado *estado de perfección*, la mera denominación requiere que se reconozca que es *más* perfecto (el determinado estado *que llamamos* «de perfección») que otros (a los *que no llamamos* «de perfección»). Y lo será porque ofrece *más* facilidades, tiene *mayores* exigencias, hay *superiores* motivaciones y cosas semejantes, en orden a la consecución de la común meta de la santidad. Quizá haya que reconocer lo un tanto vidrioso del tema, por cuanto puede sugerir cierto clasismo, al parecer intolerable para determinadas mentalidades. Pero el tema se funda en el evangelio, en cuanto al dato positivo que lo respalda[10], y en la mayor o menor radicalidad de vinculación con Dios, en cuanto al modo como cada ser humano expresa el significado de Dios en la propia vida. Nadie, según Santo Tomás, se va a encontrar en situación de ventaja *personal* sobre nadie, por razón del *estado* que asuma, aunque éste sea el estado más ventajoso. A la postre, lo personalmente mejor es dar la mejor respuesta a la llamada personal, a la personal vocación[11]. En terminología de Santo Tomás, vivir la más perfecta caridad.

En cuanto al *segundo*, hay que subrayar la amplitud y profundidad de la referencia al episcopado y a su dimensión eclesial. Las reflexiones de Santo Tomás son de un alcance teológico enorme para la Eclesiología[12]. Las discusiones sobre el tema con Gerardo d'Abbeville dieron ocasión a

---

[9] En los textos, tanto del Concilio Vaticano II como del Magisterio posterior a él, aparecen, con frecuencia, estos comparativos. Sin embargo son eludidos, cuando no expresamente omitidos e ignorados, en multitud de escritos recientes sobre vida religiosa.

[10] «Si quieres ser perfecto...» (Mt 19,21).

[11] Es la *mejor representación* del propio papel en el vivir cristiano, y *no la categoría* del papel mismo, lo que definitivamente importa, según el modo de expresarse, con certer intuición, Calderón de la Barca, y como advierte el *Autor* (Dios) al repartir los diverso personajes entre los actores del auto sacramental *El gran teatro del mundo*. Lo que tampoc quiere decir que no haya unos papeles de mayor o menor categoría que otros. Así lo dic Calderón: «En la representación, / igualmente satisface / el que bien al Pobre hace / con afecto, alma y acción, / como el que hace al Rey; y son / iguales éste y aquél / en acabando el papel. / Haz tú bien el tuyo, y piensa, / que para la recompensa / yo te igualaré con él. / No porque pena te sobre, / siendo Pobre, es en mi Ley / mejor papel el de Rey, / si hace bien el suyo el Pobre. / Uno y otro de mí cobre / todo el salario, después / que haya merecido; pues / con cualquier papel se gana, / que toda la vida humana / representaciones es». (Escrito ca. 1645 y representado por primera vez en 1649, dos años antes de ser Calderón ordenado sacerdote.)

[12] Merece destacarse, por su interés, el estudio de ULRICH HORST, *Bischöfe und Ordensleute*. Cura principalis animarum *und* via perfectionis *in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin* (Berlín 1999), en el que se hace hincapié en la relación entre la perfección episcopal y la de la vida religiosa. Es precisamente *De perfec. spirit. vitae* la fuente principal para lo básico de este libro, pero aparece también muy detallada la historia de todos los escritos en que Santo Tomás estudia el tema, con amplia referencia, por tanto, a los opúsculos polémicos. Muy interesante el Exkurs 1: *Thomas und der Predigerorden*, p.182-186. Ver, además, J. LÉCUYER, «Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat»: *Revue Thomiste* 57 (1957) 29-52, esp. 40-45; C. MOLARI, *Teologia e diritto canonico in san Tommaso d'Aquino* (Roma 1961) 135-149, para las discrepancias con Gerardo d'Abbeville sobre el estado de los obispos.

Santo Tomás para llegar a precisiones superiores a las de escritos anteriores acerca del poder episcopal. Aun cuando en Santo Tomás no encontramos el vocablo *colegialidad*, no es excesivo afirmar que su contenido es muy cercana y aproximadamente expuesto. Cada obispo, personalmente, se encuentra en estado de perfección. Repetidamente dirá Santo Tomás que esta perfección se manifiesta principalmente en el amor que el obispo debe a los enemigos. Lo cual, a su vez, nace en el obispo por la consagración, en virtud de la cual ha asumido la cura pastoral de la Iglesia universal («cum Ecclesiae universae curam susceperint...» [13]): es decir, de los apóstoles. El estado episcopal, por ser constitutivo de la Iglesia, se asienta en el conjunto de los obispos, a los que está encomendada la cura pastoral, que es responsabilidad que recae sobre toda la Iglesia. El resumen de una larga exposición será: «Ha quedado claro que la perfección del amor fraterno requiere tres cosas, a saber: amar a los enemigos y prestarles servicios; entregar la vida por los hermanos, ya sea afrontando el peligro de muerte o bien consagrando totalmente la vida al bien del prójimo; por último, ocuparse en administrar al prójimo los bienes espirituales. Pues bien: es evidente que los obispos están obligados a estas tres cosas» [14]. Este triple servicio constituye un estado más perfecto que el de los religiosos. Si bien todos los cristianos deben servir a los demás, el obispo, por motivo de su consagración, está obligado a entregar su vida entera al servicio de los demás, como lo hicieron Cristo y los apóstoles.

A partir de su lucha contra los Maestros seculares Santo Tomás desarrolló una teología del episcopado que hace del obispo un sucesor de los apóstoles, no sólo desde el punto de vista de la dignidad y la potestad sino también desde el de una construcción espiritual de la Iglesia mediante los carismas y la santidad. Unió en su idea del obispo, como en la que tenía de los apóstoles, estructura jurídica y gracia, altura de jerarquía y altura de santidad.

Los religiosos, situados claramente entre los *perficiendi*, no son, sin embargo, meros *receptores*. Su condición de subordinados no los excluye de la posibilidad de hacer suya una misión, como la condición de creatura no es obstáculo para la comunicación por parte de Dios de la dignidad de ser causa. La misión en que Tomás piensa constantemente es en la de predicar.

También en relación con la perfección Santo Tomás recurrirá a los comparativos. Fue constante su opinión de la mayor perfección del estado de los obispos sobre el de los religiosos. No sólo hace esta afirmación al comparar los estados, sino que lo ilustra con afirmaciones muy gráficas [15].

---

[13] *De perfec. spirit. vitae* c.19 p.B90 lín. 25. Texto muy importante por su contenido de responsabilidad sobre toda la Iglesia, del episcopado también universal.

[14] *De perfec. spirit. vitae* c.19 p.B90 lín. 17-24. La solidez teológica de esta exposición de Santo Tomás queda muy por encima de la llamada a dar la vida por la Iglesia que se recuerda, por ejemplo, a los cardenales en cuanto tales. A éstos, hoy les afecta del todo en cuanto obispos, según la norma establecida por Juan XXIII, en virtud de la cual se requiere el episcopado para acceder al cardenalato. Cf. Motu proprio *Cum gravissima* (15 abr. 1962): AAS 54 (1962) 256-258. De él son estas palabras: «Nunc autem a Nobis consilium initum est, episcopalem dignitatem Cardinalibus omnibus, qui ea careant, conferre [...] Quapropter, re mature perpensa, Motu proprio atque Apostolica Nostra auctoritate statuimus ac decernimus, ut nunc et in posterum omnes Sacri Collegii Cardinales episcopali dignitati augeantur». Ver CIC, c.351 § 1.

[15] Ver *De perfec. spirit. vitae* c.20 p.B92-93.

Hagamos notar aquí, sin embargo, que no marca, en la teología de Santo Tomás, la doctrina de este opúsculo la cota más alta sobre el tema de la perfección episcopal. Tomás discrepa de modo absoluto de quienes entre los mendicantes opinaban que la profesión de pobreza total ponía a los religiosos en estado superior al del obispo, por el hecho de tener administración de bienes temporales, y contra ellos usa expresiones de contenido un tanto polémico en el que consideramos pináculo de su enseñanza en este tema, y que se encuentra en el comentario al Evangelio de San Mateo[16], donde propone la relación *religioso-obispo* como la de *discípulo-maestro*. Creemos poder afirmar que sobre todo al inicio del desarrollo de las polémicas, Santo Tomás había tenido las cosas más claras respecto a la vida religiosa que respecto al episcopado. Como muchos contemporáneos, Tomás pensaba que el episcopado era más bien dignidad que orden. Pero la reflexión sobre la perfección, sobre el género de la vida religiosa, y sobre todo la necesidad de defenderla y de darle radicación e integración en la Iglesia, así como la profundización sobre la *cura animarum* (o sea, en una palabra, los grandes temas de la polémica[17]), le hicieron progresar en el conocimiento y valoración del episcopado, sin cuyo trámite nada podía pasar a ser eclesial[18].

Tomás es sensible —¿cómo podría no serlo conociendo y compartiendo la razón de ser de su Orden?— a la predicación. El plan de Dios requiere, por parte de los fieles, viva conciencia de los contenidos de la fe, y para ello se precisaba lo que hemos dicho que fue la novedad que trajera Domingo de Guzmán[19]: una profunda, clarificadora, luminosa evangelización. Tomás constata, varias veces en sus obras, la incapacidad del clero parroquial para la predicación, y esta carencia lleva como de la mano a la consideración sobre aquellos que por voluntad de Cristo tienen la responsabilidad y la garantía de la evangelización. Éstos son los

---

[16] Cf. *Super Evangelium s. Matthaei lectura,* ed. Marietti (Turín-Roma 1951) n.1594, de donde transcribimos las palabras fundamentales: «Status perfectionis duplex est, praelatorum et religiosorum: sed aequivoce, quia status religiosorum est ad acquirendum perfectionem... Status autem praelationis non est ad acquirendum sibi, sed ad habitam communicandam... Unde talis est differentia inter perfectionem religiosorum et praelatorum, qualis inter discipulum et magistrum [...] dato quod uterque faciat quod ad eum pertinet, et bene utatur officio suo, dico quod non est comparatio nisi sicut discipulum et magistrum: unde in statu perfectiori est praelatus, etiam si des Eliam vel quemcumque».

[17] Una vez más se hace patente la fecundidad de la polémica, de la dialéctica que con ella se pone en marcha, en una palabra, de la *tensión*. Fue uno de los vocablos más veces repetidos a lo largo de Sínodo de 1994. La intervención en el mismo del Maestro General de los Predicadores, Fr. Timothy Radcliffe OP, subrayando la presencia de la tensión en la Iglesia, hacía referencia expresa a la situación histórica que nuestros Opúsculos contemplan. «Cuando los dominicos llegaron a la Universidad de París en el s. XIII, hubo que llamar al ejército para protegerlos del clero diocesano. Uno de los retos del Sínodo está en descubrir cómo podemos vivir fecundamente esos momentos de tensión como parte de nuestro caminar hacia el Reino, buscando construir el Cuerpo de Cristo en vez de destrozarlo»: *Informaciones Dominicanas Internacionales* n.324 (nov. 1994) 165. Esta intervención, muy recortada, puede verse en GIUSEPPE FERRARO, SI (ed.), *Il Sinodo dei vescovi 1994* (Roma 1998) 134-135.

[18] Un punto de vista más sobre la eclesialidad de la vida religiosa, como vida de perfección. Pretende ser realización perfecta del ser sobrenatural de la Iglesia en cuanto comunidad en la caridad. Lo cual no es posible más que por la aceptación y eficacia perfectas del poder de santificar de la Iglesia, tal como reside en la institución que es su sólido fundamento, los apóstoles y sus sucesores, los obispos.

[19] Ver lo dicho *supra,* p.364 n.3 y p.366 n.6.

obispos, y aquellos a quienes los obispos se la encomienden[20]. La vida religiosa requiere, en su tendencia a la perfección, de la dirección de alguien; y en esta dirección la atención del religioso ha de tener en cuenta, sobre todo, a los obispos[21]. Y esto porque los apóstoles y sus sucesores son *vicarios de Dios* en el pastoreo de la Iglesia[22].

Ha de entenderse, sin embargo, el *discipulado* del religioso en correlación con la condición *vicaria* del obispo en sentido estrictamente formal. Es decir, en una consideración de uno y otro *en cuanto tales*, o sea, de ninguna manera en dependencia ni de normas constrictivas ni de pretensiones dominantes. Es el aprendizaje y la obediencia de la fe ante el magisterio auténtico. Las secuelas eclesiológicas de esta relación religioso-obispo son muy interesantes, pero no vienen muy al caso ahora[23].

No podía quedar fuera de esta visión el caso de los párrocos y otros clérigos, que es cuestión muy presente en esta etapa de la polémica. Y la mente de Santo Tomás, coherente con el conjunto de su pensamiento, a este propósito será: «Los párrocos y arcedianos son más semejantes a los obispos que los religiosos. Esto es verdadero en algo, a saber, en cuanto a la cura pastoral de los súbditos. Pero en lo referente a obligación perpetua, que se requiere para que haya estado de perfección, son más semejantes al obispo los religiosos»[24].

## 3. Sinopsis

Proponemos la sinopsis de este tratado porque es muy elocuente para comprender algunas cosas que inciden en su redacción.

### DE PERFECTIONE SPIRITUALIS VITAE

Intención del autor (c.1)

**I.**

En qué consiste: el amor (c.2) (c.2-5) →a Dios (c.3) →amado como merece: el de solo Dios mismo (c.4)
→actual y perfectamente: el de los bienaventurados (c.5)

**II.**

Cómo se alcanza (c.6-17) →que esté todo referido a Él: precepto (c.6)

---

[20] Cf. *Quodl. VII* q.7 a.2[18]: Leon. XXV/1 p.43 lín. 183-187.

[21] Cf. *Summa* 2-2 q.186 a.5: Status religionis est quaedam disciplina ver exercitium tendendi ad perfectionem... Oportet quod directionem alicuius sequantur... quasi discipuli sub magistro... Oportet quod alicuius instructioni et imperio subdantur. Subiectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos (ad 3).

[22] *Summa* 3 q.64 a.2 ad 3.

[23] Digamos solamente que, cuando en el Sínodo sobre la vida consagrada los Padres sinodales reconocen que en lo que a ella se refiere, decían: «de re nostra agitur», en cuanto vida de perfección no sólo son y deben ser inspectores (ἐπίσκοποι), sino también protagonistas. Dirá Santo Tomás, en efecto: «Ad huiusmodi perfectionem episcopi in sua ordinatione se obligant, sicut et religiosi in sua professione»; y concluirá: «et ideo episcopi statum perfectionis habent, sicut et religiosi»: *De perfec. spirit. vitae* c.19 p.B91 lín. 98-100, 105-106s.

[24] *De perfec. spirit. vitae* c.27 p.B106 lín. 253-263.

→además, dejando todo lo que se opone: consejo (c.7)
→bienes exteriores (c.8)
→bienes más unidos (c.9)
→ayuda, dada su arduidad (c.10)
→uno mismo (c.11)
•eso lo asume la vida religiosa (c.12)
•error de impugnar la perfección (c.13)

→al prójimo (c.3)
→lo que cae bajo el precepto (c.14)
→lo que cae bajo consejo (c.15)
•en cuanto a la extensión (c.15)
•en cuanto a la intensidad (c.16)
•en cuanto al efecto (c.17)

III.
Cuál es el estado de perfección (c.18-29)
→hacer y además prometer lo perfecto (c.18)
→obispos y religiosos (c.19)
→Estado episcopal, el más perfecto (c.20)
•argumentos contra opinión contraria (c.21)
•este estado no debe ser apetecido (c.22)
→¿están curas y arcedianos en más perfecto estado que religiosos? (c.23)
•argumentos sobre mayor perfección de curas (c.24)
•que no se precisa bendición ni consagración (c.25)
•abandonar la pastoral no arguye negar el estado (c.26)
→contra razones de mayor perfección que religiosos (c.27)
→contra razones de no necesidad de bendición o consagración (c.28)
→contra razones de poder abandonar la pastoral (c.29)

IV.
Qué deben hacer quienes asumen ese estado (c.30)

A la vista de esta sinopsis podemos advertir algunos detalles. Es patente el contraste notable entre los cc. 1-22 y 23-29. Los 22 primeros capítulos y el último (30) desarrollan lo enunciado en el primero, a modo de prólogo. El c. 23 se hace cargo de cuestiones que plantean los adversarios, y los cc. 24-26 recogen algunos argumentos concretos, que serán refutados en los cc. 27 a 29. Todas estas objeciones provienen del *Quodlibeto XIV* de Gerardo d'Abbeville, en cuyo a.1 se pregunta por «quiénes son los prelados que están en estado más perfecto que los religiosos», y que Santo Tomás reproduce literalmente [25].

[25] En Leon. XLI, puede verse, en Apéndice al Préface, el a.1 de este *Quodlibeto* de Gerardo: p.B56-B62. Advierte al lector esta edición del *De perfec. spirit. vitae,* refiriéndose al a.1 que acabamos de citar: «ex quo desumit Thomas omnia argumenta in capitulis 24-26 recensita». *Ibíd.,* B99. En el cuadro de fechas y hechos de la Introducción general, puede verse la correlación antagónica de Tomás y Gerardo en torno a *De perfec. spirit. vitae.*

Por consiguiente, todo hace creer que lo que fue comenzado como un trabajo que pretendía una exposición doctrinal apacible, un tratado sobre la perfección, va convirtiéndose, con el paso del tiempo, en una disputa acalorada; circunstancia que, por cierto, parece que aceleró su publicación. Su final, recordemos, tenía algo de desafío o incluso de grito de guerra: «Si alguien quiere escribir contra esto, será cosa para mí muy agradable. Pues de ningún otro modo se expone la verdad y se rechaza la falsedad mejor que resistiendo a quienes contradicen»[26].

Añadamos que, como se ha dicho, del *De perfectione spiritualis vitae* puede hacerse un doble tipo de lectura y estudio. Puede verse en este opúsculo un tratado estrictamente doctrinal, que precisa con nitidez la enseñanza católica acerca de la perfección y sus diversos estados. Desde este punto de vista contiene numerosos y sugerentes detalles que permiten captar exactamente la postura de Santo Tomás en medio de tanta discusión como acontecía, así como la solución dada por él a las objeciones que preocupaban a muchos. Es decir, se trataría de un estudio de *teología histórica*. Pero también es posible entrar en él como en un *tratado de espiritualidad*, buscando sobre todo orientaciones y luces prácticas, estudiando sus enunciados de grandes verdades que se habrán de traducir en una determinada conducta. En este sentido se explica cómo y por qué ha sido objeto, en determinadas épocas, de profusa lectura sólo en unos cuantos capítulos.

---

[26] Ver *supra*, p.373 y n.31.

# *SOBRE LA PERFECCIÓN DE LA VIDA ESPIRITUAL*

## Capítulo 1

### Intención del autor

Algunos, siendo ignorantes en tema de perfección, han tenido el atrevimiento de escribir cosas sin sentido acerca del estado de perfección[1]. Por este motivo, nos proponemos hacer un estudio sobre la perfección, tratando los puntos siguientes: en qué consiste ser perfecto y cómo se alcanza la perfección, cuál es el estado de perfección, qué deben hacer quienes asumen el estado de perfección.

## Capítulo 2

### La perfección de la vida espiritual consiste esencialmente en la caridad[2]

En primer lugar, hay que tener en cuenta que *perfecto* tiene múltiples acepciones. Algo puede ser perfecto en absoluto, o sólo desde algún punto de vista. Perfecto en absoluto es aquello que alcanza el fin que le corresponde según su propia naturaleza[3]; perfecto desde algún punto de vista es lo que logra el fin correspondiente a alguna de las cosas conexas con su propia naturaleza. Así, por ejemplo, de un animal se dice que es

# *DE PERFECTIONE SPIRITUALIS VITAE*

## Capitulum primum

### Quae sit auctoris intentio

Quoniam quidam perfectionis ignari de perfectionis statu vana quaedam dicere praesumpserunt, propositum nostrae intentionis est de perfectione tractare quid sit esse perfectum, qualiter perfectio acquiratur, quis perfectionis status, et quae competant assumentibus perfectionis statum.

## Capitulum secundum

### Quod perfectio spiritualis vitae simpliciter attenditur secundum caritatem

Primum igitur considerare oportet quod perfectum multipliciter dicitur: est enim aliquid simpliciter perfectum, aliquid vero dicitur perfectum secundum quid. Simpliciter quidem perfectum est quod attingit ad finem eius quod ei competit secundum propriam rationem; secundum quid autem perfectum dici potest quod attingit ad

---

[1] Uno de esos autores puede ser Gerardo de Abbeville en su obra *Contra adversarium christianae perfectionis* l.3 p.3 y 4 (Clasen p.145ss).

[2] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.135; *Quodl.* 3 a.17; *Summa* 2-2 q.184 a.1.

[3] Cf. Aristóteles, *Metaph.* 5 c.18 (Bk 1021b12).

perfecto en absoluto, cuando es conducido hasta un fin en el que no falte nada de lo perteneciente a la integridad de la vida animal: no hay carencia alguna en el número y disposición de los miembros, el cuerpo ha logrado su desarrollo y goza de las potencias capaces de realizar las operaciones propias de la vida animal. Perfecto desde algún punto de vista es el animal que alcanza la perfección de algo concomitante: por ejemplo, perfecto en blancura, en olfato, o en cosa semejante.

De acuerdo con esto, por lo que se refiere a la vida espiritual, se dice que un hombre es perfecto en absoluto, cuando en él se cumple lo que es principal en la vida espiritual. La perfección desde algún punto de vista consiste en algo que se añade a la vida espiritual.

Ahora bien, la vida espiritual consiste principalmente en la caridad; de modo que, desde el punto de vista espiritual, quien no la posee es tenido en nada. Por este motivo el Apóstol dice: *Aunque tuviese el don de profecía, aunque tuviese plenitud de ciencia y conociese todos los misterios, aunque mi fe fuese capaz de trasladar montañas, si no tengo caridad, no soy nada* (1 Cor 13,2). El apóstol San Juan afirma que toda la vida espiritual consiste en el amor. Dice, en efecto: *Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida en que amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte* (1 Jn 3,14).

Por consiguiente, cuando se trata de vida espiritual, es perfecto en absoluto aquel que es perfecto en la caridad. Desde algún particular punto de vista, puede uno ser considerado perfecto cuando posee con perfección cualquiera otra cosa perteneciente a la vida espiritual. Lo cual puede ser demostrado claramente por lo que la Sagrada Escritura dice. El Apóstol atribuye la perfección principalmente a la caridad (cf. Col 3,14). Después de haber enumerado varias virtudes, a saber, la misericordia, la benignidad, la humildad, etc., añade: *Ante todo, tened caridad, que es vínculo de perfección.*

finem alicuius eorum quae concomitantur propriam rationem: sicut animal simpliciter dicitur esse perfectum, quando ad hunc finem perducitur ut nihil ei desit ex his quae integritatem animalis vitae constituunt: puta cum nihil ei deficit ex numero et dispositione membrorum, et debita corporis quantitate, et virtutibus quibus operationes animalis vitae perficiuntur; secundum quid autem perfectum animal potest dici si sit perfectum in aliquo concomitanti, puta si sit perfectum in albedine, aut in odore, aut in aliquo huiusmodi.

Sic igitur et in spirituali vita simpliciter quidem homo perfectus dicitur ratione eius in quo principaliter spiritualis vita consistit; sed secundum quid perfectus dici potest ratione cuiuscumque quod spirituali vitae adiungitur.

Consistit autem principaliter spiritualis vita in caritate, quam qui non habet nihil esse spiritualiter reputatur; unde Apostolus I ad Cor. XIII dicit: «Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam caritatem autem non habuero, nihil sum». Beatus etiam Iohannes apostolus totam spiritualem vitam in dilectione consistere asserit, dicens I Ioh. III: «Nos scimus quoniam translati sumus de morte in vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit manet in morte».

Simpliciter igitur in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus; secundum quid autem perfectus dici potest secundum quodcumque quod spirituali vitae adiungitur. Quod evidenter ex verbis sacrae Scripturae ostendi potest. Apostolus enim ad Col. III perfectionem principaliter caritati attribuit; enumeratis enim multis virtutibus, scilicet misericordia, benignitate, humilitate, etc., subdit: «Super omnia haec caritatem habete, quae est vinculum perfectionis».

Algunos son llamados perfectos en razón del conocimiento intelectual. Dice, en efecto, el Apóstol: *En cuanto a malicia, sed niños; pero sed perfectos en el juicio* (1 Cor 14,20). Y en otro lugar de la misma carta dice: *Sed perfectos en el sentir y en el pensar* (1,10). El Apóstol habla así después de haber dicho que, por grande que sea la ciencia de alguien, si a éste le falta la caridad, es tenido en nada. Desde este punto de vista, puede alguien ser llamado perfecto en razón de la paciencia, la cual produce obras perfectas, como dice Santiago (cf. Sant 1,4); y cosa parecida se puede decir respecto de cualesquiera otras virtudes. Esto no debe extrañar, porque también en el orden del mal se dice de alguien que es perfecto: perfecto ladrón, perfecto bandido. La Escritura misma usa este modo de hablar. Isaías, por ejemplo, dice: *El corazón del necio comete iniquidad con perfecto disimulo* (Is 32,6).

## Capítulo 3

### El criterio de perfección es el amor a Dios y el amor al prójimo[4]

Una vez asentado que la perfección consiste principalmente en la caridad, se puede ver ya de modo claro en qué consista la perfección de la vida espiritual. Los preceptos de la caridad son dos, de los cuales uno pertenece al amor de Dios y el otro al amor del prójimo. Estos dos preceptos guardan orden entre sí, de acuerdo con el orden de la caridad. Lo que principalmente ha de ser amado por caridad es el sumo bien, el que nos hace a nosotros bienaventurados, o sea, Dios. En segundo lugar, también ha de ser amado por caridad el prójimo, el cual nos está unido por un cierto derecho social, en la participación de la bienaventuranza.

Sed et secundum intellectus cognitionem aliqui dicuntur esse perfecti. Dicit enim idem Apostolus, I ad Cor. XIV: «Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti»; et alibi in eadem epistola I: «Sitis perfecti in eodem sensu et in eadem scientia», cum tamen, sicut dictum est, quantumcumque quis habeat perfectam scientiam, sine caritate nihil esse iudicetur. Sic etiam et perfectus aliquis dici potest et secundum patientiam quae opus perfectum habet, ut Iacobus dicit, et secundum quascumque alias virtutes. Nec hoc debet mirum videri, quia etiam in malis aliquis dicitur esse perfectus, sicut dicitur aliquis perfectus fur aut latro; et hoc etiam modo loquendi interdum Scriptura utitur, dicitur enim Is. XXXII: «Cor stulti faciet iniquitatem, ut perficiat simulationem».

## Capitulum tertium

### Quod perfectio attenditur tam secundum dilectionem Dei quam secundum dilectionem proximi

Perfectione igitur circa caritatem principaliter considerata, plane accipi potest in quo perfectio spiritualis vitae consistat. Sunt enim duo praecepta caritatis, quorum unum pertinet ad dilectionem Dei, aliud ad dilectionem proximi. Quae quidem duo praecepta ordinem quendam ad invicem habent secundum ordinem caritatis. Nam id quod principaliter caritate diligendum est, est summum bonum quod nos beatos facit, scilicet Deus; secundario vero diligendus ex caritate est proximus, qui nobis quodam

[4] Lugares paralelos: *In Rom* 13,8-10; *De caritate* a.4; *Summa* 2-2 q.25 a.1 y 12; q.26 a.2.

Lo que debemos amar por caridad en el prójimo es esto: que lleguemos juntos a la bienaventuranza.

Este orden entre los preceptos de la caridad fue manifestado por el Señor mismo en el evangelio cuando dijo: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mandamiento máximo y primero. El segundo es semejante a éste: amarás al prójimo como a ti mismo* (Mt 22,37-39). Por tanto, la perfección de la vida espiritual consiste, ante todo y principalmente, en el amor de Dios. Ésta es la razón de que el Señor, dirigiéndose a Abraham, le diga: *Camina en presencia mía y sé perfecto* (Gén 17,1). Ahora bien, ante Dios no se camina con pasos corporales, sino con los afectos de la mente. De manera subordinada, la perfección de la vida espiritual consiste en el amor al prójimo[5]. Por lo cual, el Señor, después de haber dicho *amad a vuestros enemigos* (Mt 5,44) y de añadir otras muchas cosas relativas al amor del prójimo, dice finalmente a modo de conclusión: *Sed, pues, perfectos como perfecto es vuestro Padre del cielo* (v.48).

## Capítulo 4

### Perfección de caridad divina que sólo Dios puede tener[6]

En ambos modos de caridad hay muchos grados de perfección. Por lo que se refiere a la caridad para con Dios, el primer y supremo grado de perfección en la caridad compete a solo Dios. Para entender de alguna manera, es necesario prestar atención al objeto merecedor de amor

sociali iure coniungitur in beatitudinis participatione: unde hoc est quod in proximo ex caritate debemus diligere, ut simul ad beatitudinem perveniamus.

Hunc autem ordinem praeceptorum caritatis Dominus in evangelio Matth. XXII ostendit dicens: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua; hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum». Primo ergo et principaliter consistit spiritualis vitae perfectio in dilectione Dei; unde Dominus ad Abraham loquens dicit, Gen. XVII: «Ego Deus omnipotens; ambula coram me et esto perfectus». Ambulatur autem coram Deo non passibus corporis, sed affectibus mentis. Secundario vero consistit spiritualis vitae perfectio in proximi dilectione; unde Dominus cum dixisset Matth. V: «Diligite inimicos vestros», et plura subiunxisset quae ad dilectionem proximi pertinent, concludit in fine: «Estote ergo perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est».

## Capitulum quartum

### De perfectione divinae dilectionis quae soli Deo convenit

In utraque autem dilectione multiplex perfectionis gradus invenitur. Et quantum ad dilectionem Dei pertinet, primus et summus perfectionis gradus divinae dilectionis convenit soli Deo. Qui quidem modus consideratur et ex parte diligibilis et ex parte

[5] El lenguaje de Santo Tomás requiere un poco de atención. Por dos veces emplea la palabra latina *secundario*. No quiere decir que el amor al prójimo sea cosa secundaria ni que sea secundaria la perfección derivada del cumplimiento de este precepto. Para traducir lo menos incorrectamente posible el «pensamiento» de Santo Tomás, nosotros no podemos decir «secundario», sino «en segundo lugar». Santo Tomás es claro.

[6] Lugares paralelos: *De caritate* a.10; *Summa* 2-2 q.24 a.8; q.184 a.2.

y al sujeto que ama. El objeto, de suyo, requiere ser amado en toda la medida en que lo merece. La perfección, por parte del sujeto, requiere que algo sea amado con todas las fuerzas de quien ama.

Ahora bien, dado que cada cosa merece ser amada en lo que tiene de buena y que la bondad de Dios es infinita, Dios es infinitamente amable. No hay criatura alguna capaz de amar infinitamente, puesto que ninguna facultad finita puede realizar un acto infinito. Por consiguiente, sólo Dios, cuyo poder de amar iguala a su bondad, puede amarse perfectamente a sí mismo, de acuerdo con el primer modo de perfección [o sea, el que consiste en el perfecto cumplimiento del primer precepto de la caridad].

## Capítulo 5

### La perfección de la caridad divina propia de los bienaventurados[7]

Para la criatura racional, el único modo posible de amar a Dios perfectamente se toma por parte del sujeto que ama; consiste en que la criatura racional ame a Dios con todas sus posibilidades: tal como está expresado de manera manifiesta en el primer precepto. *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas* (Dt 6,5). Lucas añade: *Y con toda tu mente* (10,27). Corazón remite a la intención; mente, al conocimiento; alma, al afecto; fortaleza, a la realización. Todo esto ha de ser puesto al servicio del amor a Dios.

Esto puede ser cumplido de dos maneras. Todo y perfecto es aquello a lo que no falta nada. Dios será amado con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y con toda la mente, si en todas y en cada una de éstas no hay nada que no sea ofrecido a Dios, actualmente y en

diligentis: dico autem ex parte diligibilis, ut scilicet aliquid tantum diligatur quantum diligibile est; ex parte vero diligentis, ut aliquid diligatur secundum totam facultatem diligentis. Cum autem unumquodque sit diligibile secundum quod est bonum, bonitas Dei cum sit infinita infinite diligibilis est. Infinite autem diligere nulla creatura potest, quia nullius virtutis finitae potest esse actus infinitus. Solus ergo Deus, cuius est tanta virtus in diligendo quanta est bonitas eius, se ipsum perfecte diligere potest secundum primum perfectionis modum.

### Capitulim quintum

### De perfectione divinae dilectionis quae convenit comprehensoribus

Creaturae igitur rationali hic solus modus perfecte Deum diligendi possibilis est qui sumitur ex parte diligentis, ut scilicet secundum totam suam virtutem creatura rationalis diligat Deum; unde et in ipso divinae dilectionis praecepto hoc manifeste exprimitur. Dicitur enim Deut. VI: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua»; sed Luc. X additur «et ex omni mente tua»; ut cor referatur ad intentionem, mens ad cognitionem, anima ad affectionem, fortitudo ad executionem. Haec enim omnia in Dei dilectione sunt expendenda.

Considerandum est autem quod hoc dupliciter impleri contingit. Cum enim totum et perfectum sit cui nihil deest, ex toto corde et anima, fortitudine et mente Deus diligetur, si nihil in his omnibus nobis desit quin totum actualiter convertatur in Deum.

---

[7] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.27 exp. litt.; *Summa* 2-2 q.44 a.4 y 5.

su totalidad. Pero este perfecto modo de caridad no es posible para los viadores, sino que es propio de los comprehensores. Por este motivo dice el Apóstol: *No es que haya alcanzado la meta o que sea perfecto ya; sigo caminando, para ver si de algún modo lo consigo* (Flp 3,12). Habla como quien espera la perfección para el momento en que, recibida la palma de la bienaventuranza, llegue a ser comprehensor. Le es dada la comprehensión no en cuanto incluye total o completa delimitación del objeto comprehendido, porque, para cualquier criatura, Dios es incomprehensible. La comprehensión de que se trata significa tan sólo que alguien, en su marcha, dio alcance al objeto.

En la bienaventuranza del cielo, el entendimiento y la voluntad de la criatura racional se dirigen siempre actualmente a Dios, pues la bienaventuranza consiste precisamente en aquel goce. Ahora bien, la bienaventuranza de la criatura racional se logra no por un hábito[8], sino por un acto. La criatura racional se adhiere a Dios como a fin último, que es la verdad suprema. La orientación de todas las cosas al fin último es obra de la intención, y la regla tomada del último fin es la que decide cómo habrá de ser realizado todo lo demás. Por consiguiente, en la perfección de la bienaventuranza, la criatura racional amará a Dios con todo el corazón, cuando toda su intención vaya a Dios en todo lo que piensa, en todo lo que ama, en todo lo que hace; lo amará con toda la mente, cuando la mente se encamine a Dios, contemplándolo siempre y todas las cosas en él; amará con toda el alma, cuando la totalidad de su afecto esté asentada en Dios de manera ininterrumpida y amando todo lo demás por razón de él; lo amará con toda la fortaleza o con todas las fuerzas, cuando el motivo de todas las obras exteriores sea el amor de Dios.

Éste es, por tanto, el segundo modo de perfecto amor a Dios, a saber: el propio de los bienaventurados.

Sed hic perfectae dilectionis modus non est viatorum, sed comprehensorum; unde Apostolus ad Phil. III dicit: «Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim; sequor autem si quo modo comprehendam», quasi tunc perfectionem expectans, cum ad comprehensionem pervenerit beatitudinis palmam accipiens. Comprehensionem autem accipit non secundum quod importat inclusionem aut terminationem comprehensi, sic enim Deus incomprehensibilis est omni creaturae; sed secundum quod comprehensio importat consecutionem eius quod aliquis insequendo quaesivit.

In illa enim caelesti beatitudine semper actualiter intellectus et voluntas creaturae rationalis in Deum fertur, cum in divina fruitione illa beatitudo consistat. Beatitudo autem non est in habitu, sed in actu. Et quia Deo creatura rationalis inhaerebit tamquam ultimo fini, qui est veritas summa: in finem autem ultimum omnia per intentionem referuntur, et secundum regulam ultimi finis omnia exequenda disponuntur; consequens est quod in illa beatitudinis perfectione creatura rationalis diliget Deum ex toto corde, dum tota eius intentio feretur in Deum ex omnibus quae cogitat, amat aut agit; ex tota mente, dum semper actualiter mens eius feretur in Deum, ipsum semper videns et omnia in ipso, et secundum eius veritatem de omnibus iudicans; ex tota anima, dum tota affectio eius ad Deum diligendum feretur continue, et propter ipsum omnia diligentur; ex tota fortitudine vel ex omnibus viribus, dum omnium exteriorum actuum ratio erit Dei dilectio.

Hic est ergo secundus perfectae dilectionis divinae modus qui est beatorum.

---

[8] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 10 c.9 (BK 1176a33).

## Capítulo 6

### Perfección de amor divino que se requiere en este mundo para alcanzar la salvación[9]

Hay otro modo de amar a Dios con todo el corazón, con toda la mente, con toda el alma y con todas las fuerzas. Consiste en que no haya en nosotros cosa alguna que no esté referida a Dios actual o [por lo menos] habitualmente. Esta perfección de amor a Dios es la requerida por el precepto dado al hombre.

El precepto requiere, en primer término, que el hombre lo ordene todo a Dios como a fin, de acuerdo con la enseñanza del Apóstol, cuando dice: *Ya comáis, ya bebáis, o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios* (1 Cor 10,31). Se cumple esto cuando el hombre ordena toda su vida al servicio de Dios; de este modo, todo lo que hace para bien suyo queda virtualmente ordenado, a no ser que se trate de cosas que apartan de Dios, como los pecados. Así se hace efectivo que el hombre ama a Dios de todo corazón.

En segundo lugar, el precepto requiere que el hombre someta a Dios su entendimiento, como dice el Apóstol: *Someted a obediencia vuestro entendimiento para gloria de Cristo* (2 Cor 10,5). De este modo, Dios es amado con toda la mente.

En virtud del precepto se requiere, en tercer lugar, que el hombre ame en Dios todo lo que ama y, hablando de manera universal, que ordene todos sus afectos al amor de Dios. Es lo que dice el Apóstol: *Si somos exagerados, lo hacemos por Dios; si nos quedamos cortos, también. Lo que nos apremia es la caridad de Cristo* (2 Cor 5,13-14). Así, Dios es amado con toda el alma.

## Capitulum sextum

### De perfectione divinae dilectionis quae in statu huius vitae est de necessitate salutis

Alio vero modo ex toto corde, mente, anima et fortitudine Deum diligimus, si nihil nobis desit ad divinam dilectionem quod actu vel habitu in Deum non referamus; et haec divinae dilectionis perfectio datur homini in praecepto.

Primo quidem ut homo omnia in Deum referat sicut in finem, sicut Apostolus dicit I ad Cor. X: «Sive manducatis sive bibitis vel aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite». Quod quidem impletur cum aliquis vitam suam ad Dei servitium ordinat, et per consequens omnia quae propter se ipsum agit virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia quae a Deo abducant, sicut peccata: et sic Deum diligit homo ex toto corde.

Secundo ut intellectum suum homo Deo subiciat, ea credens quae divinitus traduntur, secundum illud Apostoli II ad Cor. X: «In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi»; et sic Deus diligitur ex tota mente.

Tertio ut quaecumque homo amat, in Deo amet, et universaliter omnem suam affectionem ad Dei dilectionem referat, unde Apostolus dicebat in II ad Cor. V: «Sive mente excedimus, Deo; sive sobrii sumus, vobis; caritas enim Christi urget nos»: et sic Deus ex tota anima diligitur.

---

[9] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *De caritate* a.10; *Summa* 2-2 q.44 a.6.

Se requiere, en cuarto lugar, que todo lo perteneciente a nuestra vida exterior, palabras y obras, se derive de la caridad, de acuerdo con lo que dice el Apóstol: *Hacedlo todo por caridad* (1 Cor 16,14). Así, Dios es amado con todas las fuerzas.

Éste es el tercer modo de un perfecto amor de Dios, al cual todos están obligados por el precepto. El modo segundo a nadie es posible en esta vida sin ser simultáneamente viador y comprehensor[10], como el Señor Jesucristo.

## Capítulo 7

### Perfección de amor divino que cae bajo consejo[11]

El Apóstol, después de haber dicho *no es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección,* añade esto otro: *Sigo en pos de ella, por si logro apresarla.* Y hace esta reflexión: *Todos los que somos perfectos, pensemos esto mismo* (Flp 3,12-15). De estas palabras se sigue claramente que, si bien la perfección de los comprehensores no nos es posible en esta vida, debemos, sin embargo, vivir con la aspiración de que, en la medida de lo posible, alcancemos alguna semejanza de aquella perfección. En esto consiste una perfección posible en esta vida, a la cual somos invitados por medio de los consejos [evangélicos].

Es un hecho manifiesto que el corazón humano se dirige tanto más intensamente a lo uno cuanto más apartado está de aquello en que hay muchas cosas. Por consiguiente, el espíritu del hombre es llevado a amar a Dios con tanta mayor perfección, cuanto más separado está de apego a las cosas temporales. Por lo cual dice Agustín[12] que el veneno de

Quarto ut omnia exteriora nostra, verba et opera ex divina caritate deriventur, secundum illud Apostoli I Cor. ult.: «Omnia vestra in caritate fiant»; et sic Deus ex tota fortitudine diligitur.

Hic est ergo tertius perfectae divinae dilectionis modus, ad quem omnes ex necessitate praecepti obligantur; secundus vero modus nulli est possibilis in hac vita nisi simul fuerit viator et comprehensor, ut Dominus Iesus Christus.

## Capitulum septimum

### De perfectione divinae dilectionis quae cadit sub consilio

Sed cum Apostolus dixisset «non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim», subdit: «Sequor autem, si quo modo comprehendam»; et postmodum subdit: «Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus». Ex quibus verbis manifeste accipitur quod, etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus; et in hoc perfectio huius vitae consistit, ad quam per consilia invitamur.

Manifestum namque est quod humanum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis a multis revocatur; sic igitur tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium removetur. Unde Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum quod venenum caritatis est cupiditas temporalium rerum, augmentum vero eius est cupiditatis diminutio, perfectio vero nulla cupiditas.

---

[10] Cf. *Summa* 3 q.15 a.10.

[11] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.130.

[12] Cf. S. Agustín, *Liber LXXXIII quaestionum* q.36 n.1: ML 40,25.

la caridad es la codicia de bienes temporales; cuando la codicia disminuye, la caridad aumenta. Y cuando la codicia desaparece, la caridad llega a perfección.

Ahora bien, todos los consejos por los que somos invitados a la perfección, se orientan a esto: a que el espíritu del hombre se aparte del apego a cosas temporales para que, de este modo, la mente tienda con mayor libertad hacia Dios, por la contemplación, el amor y el cumplimiento de su voluntad.

## Capítulo 8

### Primer camino hacia la perfección: renuncia a las cosas temporales [13]

Entre los bienes temporales que han de ser abandonados están los bienes exteriores, conocidos con el nombre de riquezas. De esto da consejo el Señor, cuando dice: *Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes, entrega el dinero a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; después ven y sígueme* (Mt 19,21). La utilidad de este consejo se manifiesta en lo que sigue. Hay, en primer lugar, un hecho evidente. Cuando aquel joven, que había preguntado sobre la perfección, escuchó la respuesta, se fue triste. Como dice Jerónimo [14], *nos es dada la razón de la tristeza: tenía grandes posesiones, o sea, las llamadas espinas y cardos que ahogan la semilla del Señor.* El Crisóstomo, exponiendo el mismo pasaje [15], dice: *No queda igualmente paralizado quien posee poco y quien abunda en posesiones; el acrecentamiento de las riquezas aumenta el ansia de poseer y la codicia se hace más violenta.* En la carta a Paulino y Terasia, dice también Agustín [16]: *Los bienes terrenos, cuando son poseídos atan*

Omnia igitur consilia quibus ad perfectionem invitamur, ad hoc pertinent ut animus hominis ab affectu temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum contemplando, amando et eius voluntatem implendo.

## Capitulum octavum

### De prima perfectionis via quae est per dimissionem temporalium

Inter temporalia vero bona primo relinquenda occurrunt bona extrinseca, quae divitiae nuncupantur; et hoc Dominus consulit Matth. XIX dicens: «Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me». Cuius consilii utilitas consequenter ostenditur: primo quidem per evidentiam facti. Nam cum adolescens qui de via perfectionis quaesierat hoc audisset, abiit tristis. «Causaque tristitiae, ut Ieronymus dicit Super Matthaeum, redditur: Erat enim habens multas possessiones, id est spinas et tribulos, quae sementem dominicam suffocaverunt». Et Chrysostomus idem exponens dicit quod «non similiter detinentur qui pauca habent, et qui multis abundant; quoniam adiectio divitiarum maiorem accendit flammam, et violentior fit cupido». Augustinus etiam dicit in Epistola ad Paulinum et Therasiam quod «terrena diliguntur artius adepta, quam concupita constringant; nam unde iuvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud

---

[13] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.131.133.134; *Summa* 2-2 q.186 a.3.
[14] S. Jerónimo, *Super Matthaeum* 3 c.19: ML 26,137.
[15] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.63 n.2: MG 58,605.
[16] S. Agustín, *Epistola* 31 n.5: ML 33,124.

*con más fuerza que el deseo de alcanzarlos. ¿Por qué aquel joven se alejó, sino porque tenía grandes riquezas? Hay mucha diferencia entre renunciar a añadir lo que no se tiene y renunciar a lo que ya se posee. Aquello es desechado como ajeno; esto otro es como seccionar miembros.*

En segundo lugar, la utilidad del consejo es puesta de manifiesto por las palabras del Señor, el cual añade: *El rico entrará difícilmente en el reino de los cielos* (Mt 19,23). Jerónimo, en el lugar citado[17], lo expone así: *Es difícil desprenderse de las riquezas poseídas. No dijo: es imposible que un rico entre en el reino de los cielos, sino que es difícil. Cuando se afirma una dificultad, no se intenta presuponer la imposibilidad; sólo se deja en claro que es cosa rara.* El Crisóstomo, también en el lugar citado[18], anota que el Señor va más adelante y viene a mostrar que es imposible, diciendo: *Mayor facilidad es la de un camello para pasar por el agujero de una aguja que la de un rico para entrar en el reino de los cielos.* Este modo de hablar, como dice Agustín[19], hizo ver a los discípulos que todos cuantos codician riquezas han de ser contados en el número de los ricos; de otro modo, dado que los ricos son pocos en comparación con la multitud de pobres, los discípulos no habrían preguntado: *¿Quién, por tanto, puede salvarse?* (Mt 19,25).

De ambas sentencias del Señor se deduce manifiestamente que quienes poseen riquezas, con dificultad entran en el reino de los cielos, porque, como el Señor mismo dice en otra parte, *la preocupación por las cosas de este mundo y el engaño de las riquezas ahoga la palabra de Dios y la hace estéril* (Mt 13,24). A quienes aman desordenadamente las riquezas les es imposible entrar en el reino de los cielos, mucho más que al camello entrar por el hondón de una aguja, entendida la expresión al pie de la letra. En efecto, esto es imposible, porque va contra la naturaleza; aquello, en cambio, porque se opone al plan de Dios, un plan cuyo poder es muy superior al de cualquier naturaleza creada.

est enim nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista velut membra praeciduntur».

Secundo vero utilitas praedicti consilii manifestatur per Domini verba quae subdidit: «Quia dives difficile intrabit in regnum caelorum». Ut enim Ieronymus dicit «quia divitiae habitae difficile contemnuntur, non dixit: Impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed difficile. Ubi difficile ponitur, non impossibilitas praetenditur, sed raritas demonstratur». Et sicut Chrysostomus dicit Super Matthaeum, procedit ulterius Dominus ad ostendendum quod est impossibile, dicens: «Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum caelorum». Ex quibus verbis, ut Augustinus dicit in libro De quaestionibus Evangelii, discipuli adverterunt omnes qui divitias cupiunt in divitum haberi numero; alioquin cum pauci sint divites in comparatione multitudinis pauperum, non quaesivissent discipuli: «Quis ergo poterit salvus esse?».

Ex quibus duabus Domini sententiis aperte ostenditur, quod divitias possidentes difficile intrant in regnum caelorum; quia, sicut ipse Dominus alibi dicit, «sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei, et sine fructu efficitur». Eos vero qui divitias inordinate amant impossibile est intrare in regnum caelorum, multo magis quam ad litteram camelum per foramen acus transire: hoc enim est impossibile quia repugnat naturae; illud vero, quia repugnat divinae iustitiae, quae est virtuosior omni natura creata.

[17] *Super Matth.* 3 c.19: ML 26,138A.
[18] Cf. nota 15.
[19] S. AGUSTÍN, *Quaestiones evangeliorum* l.1 q.26: ML 35,1328.

Por aquí se ve la razón de este consejo divino. Se da consejo en orden a conseguir lo que es más provechoso, de acuerdo con lo que dice el Apóstol: *Esto es lo que aconsejo, porque es provechoso* (2 Cor 8,10). Por consiguiente, en orden a conseguir la vida eterna es más provechoso desechar las riquezas que poseerlas. Quienes poseen riquezas entran con dificultad en el reino de los cielos, porque es difícil que el afecto no esté apegado a riquezas poseídas: el apego puede hacer incluso imposible la entrada en el reino de los cielos. Fue, por tanto, saludable que el Señor aconsejase como más provechoso el abandono de las riquezas.

En contra de lo dicho, alguien podría objetar que Mateo (cf. Mt 9,8-13) y Zaqueo (cf. Lc 19,1-10) poseyeron riquezas y, sin embargo, entraron en el reino de los cielos. Jerónimo da la solución, en el lugar citado[20], diciendo: *Se ha de tener en cuenta que, al momento de entrar, dejaron de ser ricos.*

Pero está el caso de Abraham. Él nunca dejó de ser rico; murió dueño de riquezas y, a la hora de la muerte, las dejó a sus hijos, como se lee en el Génesis (cf. 25,5-8). El Señor, sin embargo, le había dicho: *Sé perfecto* (Gén 17,1). Para este problema no habría solución, si la perfección cristiana consistiera en el abandono mismo de las riquezas, pues se seguiría que quien posee riquezas no puede ser perfecto.

Pero las palabras del Señor, debidamente analizadas, no ponen la perfección en el abandono mismo de las riquezas. Más bien, el Señor presenta este abandono como un camino de perfección, y así lo hace ver el modo de hablar. Dice, en efecto: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y sígueme* (Mt 19,21); con ello da a entender que la perfección está en el seguimiento de Cristo y que el abandono de las riquezas es un camino de perfección. Esto es lo que da a entender Jerónimo cuando en el lugar citado de *Super Matthaeum*[21]

Ex his ergo manifeste apparet ratio divini consilii. Consilium enim datur de eo quod est utilius, secundum illud Apostoli II Cor. VIII: «Consilium in hoc do; hoc enim utile est». Utilius autem est ad vitam aeternam consequendam divitias abicere quam eas possidere; quia possidentes divitias difficile intrant in regnum caelorum, eo quod difficile sit affectum divitiis possessis non alligari: quod iam facit impossibilitatem intrandi in regnum caelorum. Salubriter ergo Dominus consuluit tamquam utilius ut divitiae relinquantur.

Sed potest aliquis contra praemissa obicere quia Matthaeus et Zachaeus divitias habuerunt, et tamen in regnum caelorum intraverunt. Sed hoc Ieronymus solvens dicit: «Considerandum est quod eo tempore quo intraverunt, divites esse desierant».

Sed cum Abraham numquam dives esse desierit, quin potius in divitiis fuerit mortuus et eas in morte reliquerit filiis, ut in Genesi legitur, videtur secundum praedicta non fuisse perfectus; cum tamen ad eum Dominus dixerit Gen. XVII: «Esto perfectus». Quae quidem quaestio solvi non posset, si perfectio christianae vitae in ipsa dimissione divitiarum consisteret; sequeretur enim quod qui divitias possidet, non possit esse perfectus.

Sed si verba Domini diligenter considerentur, non in ipsa divitiarum dimissione perfectionem posuit; sed hoc ostendit esse quasi quandam perfectionis viam, ut ipse modus loquendi ostendit cum dicitur: «Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes et da pauperibus, et sequere me», quasi in sequela Christi consistat perfectio, dimissio vero divitiarum sit perfectionis via. Unde Ieronymus dicit Super Matthaeum: «Quia non sufficit tantum relinquere, iungit Petrus quod perfectum est: Et secuti sumus

[20] Cf. nota 17.
[21] Ibíd.

dice: *Puesto que no basta abandonar, Pedro añade lo que es perfecto: Y te hemos seguido.* Orígenes, exponiendo el pasaje bíblico de que se viene hablando[22], anota que el 'si quieres ser perfecto' etc., no quiere decir que *en el momento mismo en que uno hace entrega de todos sus bienes a los pobres, llegue a ser totalmente perfecto; aquél es el día en que la mirada puesta en Dios lo irá conduciendo hacia todas las virtudes.*

Tal vez alguien, dueño de riquezas, es perfecto, porque se da a Dios con perfecta caridad. Así, en medio de las riquezas, Abraham fue perfecto; su espíritu no estaba atado a las riquezas, sino totalmente entregado a Dios. Esto es lo que significan las palabras que el Señor le dirigió: *Camina en presencia mía y sé perfecto* (Gén 17,1). Da a entender que su perfección consistía en caminar en presencia de Dios, amándolo perfectamente hasta el desprecio de sí mismo y de todas sus cosas; esto lo demostró especialmente en la inmolación del hijo, motivo por el cual le fue dicho: *Por haber hecho esto, sin perdonar a tu hijo por amor de mí, te bendeciré* (Gén 22,16).

Si de aquí alguien quisiera deducir que es inútil el consejo del Señor sobre el desprendimiento de las riquezas, basado en que Abraham, poseyendo riquezas, fue perfecto, se le puede responder claramente a base de lo ya dicho. El Señor dio este consejo no porque los ricos no puedan ser perfectos, o no puedan entrar en el reino de los cielos, sino porque ni una cosa ni otra pueden conseguirla fácilmente. Grande fue la virtud de Abraham, el cual, poseyendo riquezas, tuvo un espíritu libre de las riquezas; como también fue grande la fuerza de Sansón, el cual, sin armas, con la sola mandíbula de una borrica, derrotó a muchos enemigos. Sin embargo, no es inútil aconsejar al soldado que, cuando vaya a la guerra, se provea de armas para vencer a los enemigos. Por consiguiente, tampoco el hecho de que Abraham haya podido ser perfecto en medio de las riquezas permite considerar inútil que a quienes desean la perfección les sea dado el consejo de renunciar a las riquezas.

te». Origenes etiam in eodem loco dicit quod hoc quod dicitur «si vis perfectus esse, etc.», non sic intelligitur «ut in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiat omnino perfectus; sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes».

Potest ergo contingere quod aliquis divitias possidens perfectionem habeat, caritate perfecta Deo inhaerens; et hoc modo Abraham divitias possidens perfectus fuit, non quidem habens animum divitiis irretitum, sed totaliter Deo coniunctum. Et hoc significant verba Domini dicentis ad eum: «Ambula coram me et esto perfectus», quasi in hoc eius perfectionem esse ostendens quod coram Deo ambulaverit, eum perfecte amando usque ad contemptum sui et omnium suorum; quod maxime in immolatione filii demonstravit, unde ei dictum est: «Quia fecisti rem hanc, et non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi», Gen. XXII.

Si quis vero ex hoc arguere velit inutile esse consilium Domini de divitiis dimittendis, quia Abraham divitias possidens fuit perfectus, ad hoc iam patet responsio ex praedictis. Non enim Dominus ea ratione hoc dedit consilium quasi divites perfecti esse non possint, aut intrare in regnum caelorum; sed quia non de facili possunt. Magna ergo virtus fuit Abrahae quod etiam divitias possidens a divitiis liberum animum habuit; sicut magna virtus fuit Samson, qui absque armis cum sola mandibula asinae multos hostes prostravit: nec tamen inutiliter consilium datur militi, ut ad bellum procedens assumat arma ad hostes vincendos. Nec ergo inutiliter datur consilium perfectionem

[22] ORÍGENES, *Super Matthaeum* XV n.17: MG 13,1309A.

Los hechos grandiosos no permiten hacer deducciones, porque para los débiles es más fácil admirarlos y encomiarlos que imitarlos.

Por este motivo se dice: *Bienaventurado el rico que no cometió pecado, que no ambicionó el oro, ni puso su esperanza en los tesoros de dinero* (Eclo 31,8). Muestra poseer gran virtud y vivir firmemente asentado en Dios mediante caridad perfecta el rico que no se mancha con apego a las riquezas, que no se deja guiar por la codicia del dinero, ni se sobrepone orgullosamente a los demás, confiado en sus riquezas. Éste es el motivo de que el Apóstol diga: *A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos y que no pongan su esperanza en la inseguridad de las riquezas* (1 Tim 6,17).

Pero cuanto mayor es la dicha de un rico poseedor de estas cualidades, tanto su número es menor. Por eso se lee lo siguiente: *¿Quién es éste? Porque debemos alabarlo. En su vida hizo cosas admirables* (Eclo 31,9). Verdaderamente realiza obras dignas de admiración quien, viviendo en abundancia de riquezas, no tiene apego a ellas. Quien practique esto es perfecto, sin duda alguna. Por eso, la Escritura continúa diciendo: *¿Quién fue probado y se comportó dignamente en esto,* es decir, en hacer vida intachable en medio de las riquezas? Una persona así es raro encontrarla. Pero esto *será para ella motivo de gloria eterna* (Eclo 31,10). Así se ve la coherencia con las palabras del Señor, cuando dice *ser difícil que un rico entre en el reino de los cielos* (Mt 19,23).

He aquí la primera vía para la perfección. Consiste en que alguien, por el empeño de seguir a Cristo, desechando los bienes temporales, abrace la pobreza.

desiderantibus ut dimittant divitias, quia in divitiis Abraham potuit esse perfectus; facta enim mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda, quia infirmi ea magis mirari et laudare possunt quam imitari.

Unde et in Eccli. dicitur XXXI: «Beatus est dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris». Magnae enim virtutis dives esse ostenditur et perfecta caritate fixus in Deo, qui ex affectu divitiarum maculam peccati non trahit, qui post aurum concupiscendo non vadit, nec de divitiis confidendo per superbiam super alios se extollit; unde Apostolus I ad Tim. ult. dicit: «Divitibus huius saeculi praecipe non altum sapere, nec sperare in incerto divitiarum». Sed quanto divitis taliter instituti maior est beatitudo et virtus, tanto talium divitum minor est numerus; unde sequitur: «Quis est hic, et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua». Vere enim mirabilia facit qui in divitiis vivens. divitiis affluentibus cor non apponit; et si quis talis est, absque dubio probatur perfectus, unde sequitur: «Quis est probatus in illo», id est in hoc quod absque macula divitias habeat, «et perfectus inventus est?» quasi dicat: rarus, et hoc «erit illi in gloriam aeternam». Quod consonat verbis Domini dicentis quod «difficile dives intrabit in regnum caelorum».

Haec est ergo prima via perveniendi ad perfectionem, ut aliquis studio sequendi Christum dimissis divitiis paupertatem sectetur.

## Capítulo 9

### Segunda vía de perfección: renuncia a los afectos sensibles y al matrimonio[23]

El modo más adecuado de exponer la segunda vía de perfección se encuentra en unas palabras de Agustín que dice en el XII *De Trinitate*[24]: *Tanto uno está más inserto en Dios cuanto menos amado es lo propio.* Por consiguiente, el orden existente entre los bienes propios a que uno renuncia por amor de Dios determina el orden de aquellos por los que se llega a la perfecta inserción en Dios. La renuncia ha de comenzar por las cosas que nos están menos unidas. Por tanto, quienes aspiran a la perfección han de comenzar abandonando los bienes exteriores, que están separados de nuestra naturaleza.

En segundo término, hay que abandonar aquellas cosas en que estamos unidos por la comunión de naturaleza, por el parentesco y por cualquier forma de cercanía. Es lo que dice el Señor: *Si alguien quiere venir en pos de mí y no aborrece a su padre y a su madre, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y hermanas, no puede ser discípulo mío* (Lc 14,26). A este propósito, dice Gregorio[25]: *Hay que averiguar cómo es que a nosotros a quienes nos es impuesto el mandamiento de amar a los enemigos, se nos manda aborrecer a los parientes y a los amigos según la naturaleza. Pero si prestamos atención a las palabras del precepto y actuamos con discernimiento, podemos cumplir ambas cosas. Es amado bajo forma de un cierto aborrecimiento aquel de quien no hacemos caso, porque él, pensando a lo humano, nos hace propuestas que contienen algún mal. Para con nuestros allegados, el discernimiento nos pide un tanto de odio, de modo que en ellos amemos lo que son y les tengamos aborrecimiento,*

## Capitulum nonum

### De secunda perfectionis via quae est per abdicationem carnalium affectuum et matrimonii

Ut autem secundam perfectionis viam convenientius ostendamus, accipiendum est verbum Augustini, qui dicit in XII De Trinitate: «Tanto magis inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium». Secundum igitur ordinem propriorum bonorum quae homo propter Deum contemnit, est attendendus ordo eorum quibus ad perfectam Dei inhaesionem pervenitur. Prius enim relinquenda occurrunt quae minus nobis coniuncta existunt; unde in primo loco occurrit ad perfectionem tendentibus exteriora bona relinquere, quae a nostra natura sunt separata.

Post haec vero relinquenda occurrunt ea quae nobis naturae communione et affinitatis cuiusque necessitate coniunguntur. Unde Dominus dicit Luc. XIV: «Si quis venerit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus». «Sed percunctare libet, ut Gregorius dicit, quomodo parentes et carnales amicos praecipimur odisse, qui iubemur et inimicos diligere. Sed si vim praecepti perpendimus, utrumque agere per discretionem valemus; quasi enim per odium diligitur, qui carnaliter sapiens dum grava nobis ingerit non auditur. Sic enim

---

[23] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* c.136 y 137; *Summa* 2-2 q.186 a.4.

[24] S. Agustín, *De Trinitate* l.XII c.11 n.16: ML 42,1006.

[25] S. Gregorio Magno, *Super evangelium* hom.37 n.2: ML 76,1275C-1276C. Bien podemos suponer que Santo Tomás ha encontrado en estas palabras de San Gregorio Magno, y escudándose en ellas, una buena descripción de su propio y doloroso caso.

*porque nos hacen resistencia en el camino hacia Dios. Quien tiene ya ansia de lo eterno, para emprender la obra de Dios, debe situarse fuera del padre, fuera de la madre, fuera de la mujer, fuera de los hijos, fuera de los allegados, fuera de sí mismo. De este modo conocerá con mayor verdad a Dios mediante aquello mismo con lo que, por amor a él, no conoce a nadie. Es manifiesto que los afectos de la naturaleza golpean la intención y oscurecen su vigor de esclarecimiento.*

Entre todas las vinculaciones con el prójimo, la de máxima potencia para sujetar el espíritu humano es la del afecto conyugal, hasta el punto de que, por boca de nuestro primer padre, está dicho: *El hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer* (Gén 2,24). Por lo cual quienes aspiran a la perfección tienen que prescindir ante todo del vínculo conyugal, porque este vínculo empuja con la máxima intensidad hacia las preocupaciones temporales. Ésta es la causa alegada por el Apóstol para justificar su consejo acerca de la guarda de la castidad; dice en efecto: *El que no tiene mujer se preocupa de los asuntos del Señor, de cómo agradar a Dios; el que está casado anda preocupado en cosas del mundo* (1 Cor 7,32-33). Por consiguiente, para que el hombre se dedique a Dios con mayor libertad y se le entregue con mayor perfección, la segunda vía para dicho fin es la guarda de perpetua castidad.

Este don de la continencia otorga también otra idoneidad para alcanzar la perfección. El espíritu del hombre encuentra dificultad para dedicarse libremente a Dios no sólo por el amor a las cosas exteriores, sino también, y en medida superior, a causa de la impetuosidad de las pasiones interiores. Entre estas pasiones, la más fuerte en dominar la razón es la concupiscencia de la carne y el placer sexual. Por lo cual dice Agustín[26]: *En mi opinión, nada es tan fuerte para derribar un ánimo varonil como los halagos de la mujer y aquella unión de cuerpos sin la cual es*

exhibere proximis nostris odii discretionem debemus, ut in eis et diligamus quod sunt, et habeamus odio quod in Dei nobis itinere obsistunt. Quisquis enim iam aeterna concupiscit, in eam quam aggreditur causam Dei extra patrem, extra matrem, extra uxorem, extra filios, extra cognatos, extra semet ipsum fieri debet; ut eo verius cognoscat Deum, quo in eius causa neminem cognoscit. Manifestum namque est quod carnales affectus intentionem mentis diverberant, eiusque aciem obscurant».

Inter ceteras autem proximorum necessitudines maxime affectu coniugali humanus animus irretitur, in tantum quod, sicut dicitur Gen. II ex ore primi parentis, «relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae»; et ideo ad perfectionem tendentibus maxime coniugale vinculum est vitandum, quia per hoc homo maxime curis saecularibus implicatur. Et hanc causam Apostolus assignat sui consilii quod dederat de continentia servanda, dicens I ad Cor. VII: «Qui sine uxore est sollicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi». Ut ergo homo liberius Deo vacet, eique perfectius inhaereat, secunda ad perfectionem via est perpetua observatio castitatis.

Habet autem et hoc continentiae bonum aliam idoneitatem ad perfectionem adipiscendam. Impeditur enim animus hominis ne libere Deo possit vacare, non solum ex amore exteriorum rerum, sed multo magis ex interiorum passionum impulsu. Inter omnes autem interiores passiones maxime rationem absorbet concupiscentia carnis, et venereorum usus; unde Augustinus dicit in I Soliloquiorum: «Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest». Et ideo continentiae via est maxime

[26] S. AGUSTÍN, *Soliloquiorum* l.1 c.10: ML 32,878.

*imposible tener mujer.* Así, pues, la vía de la continencia es sumamente necesaria para conseguir la perfección. Es la vía aconsejada por el Apóstol, cuando dice: *Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor; pero doy un consejo como quien ha conseguido la misericordia de ser fiel* (1 Cor 7,25).

Las ventajas de esta vía se ponen de manifiesto en el diálogo de los discípulos con Cristo; cuando le dijeron *si tal es la condición del hombre respecto de la mujer, no tiene cuenta casarse,* el Señor respondió: *No todos entienden esta palabra, sino sólo aquellos a quienes ha sido concedido* (Mt 19,10). De este modo hace ver lo difícil de esta vía; que para recorrerla no basta la común virtud de los hombres; que no se llega a poseerla sino en virtud de un don de Dios. Es lo que se lee en la Escritura: *Me doy cuenta de que no puedo guardar continencia, a no ser que Dios me lo conceda; y esto mismo es muestra de gran sabiduría: saber de quién es don* (Sab 8,21). En la misma línea está lo que dice el Apóstol: *Quiero que todos sean como yo,* que guardo la castidad, *pero cada uno tiene su propio don, recibido de Dios: uno, éste; otro, aquél* (1 Cor 7,7). Con lo cual queda claro que el bien de la continencia es atribuido a Dios.

Sin embargo, para que nadie se descuide en hacer los esfuerzos necesarios en orden a la consecución de dicho bien, el Señor exhorta a ello con lo que dice después. Comienza poniendo un ejemplo cuando dice: *Hay eunucos que ellos mismos se hicieron tales.* Y esto, como dice el Crisóstomo[27], *no por amputación de miembros, sino por eliminación de pensamientos desordenados.* Seguidamente el Señor hace la invitación y propone el premio, diciendo: *Para conseguir el reino de los cielos.* Ya antes había sido escrito: *La generación casta recibe la corona de perpetuo triunfo, por haber ganado el premio en combate sin tacha* (Sab 4,2). Finalmente, el Señor dice una palabra de exhortación: *El que pueda entender que entienda.* Jerónimo lo explica, diciendo[28]: *Es la voz del Señor que exhorta y que dirige a sus soldados un llamamiento para*

necessaria ad perfectionem consequendam; quam quidem viam Apostolus consulit I ad Cor. VII: «De virginibus praeceptum Domini non habeo; consilium autem do tamquam misericordiam consecutus ut sim fidelis».

Huius etiam viae utilitas ostenditur Matth. XIX ubi cum discipuli Christo dicerent: «Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere», Dominus respondit: «Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est». In quo arduitatem huius viae ostendit, et quia ab eius consecutione deficit hominum virtus communis, et quia ad eam non nisi dono Dei pervenitur; unde dicitur Sap. VIII: «Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat summa sapientia, scire cuius esset hoc donum». Cui consonat quod Apostolus dicit I ad Cor. VII: «Volo omnes homines esse sicut me ipsum» qui continentiam servo, «sed unusquisque proprium habet donum a Deo, alius quidem sic, alius vero sic»; ubi aperte continentiae bonum dono Dei ascribitur.

Sed ne rursus aliquis ad hoc donum consequendum secundum suas vires conari negligat, Dominus ad hoc hortatur consequenter. Et primo quidem exemplo, cum dicit: «Sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt», non membrorum abscissione, ut Chrysostomus dicit, sed malarum cogitationum interemptione; et deinde invitat proponens praemium cum subdit «propter regnum caelorum»; quia dicitur Sap. IV: «Casta generatio in perpetuum coronata triumphat, incoinquinatorum certaminum praemium vincens». Et

[27] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.62 n.3: MG 58,599.
[28] S. Jerónimo, *Super Matth.* III c.19: ML 26,136B.

*conseguir el premio de la castidad, como si dijera: quien pueda pelear que pelee, y se sobreponga y triunfe.*

Si alguien pone objeción sobre la base de que Abraham, el cual fue perfecto, y de que otros antiguos justos no renunciaron al matrimonio, se puede responder claramente con lo que dice Agustín[29]: *La continencia es virtud no del cuerpo, sino del espíritu. Ahora bien, las virtudes del espíritu unas veces se manifiestan en las obras, otras quedan latentes en el espíritu* [...] *Por lo cual, así como no es desigual el mérito de la paciencia en Pedro que padeció y en Juan que no padeció; tampoco es desigual el mérito de la continencia en Juan que no tuvo experiencia matrimonial, y en Abraham que engendró hijos. El celibato del uno y el matrimonio del otro prestaron servicio a Cristo, de acuerdo con lo que convenía en cada tiempo* [...] Diga, pues, el cristiano que guarda continencia: *yo no soy mejor que Abraham; pero es mejor la castidad de los célibes que la castidad de los casados, de las cuales Abraham practicó una, poseyendo las dos de manera habitual: vivió conyugalmente casto. Pudo vivir casto, sin el matrimonio; pero entonces esto no era conveniente. Para mí, no contraer las nupcias en que Abraham vivió, es más fácil que vivir en el matrimonio de la manera como Abraham vivió. Soy, por tanto, mejor que quienes, a causa de su incontinencia, no pueden lo que puedo yo; pero no soy mejor que quienes, por la diversificación del tiempo, no hicieron lo que hago yo. Lo que yo hago ahora, ellos lo habrían hecho mejor, si entonces hubiese sido necesario hacerlo. En cambio lo que ellos hicieron, yo no sería capaz de hacerlo como ellos, aunque fuese necesario hacerlo ahora.*

Esta solución, dada por Agustín, concuerda con lo dicho anteriormente acerca de la observancia de la pobreza[30]. [Abrahán] tenía en su espíritu tanta perfección que, ni por la posesión de riquezas ni por el uso del

ultimo hortatur verbo, cum dicit: «Qui potest capere capiat»; quae, ut Ieronymus dicit, «hortantis Domini vox est, et milites suos ad pudicitiae praemium concitantis, quasi qui potest pugnare pugnet et superet ac triumphet».

Si quis autem obiectionem moveat de Abraham qui perfectus fuit, et aliis iustis antiquis a matrimonio non abstinentibus, patet responsio per hoc quod Augustinus dicit in libro De bono coniugali: «Continentia non corporis, sed animi virtus est. Virtutes autem animi aliquando in opere manifestantur, aliquando in habitu latent». «Quocirca sicut non est impar meritum patientiae in Petro qui passus est, et in Iohanne qui passus non est; sic non impar meritum est continentiae in Iohanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham qui filios generavit. Et illius enim caelibatus et illius connubium pro temporum distributione Christo militaverunt». Dicat ergo fidelis continens: «Ego quidem non sum melior quam Abraham; sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habuit in usu, ambas in habitu: caste quippe coniugaliter vixit. Esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit. Ego vero facilius non utor nuptiis, quibus est usus Abraham, quam sic uterer nuptiis quemadmodum est usus Abraham; et ideo melior sum illis qui per animi incontinentiam non possum quod ego, non illis qui propter temporis differentiam non fecerunt quod ego. Quod enim ego nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset; quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiamsi nunc agendum esset».

Haec autem Augustini solutio concordat cum eo quod supra dictum est de observantia paupertatis. Tantam enim virtutem perfectionis habebat in mente, ut nec propter

[29] S. Agustín, *De bono coniugali*, n.25-27: ML 40,390-392.
[30] Cf. cap. 8.

matrimonio, su mente flaqueaba en el perfecto amor a Dios. Si alguien, careciendo de ese grado de virtud, pretendiese alcanzar la perfección manteniendo la posesión de riquezas y usando el matrimonio, quedaría convicto de errar presuntuosamente, desestimando los consejos del Señor.

## Capítulo 10

### Ayudas para guardar la continencia

El camino de la continencia es un recorrido arduo. Según la palabra del Señor, no lo 'entienden' todos, sino aquellos a quienes es concedido por don de Dios. Quienes emprenden este camino han de ser cuidadosos en evitar todo lo que pueda serles impedimento en la marcha. La continencia tropieza con tres impedimentos: el primero, por parte del cuerpo; el segundo, por parte del alma; el tercero, por parte de otras personas o de las cosas exteriores.

El cuerpo pone impedimento, porque, como dice el Apóstol, *la carne tiene apetencias contrarias a las del espíritu* (Gál 5,17). Como allí mismo se dice, *las obras de la carne son fornicación, impureza, lascivia* y cosas de este género. Esta concupiscencia de la carne es la ley acerca de la cual dice el Apóstol: *Experimento en mis miembros otra ley que se contrapone a la ley de mi mente* (Rom 7,23). Esta concupiscencia se hace tanto más fuerte cuanto mayor es la atención prestada a lo corporal, sea con alimentación abundante, sea con deliciosas comodidades. Por lo cual Jerónimo dice[31]: *El vientre acalorado con vino pronto arroja espuma de lujuria.* En Prov 20,1 se lee: *El vino es cosa que arrastra a la lujuria.* De Behemot, en quien está expresado el diablo[32], se dice: *Su morada, en lugares hú-*

temporalium possessionem nec propter usum coniugii mens eius deficeret a perfecta dilectione ad Deum. Si quis tamen eandem mentis virtutem non habens, cum possessione divitiarum et usu coniugii ad perfectionem pervenire contenderet, praesumptuose convinceretur errare Domini consilia parvipendens.

## Capitulum decimum

### De his quibus homo iuvatur ad continentiam servandam

Quia igitur per continentiae viam incedere tam arduum est ut, iuxta verbum Domini, non omnes hoc capiant, sed Dei dono habeatur, per hanc viam incedere volentibus sic agere oportet ut ea devitent quibus a prosecutione huius itineris impediri possent. Triplex autem esse impedimentum continentiae apparet: primum quidem ex parte corporis, secundum ex parte animae, tertium ex parte exteriorum personarum vel rerum.

Ex parte quidem proprii corporis, quia, sicut Apostolus dicit ad Gal. V, «caro concupiscit adversus spiritum»; cuius carnis opera ibidem, esse dicuntur «fornicatio, immunditia, impudicitia» et cetera huiusmodi. Haec autem concupiscentia carnis est lex de qua dicit Rom. VII: «Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae». Quanto autem caro magis fovetur per ciborum affluentiam et deliciarum mollitiem, tanto huiusmodi concupiscentia magis crescit; unde Ieronymus dicit:

---

[31] S. Jerónimo, *Epistola* 69 n.9: ML 22,663.

[32] Cf. S. Gregorio, *Moral.* XXXII c.12 n.16: ML 76,644C y Sto. Tomás, *In Iob* 40,10 (Leonin. XXXVI p.216).

*medos; duerme a la sombra oculto bajo la hoja* (Job 40,16). Gregorio expone el pasaje, diciendo[33]: *Lugares húmedos son las obras voluptuosas. En tierra seca el pie no resbala; pero si uno quiere fijarlo en la resbaladiza, con dificultad se sostiene. Caminan por lugares húmedos durante la vida presente quienes aquí no son capaces de permanecer en la rectitud de la justicia.*

Por consiguiente, quienes se comprometen a seguir la senda de la continencia, deben refrenar su cuerpo, negándole los deleites, practicando, en cambio, vigilias, ayunos y cosas semejantes. Nos ofrece un ejemplo el Apóstol, cuando dice: *Quienes compiten en la carrera, se privan de todo* (1 Cor 9,25). Y un poco después añade: *Castigo mi cuerpo y lo someto a servidumbre, no sea que, habiendo sido heraldo para otros, resulte yo descalificado* (v.27). Enseñó de palabra lo que había cumplido con sus obras. Después de haber dicho *no vivamos en amancebamiento y libertinaje,* añade: *Y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias* (Rom 13,13-14). Con razón dice «concupiscencias», o sea lo que es voluptuosidad, porque en cuanto a las necesidades naturales, lo corporal ha de ser atendido. Lo dice también el Apóstol: *Nadie aborrece su propia carne, sino que la alimenta y la cuida* (Ef 5,29).

Por parte del alma, el propósito de continencia encuentra impedimento cuando alguien se detiene en pensamientos lascivos. Por lo cual el Señor, a través del profeta, dice: *Apartad de mis ojos vuestros perversos pensamientos* (Is 1,16). Frecuentemente, los malos pensamientos inducen a obrar mal. Por lo cual está escrito: *¡Ay de vosotros que tenéis pensamientos inútiles!* Y añade, de inmediato: *Y obráis el mal a escondidas* (Miq 2,1).

Entre los malos pensamientos, los más fuertes para inclinar al mal son los que se refieren a placeres carnales. Los filósofos mismos dan de ello

«Venter mero aestuans cito despumat in libidinem»; et Prov. XX: «Luxuriosa res est vinum»; et Iob XL dicitur de Vehemoth, per quem diabolus significatur: «Sub umbra dormit in secreto calami in locis humentibus», quod exponens Gregorius XXXIII Moralium dicit: «Loca humentia sunt opera voluptuosa. Pes quippe in arida terra non labitur, fixus vero in lubrica vix tenetur; in locis ergo humentibus iter vitae praesentis faciunt qui in hac ad iustitiam recti stare non possunt».

Oportet igitur continentiae viam assumentibus carnem propriam, abstractis deliciis, vigiliis et ieiuniis et huiusmodi exercitiis castigare. Cuius rei exemplum Apostolus nobis ostendit I Cor. IX dicens: «Omnis qui in agone contendit ab omnibus se abstinet»; et post modica subdit: «Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar». Et quod opere perfecit, verbo docuit; dicit enim ad Rom. XIII, cum praemisisset: «Non in cubilibus et impudicitiis», «Et carnis, inquit, curam ne feceritis in desideriis». Recte autem dicit «in desideriis», id est ad voluptatem, quia ad necessitatem naturae carni cura est impendenda; unde idem Apostolus dicit ad Eph. V: «Nemo carnem suam umquam odio habuit, sed nutrit et fovet eam».

Ex parte autem animae propositum continentiae impeditur, dum lascivis cogitationibus aliquis immoratur; unde Dominus per prophetam dicit Is. I: «Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis». Malae enim cogitationes plerumque ad male faciendum inducunt; unde dicitur Mich. II: «Vae qui cogitatis inutile», et statim subditur «et operamini malum in cubilibus vestris».

Inter ceteras tamen cogitationes malas magis ad peccandum inclinant cogitationes de delectationibus carnis; cuius ratio etiam secundum philosophorum doctrinam duplex

[33] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXXIII c.3 n.9: ML 76,674B.

dos razones. Ese placer es connatural y desde la juventud recibe su alimento, de modo que fácilmente el afecto lo busca, cuando el pensamiento lo propone. De acuerdo con esto, el Filósofo dice[34] que no es fácil hacer juicio sobre el placer sin haberlo experimentado. La otra razón consiste en que, como él mismo dice[35], lo deleitable en particular es más voluntario que en universal. Ahora bien, es evidente que un pensamiento moroso hace descender a lo particular y concreto; por lo cual un pensamiento prolongado provoca con suma intensidad la tendencia libidinosa. Éste es el motivo de que el Apóstol diga *apartaos de la fornicación* (1 Cor 6,18). La Glosa, a su vez, explica esta expresión, diciendo[36]: *Respecto a otros vicios, se puede confiar en el combate; pero de ésta* [de la fornicación] *huid y no os acerquéis, porque no hay otro modo mejor de vencerla.*

Contra este impedimento de la continencia hay muchos remedios. El primero y principal es tener la mente ocupada en la contemplación de los misterios divinos y en la oración. Es el motivo indicado por el Apóstol, cuando dice: *No os embriaguéis con vino que conduce a la lujuria. Llenaos, al contrario, del Espíritu Santo, hablando en vuestro propio interior con salmos, himnos y cánticos espirituales:* lo cual pertenece a la contemplación. *Cantando y salmodiando para el Señor en vuestro corazón* Ef 5,18-19): y esto pertenece a la oración. De aquí que el Señor diga a través del profeta: *Por alabanza mía* [en que te ocupas], *te guiaré con freno, para que no perezcas* (Is 48,9). La alabanza divina es como un freno que preserva al alma de la muerte del pecado.

El segundo remedio es el estudio de la Sagrada Escritura. Lo dice Jerónimo[37] en carta al monje Rústico: *Ama los estudios de Sagrada Escritura, y no amarás los vicios de la carne.* Ya el Apóstol, después de haber

assignari potest. Una quidem quia, cum talis delectatio sit homini connaturalis et a iuventute connutrita, facile in ipsam appetitus fertur cum eam cogitatio proponit; unde Philosophus dicit II Ethicorum quod delectationem diiudicare non possumus de facili quin accipiamus eam. Secunda ratio est quia, ut idem dicit in III Ethicorum, delectabilia in particulari sunt magis voluntaria quam in universali. Manifestum est autem quod per moram cogitationis ad particularia quaeque descendimus, unde per cogitationem diuturnam maxime libido provocatur; et propter hoc Apostolus I ad Cor. VI dicit: «Fugite fornicationem», quia, ut Glossa ibidem dicit: «Cum aliis vitiis potest expectari conflictus; sed hanc fugite, ne approximetis, quia non aliter melius potest vinci».

Contra igitur huiusmodi continentiae impedimentum multiplex remedium invenitur. Quorum primum et praecipuum est ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occuperetur; unde Apostolus dicit ad Eph. V: «Nolite inebriari vino in quo est luxuria; sed impleamini Spiritu sancto, loquentes vobismet ipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus», quod ad contemplationem pertinere videtur; «cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino», quod ad orationem videtur pertinere. Hinc Dominus per prophetam dicit, Is. XLVIII: «Laude mea infrenabo te, ne intereas»; est enim quoddam frenum animam ab interitu peccati retrahens laus divina.

Secundum remedium est studium Scripturarum, secundum illud Ieronymi ad Rusticum monachum: «Ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis». Unde Apostolus cum dixisset Timotheo, I Tim. IV: «Exemplum esto fidelium in verbo, in

[34] ARISTÓTELES, *Ethic.* II c.3 (Bk 1205a1).
[35] *Ethic.* III c.22 (Bk 1119a31).
[36] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1583C.
[37] S. JERÓNIMO, *Epistola* 125 n.11: ML 22,1078.

dicho a Timoteo *sé un modelo para los fieles en la palabra, en la conversación, en la caridad, en la fe, en la castidad,* añade inmediatamente *en espera de mi llegada, aplícate a la lectura* (1 Tim 4,11-12).

El tercer remedio es tener el espíritu ocupado en cualquier clase de buenos pensamientos. Como dice el Crisóstomo[38], *la resección de un miembro no es capaz de reprimir las tentaciones ni de dar la tranquilidad en la medida que se consigue poniendo freno al pensamiento.* Por esta razón dice el Apóstol: *Poned la atención en lo que hay de verdadero, de honesto, de justo, de santo, de virtuoso, de digno de alabanza. En eso es en lo que debéis pensar* (Flp 4,8).

El cuarto remedio consiste en que el hombre, no dejándose llevar de la ociosidad, se ejercite en trabajos corporales. *La ociosidad es maestra de muchas formas de maldad* (Eclo 33,29). El ocio es incentivo principalmente de vicios carnales. Está escrito, efectivamente: *De aquí nació la perversidad de tu hermana Sodoma; en ella tenía asiento la soberbia, la saciedad de pan, la abundancia, y el ocio en que vivía* (Ez 16,49). Por lo cual Jerónimo, escribiendo al monje Rústico, y en el lugar ya citado[39], le dice: *Haz algún trabajo, para que el diablo te encuentre siempre ocupado.*

Un quinto remedio contra la concupiscencia de la carne consiste en hacer soportar algunos sufrimientos. En la misma carta citada, Jerónimo[40] refiere que, en cierto cenobio, *un adolescente, con ningún trabajo, por grande que fuese, podía apagar los ardores de la carne. Viéndolo en peligro, el padre del monasterio lo preservó con este procedimiento: Obligó a un varón maduro a que hiciese frente a aquel hombre con discusiones y acusaciones, y que, después de haberlo injuriado, fuese él mismo el primero en presentar quejas. Los que fuesen llamados como testigos habrían de hablar en favor de quien provocó el ultraje. Para que el hermano no quedase aplastado por el exceso de tristeza, sólo el padre del monasterio se les oponía y*

conversatione, in caritate, in fide, in castitate», statim subdit «Dum venio, attende lectioni».

Tertium remedium est quibuscumque bonis cogitationibus animum occupare; unde Chrysostomus dicit Super Matthaeum quod «abscissio membri non ita comprimit tentationes et tranquillitatem facit,ut cogitationis frenum». Unde Apostolus ad Phil. IV dicit: «De cetero, fratres, quaecumque sunt vera, quaecumque pudica, quaecumque iusta, quaecumque sancta, quaecumque amabilia, quaecumque bonae famae, si qua virtus, si qua laus disciplinae, haec cogitate».

Quartum remedium est ut homo ab otio desistens et in corporalibus laboribus se ipsum exerceat; dicitur enim Eccli. XXXIII: «Multam maltiam docuit otiositas». Et specialiter otium est vitiorum carnalium incentivum; unde dicitur Ez. XVI: «Haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae: superbia, saturitas panis et abundantia et otium ipsius». Et ideo Ieronymus ad Rusticum monachum scribens dicit: «Fac aliquid operis, ut semper te diabolus inveniat occupatum».

Quintum remedium adhibetur contra carnis concupiscentim etiam per aliquas animi perturbationes; unde Ieronymus refert in eadem Epistola quod in quodam coenobio quidam «adolescens nulla operis magnitudine flammam poterat carnis extinguere; eum periclitantem pater monasterii hac arte servavit. Imposito cuidam viro gravi ut iurgiis atque conviciis insectaretur hominem, et post irrogatam iniuriam primus veniret ad quaerimonias, vocati testes pro eo loquebantur qui contumeliam fecerat. Solus pater

[38] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.62 n.3: MG 58,599.
[39] Cf. nota 37.
[40] Ibíd. n.13: ML 22,1079s.

*tomaba la defensa de él. Se pasó en esto un año. Transcurrido ese tiempo e interrogado el joven acerca de sus antiguos pensamientos, respondió: ¡Padre! No teniendo derecho a vivir, ¿voy a tener gusto en fornicar?*

Las cosas exteriores que ocasionan impedimento al propósito de continencia son hechos como el fijar la mirada en mujeres, dialogar frecuentemente con ellas y mantener su trato. Está escrito: *Por la belleza de la mujer muchos perecieron y a causa de esto la concupiscencia arde como fuego* (Eclo 9,9) y luego añade: *su conversación arde como el fuego.* Contra esto hay que emplear el remedio de que allí mismo se habla: *No mires a mujer antojadiza, no sea que sus lazos te aprisionen. No te acerques con frecuencia a la bailarina, ni la escuches, para que no perezcas bajo su poder.* Más adelante, se añade: *No te fijes en la belleza y no tomes asiento en medio de mujeres. De los vestidos sale la polilla; de la mujer, la perversidad del varón* (Eclo 42,12-13). Por lo cual Jerónimo, escribiendo contra Vigilancio, dice[41]: *El monje, consciente de su debilidad y sabiendo que es vaso frágil, anda temeroso de ofender* [a Dios], *y de este modo evitar un tropiezo que lo haría caer y quebrarse. Por esto evita fijar la mirada en las mujeres, sobre todo en las jóvenes adolescentes, no ocurra que se apodere de él el ojo de una meretriz, o que una figura bellísima incite a ilícitos abrazos.*

Por donde se ve que, como dice el abad Moisés[42] en las *Colaciones de los Padres,* para conservar la pureza de corazón, *hay que practicar la soledad y cobrar conciencia de que debemos acoger la escasez de una vida en ayuno, el poco dormir, los trabajos manuales, la pobreza en el vestir, la práctica de la lectura, junto con las demás virtudes; de modo que por medio de ellas lleguemos a liberar nuestro corazón de pasiones nocivas, a conservarlo libre, y subir hasta la perfección, escalando estos peldaños.* Por este motivo, en las religiones están indicadas obras de esta naturaleza, no

monasterii defensionem suam opponebat, ne abundanti tristitia frater absorberetur. Ita annus ductus est, quo expleto interrogatus adolescens super cogitationibus pristinis respondit: Papae! Vivere me non licet, et fornicari libet?».

Ex parte autem exteriorum rerum propositum continentiae impeditur per aspectum et frequentia colloquia mulierum et earum consortia; unde dicitur Eccli. IX: «Propter speciem mulieris multi perierunt, et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit»; et postea subditur: «Colloquium illius quasi ignis exardescit». Et ideo contra hoc est adhibendum remedium quod ibidem dicitur: «Ne respicias mulierem multivolam, ne forte incidas in laqueos illius; cum saltatrice ne assiduus sis, nec audias illam, ne forte pereas in efficacia illius». Et Eccli. XLII dicitur: «Omni homini noli intendere in specie, et in medio mulierum noli commorari; de vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri». Unde Ieronymus contra Vigilantium scribens dicit quod «monachus sciens imbecillitatem suam et vas fragile quod portat, timet offendere ne impingat et corruat atque frangatur; unde et mulierum, et maxime adolescentularum, vitat aspectum, ne eum capiat oculus meretricis, ne forma pulcherrima ad illicitos ducat amplexus».

Ex quo patet quod, sicut abbas Moyses dicit in Collationibus Patrum, pro puritate cordis servanda «solitudo sectanda est, ac ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus; ut scilicet per illas ab universis passionibus noxiis illaesum parare cor nostrum et conservare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere». Ob hoc igitur in

[41] S. Jerónimo, *Contra Vigil.* n.15-16: ML 23,351C-352A.
[42] Juan Casiano, *Collat.* I c.7: ML 49,489A.

porque la perfección consista en ellas principalmente, sino porque vienen a ser como instrumentos mediante los cuales se llega a la perfección. Por lo cual un poquito más adelante de lo citado, se añade: *Ayunos, vigilias, meditación de las Escrituras, vestido pobre y renuncia a todos los bienes, no son la perfección, sino instrumentos para la perfección. El fin del aprendizaje no está en esas cosas, pero mediante ellas se llega al fin.*

Si alguien objeta que sin ayuno, sin vigilias y sin cosas semejantes se puede alcanzar la perfección, sobre todo teniendo en cuenta que *el Hijo del hombre comía y bebía* (Mt 11,19) y que sus discípulos no ayunaban, mientras ayunaban los de Juan y los fariseos: a esto da respuesta la Glosa diciendo[43]: *Juan no bebió vino ni alcohol, porque quien no tiene poder alguno sobre la naturaleza necesita abstinencia. Dios, en cambio, que podía perdonar pecados, ¿por qué debería apartarse de comer con los pecadores, cuando podía hacerlos más fuertes que los que ayunaban?* Así, pues, los discípulos del Señor no tenían necesidad de ayuno, porque la presencia del esposo les daba una fortaleza superior a la que los discípulos de Juan y los fariseos conseguían mediante el ayuno. De acuerdo con esto el Señor dice allí mismo: *Llegarán días en que el esposo les será arrebatado, y entonces ayunarán.* El Crisóstomo, exponiendo esto[44], dice: *El ayuno causa tristeza no de por sí, sino a quienes, en razón de su debilidad, están menos dispuestos; a quienes ponen su deseo en la contemplación de la sabiduría, se les hace deleitable. Dado que los discípulos eran débiles, no era tiempo de introducir cosas tristes, antes de que fuesen fortalecidos. Así queda demostrado que aquel comportamiento no obedecía a gula, sino a un designio de providencia.*

La conveniencia de todo esto para evitar los pecados y alcanzar la perfección, la muestra expresamente el Apóstol, diciendo: *En nada*

religionibus sunt huiusmodi opera instituta, non quia in ipsis principaliter consistat perfectio, sed quia his quasi quibusdam instrumentis ad perfectionem pervenitur. Unde post pauca ibidem subditur: «Igitur ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplinae finis, sed per illa pervenitur ad finem».

Si quis autem obiciat quod absque ieiunio, vigiliis et huiusmodi exercitiis potest homo perfectionem acquirere, praesertim cum de Domino dicatur Matth. XI: «Venit Filius hominis manducans et bibens», suique discipuli non ieiunarent quemadmodum discipuli Iohannis et pharisaei; ad hoc respondetur in Glossa quod «Iohannes vinum et siceram non bibit, quia abstinentia indiget cui nulla est potentia naturae. Deus autem, qui peccata potest condonare, cur a peccatoribus manducantibus declinaret, quos ieiunantibus poterat facere fortiores?». Discipuli ergo Christi non habebant opus ieiunio, quia praesentia sponsi illis fortitudinem dabat maiorem quam discipuli Iohannis per ieiunium haberent; unde Dominus ibidem dicit: «Venient dies quando auferetur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt», quod exponens Chrysostomus dicit: «Ieiunium triste est non naturaliter, sed his qui sunt imbecillius dispositi; his enim qui sapientiam contemplari desiderant, delectabile est; quia ergo discipuli imbecilles erant, non erat tempus tristia introducendi quousque firmarentur: per quod monstratur quod non gulae erat quod fiebat, sed dispensationis cuiusdam».

Quod autem huiusmodi exercitia expediant ad vitanda peccata et perfectionem consequendam, Apostolus expresse ostendit II ad Cor. VI dicens: «Nemini dantes ullam

[43] *Glossa ordinaria* a Mateo 9,14, tomada de Rábano Mauro, *Super Matth.* 3: ML 107,877B-C.

[44] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.30 n.3-4: MG 57,366-367.

*demos motivo de escándalo para que nuestro ministerio no sea desacreditado, sino que en todo nos mostremos como ministros de Dios con mucha paciencia, en necesidades, en apremios, en azotes, en tumultos, en fatigas, en desvelos, en ayunos, en castidad* (2 Cor 6,3-5).

## Capítulo 11

### Tercera vía de perfección: renuncia a la propia voluntad[45]

Para conseguir la perfección de la caridad, el hombre no sólo debe renunciar a las cosas exteriores, sino que también, en cierto sentido, debe desprenderse de sí mismo. Dice, en efecto, Dionisio[46]: *El amor divino produce éxtasis, es decir, pone al hombre fuera de sí mismo; no permite al hombre ser de sí mismo, sino que lo hace ser de aquello que ama.* De esto, el Apóstol dio ejemplo en sí mismo, cuando dijo: *Vivo, pero ya no soy yo; es Cristo quien vive en mí* (Gál 2,20). La propia vida no la consideraba suya, sino de Cristo, porque, despreciando todo lo que él mismo era, estaba totalmente entregado a Cristo.

El Apóstol nos muestra que esto se cumplía también en otros. Dice, en efecto: *Habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios* (Col 3,3). Exhorta igualmente a otros para que lo consigan, diciendo: *Cristo murió por todos, para que quienes viven, no vivan ya para sí mismos, sino para Aquel que murió por ellos* (2 Cor 5,5). Por lo cual, el Señor, después de haber dicho *si alguien quiere venir en pos de mí, y no aborrece a su padre y a su madre, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y hermanas,* como indicando una exigencia mayor, añade: *Más aún, si no se aborrece a sí mismo, no puede ser discípulo mío* (Lc 14,26).

offensionem, ut non vituperetur ministerium nostrum; sed in omnibus exhibeamus nosmet ipsos in multa patientia, in necessitatibus, in angustiis, in plagis, in carceribus, in seditionibus, in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis, in castitate».

## Capitulum undecimum

### De tertia perfectionis via quae est per abrenuntiationem propriae voluntatis

Non solum autem necessarium est ad perfectionem caritatis consequendam quod homo exteriora abiciat, sed etiam quodammodo se ipsum derelinquat. Dicit enim Dionysius, 4 cap. De divinis nominibus, quod divinus amor est extasim faciens, id est hominem extra se ipsum ponens, non sinens hominem sui ipsius esse, sed eius quod amatur. Cuius rei exemplum in se ipso demonstravit Apostolus dicens ad Gal. II: «Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus», quasi suam vitam non suam aestimans, sed Christi, quia quod proprium sibi erat contemnens, totus Christo inhaerebat.

Hoc etiam in quibusdam esse completum ostendit, cum dicit ad Col. III: «Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo». Exhortatur etiam alios ut ad hoc perveniant, cum dicit II ad Cor. V: «Pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est». Et ideo, ut habetur Luc. XIV, postquam dixerat: «Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores», tamquam aliquid maius addens subdit: «adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus». Hoc etiam idem Dominus

[45] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.186 a.5.
[46] Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* c.4 § 13: MG 3,712A.

Esto mismo lo enseña el Señor con otras palabras, diciendo: *Si alguien quiere venir en pos de mí, tome su cruz y me siga* (Mt 16,24).

La aceptación de esta saludable abnegación y caritativo aborrecimiento, en parte es necesaria para la salvación y común a todos los que se salvan; en parte, sin embargo, pertenece a la plenitud de la perfección. Como se puede apreciar por las palabras de Dionisio, que acaban de ser citadas, es inherente al amor divino [a la caridad para con Dios] que quien ama no siga siendo [dueño] de sí mismo, sino que sea del amado. Por tanto, los grados de amor a Dios dan el criterio para distinguir los de abnegación y aborrecimiento.

Para la salvación es necesario que el hombre de tal modo ame a Dios, que ponga en él el fin de su intención y que no admita cosa alguna que sea contraria a ese amor. Por consiguiente, también el aborrecimiento y abnegación de sí mismo es necesario para la salvación. Como dice Gregorio, en una homilía[47], *evitamos lo que fuimos cuando vivíamos en la vetustez, y nos esforzamos por conseguir la novedad que nos da nombre. De este modo, nos desprendemos de nosotros mismos, nos abnegamos.* Y como él mismo dice en otra homilía[48], *entonces odiamos con rectitud nuestra alma cuando no damos asentimiento a sus deseos carnales, cuando quebramos sus apetencias, cuando resistimos a su voluptuosidad.*

Para la perfección se requiere que el hombre, a impulsos del amor a Dios, se desprenda de aquellas cosas que podría usar lícitamente, para entregarse a Dios con mayor libertad. Miradas las cosas así, se sigue que el aborrecimiento y abnegación de uno mismo pertenece a la perfección.

Por el modo como el Señor se expresa, se echa de ver que todo esto pertenece a la perfección. A la manera como el Señor dice: *si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes* (Mt 19,21); así también dice: *Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo* (Mt 16,24). El

docet Matth. XVI dicens: «Si quis vult post me venire, abneget semet ipsum, et tollat crucem suam et sequatur me».

Huius autem salubris abnegationis et caritativi odii observatio partim quidem necessaria est ad salutem et omnibus qui salvantur communis, partim autem ad perfectionis pertinet complementum. Ut enim ex supra posita Dionysii auctoritate apparet, de ratione divini amoris est ut amans non sui ipsius remaneat, sed amati; secundum ergo divini amoris gradum necesse est et odium et abnegationem praedictam distingui.

Est autem necessarium ad salutem ut homo sic Deum diligat ut in eo, finem suae intentionis ponat, nihilque admittat quod contrarium divinae dilectioni existat; et ideo consequenter et odium et abnegatio sui ipsius est de necessitate salutis, cum, ut Gregorius dicit in omelia, «vitamus quod per vetustatem fuimus, et ad hoc nitimur quod per novitatem vocamur; et sic nosmet ipsos relinquimus et abnegamus». Et sicut in alia omelia dicit: «Tunc bene animam nostram odimus, cum eius carnalibus desideriis non acquiescimus, cum eius appetitum frangimus et eius voluptatibus reluctamur».

Ad perfectionem vero pertinet ut homo propter intentionem divini amoris etiam ea abiciat quibus licite uti posset, ut per hoc liberius Deo vacet. Secundum hunc ergo modum etiam consequens est ut et odium et abnegatio sui ipsius ad perfectionem pertineat.

Unde ex ipso modo loquendi apparet haec a Domino proposita esse quasi ad perfectionem pertineant. Sicut enim dicit Matth. XIX: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes», non necessitatem imponens, sed voluntati relinquens; ita

[47] S. Gregorio Magno, *Super evang.* hom.32 n.2: ML 76,1233D.
[48] Ibíd., hom.37 n.2: ML 76,1276A.

Crisóstomo lo explica diciendo[49]: *No emplea un lenguaje vinculante. No dice: queráis o no queráis, habéis de sufrir esto.* De manera semejante, después de haber dicho: *Si alguien viene a mí, y no aborrece a su padre y a su madre...* (Lc 14,26-28), después añade: *¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no echa cuentas sobre los gastos necesarios, para ver si podrá terminarla?* Gregorio, en la exposición de este pasaje, dice[50]: *Una vez dados los preceptos supremos, se añade la analogía de una edificación muy alta.* Y poco después añade: *Estos recursos no pudo tenerlos aquel rico que, en cuanto oyó el precepto de dejarlo todo, se marchó entristecido.* Por todo esto, se ve claro que esto de alguna manera pertenece al consejo de perfección.

Este consejo lo cumplieron con toda perfección los mártires, acerca de los cuales Agustín, en un sermón sobre los mártires, dice[51]: *Nadie entrega tanto como quien hace entrega de sí mismo.* Son los mártires quienes, por amor a Cristo, aborrecen, en cierto sentido, la vida presente, negándose a sí mismos. El Crisóstomo[52], en el pasaje ya citado, lo explica, diciendo: *Es como si alguien niega a otro, a un hermano, a un siervo, a quien sea, y aunque lo vea azotado, o sufriendo cualquier otra cosa, no le presta asistencia ni lo ayuda; de semejante manera quiere que no tengamos consideración a nuestro cuerpo y sea que sufra flagelación o cualquier otra cosa, no nos rindamos al cuerpo. Para que no pienses que la abnegación de uno mismo queda completa con aguantar ultrajes, muestra que es necesario negarse hasta la muerte más ignominiosa, o sea, la de la cruz.* Por eso sigue después y dice: *Tome su cruz.*

Hemos dicho que esto es lo más perfecto, porque los mártires, por amor a Dios, se desprenden de aquello en orden a lo cual se buscan las

dicit: «Si quis vult post me venire, abneget semet ipsum». Quod Chrysostomus exponens dicit: «Non coactivum facit sermonem; non enim dicit: Si vos volueritis et non volueritis, oportet hoc vos pati». Similiter cum dixisset: «Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, etc.», postmodum subdit: «Quis enim ex vobis volens aedificare turrem, <non> computat sumptus qui necessarii sunt, si habeat ad perficiendum?». Quod exponens Gregorius in omelia dicit: «Quia sublimia praecepta data sunt, protinus comparatio aedificandae sublimitatis adiungitur»; et post pauca dicit: «Istos sumptus dives ille habere non potuit qui, cum praecepta relinquendi omnia audisset, tristis abscessit». Ex quibus patet hoc ad perfectionis consilium secundum aliquem modum pertinere.

Hoc autem consilium perfectissime martyres impleverunt, de quibus Augustinus dicit in Sermone de martyribus quod «nulli tantum impendunt, quantum qui se ipsos impendunt». Martyres ergo sunt qui vitam praesentem propter Christum quodammodo odio habuerunt, abnegantes se ipsos; quia, ut Chrysostomus dicit Super Matthaeum, «qui negat alium, vel fratrem vel famulum vel quemcumque, etsi flagellatum viderit et quaecumque patientem, non assistit, non adiuvat; ita vult corpori nostro nos non ignoscere, ut etsi flagellaverint vel quodcumque aliud fecerint, corpori non parcamus. Et ne aestimes quod usque ad verba tantum et contumelias oportet abnegare se ipsum, ostendit quod oportet abnegare se ipsum usque ad mortem etiam turpissimam, scilicet crucis»; unde sequitur: «Et tollat crucem suam».

Hoc autem perfectissimum ideo diximus, quia martyres illud propter Deum contemnunt, scilicet propriam vitam, propter quam omnia temporalia quaeruntur, et cuius

[49] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.55 n.1: MG 58,541.
[50] S. Gregorio Magno, *Super evang.* hom.37 n.6: ML 76,1277C-1278A.
[51] S. Agustín, *Sermo* 31 c.1 n.2: ML 38,193.
[52] Homilía 55 n.1: MG 58,542.

cosas temporales, o sea, la propia vida, cuya conservación es preferida a cualquier otra cosa, aunque implique la pérdida de todo lo demás. El hombre, antes que ser privado de la vida, prefiere perder las riquezas y los amigos; acepta tener que soportar enfermedad corporal o ser sometido a servidumbre. Los vencedores conceden a los vencidos el beneficio de que sus parientes conserven la vida, sometidos a servidumbre. Por esto Satán dijo al Señor Dios: *Piel por piel. Todo cuanto tiene, lo dará el hombre para conservar la vida* (Job 2,4).

En cuanto a otras cosas, tanto el desprendimiento, practicado por amor a Cristo, es más perfecto cuanto mayor es el amor que por naturaleza se le profesa. Ahora bien, para el hombre nada hay que merezca ser más amado que la libertad de la propia voluntad. Por la libertad el hombre es hombre y señor de los demás, por medio de ella usa o disfruta de los demás, por medio de ella tiene dominio sobre sus propios actos. Por lo cual, así como el que abandona las riquezas o a las personas allegadas practica la abnegación respecto de ellas; de manera semejante, quien se desprende de la libertad de la propia voluntad, por la cual es dueño de sí mismo, se niega a sí mismo. Según natural impulso del afecto, el hombre nada rehúye con tanta firmeza como la servidumbre. Después del hecho de que alguien se entregue a la muerte en bien de otro, no hay nada superior a esta entrega que consiste en someterse a su servicio. Esto es lo que Tobías, el joven, dijo al ángel: *Aunque me entregue a ti como siervo, no seré digno de lo que haces* (Tob 9,2)[53].

Hay quienes se recortan algo de esta libre voluntad, haciendo un voto específico de realizar o de no realizar una determinada cosa. El voto impone a quien lo hace como una cierta necesidad, porque, en adelante, no le estará permitido algo que antes se le permitía. Por una cierta necesidad está obligado a hacer lo que prometió. Es lo que dice el Salmo: *Te cumpliré mis votos, los que pronunciaron mis labios* (Sal 65,13).

conservatio, etiam cum omnium aliorum amissione, omnibus aliis praefertur. Magis enim homo vult et divitias perdere et amicos, adhuc autem corporis infirmitati succumbere et in servitutem redigi, quam vita privari; unde hoc beneficium victis a victoribus praestatur, ut vitae parcentes conservent servituti subiectos. Unde Satan ad Dominum dixit, ut legitur Iob II: «Pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo dabit pro anima sua», id est pro corporali vita servanda.

Inter alia vero quanto aliquid magis naturaliter amatur, tanto perfectius contemnitur propter Christum. Nihil autem est homini amabilius libertate propriae voluntatis; per hanc enim homo est et aliorum dominus, per hanc aliis uti vel frui potest, per hanc etiam suis actibus dominatur. Unde sicut homo dimittens divitias vel personas coniunctas, eas abnegat; ita deserens propriae voluntatis arbitrium, per quod ipse sui dominus est, se ipsum abnegare invenitur. Nihilque est quod homo, naturali affectu magis refugiat quam servitutem; unde et nihil posset homo pro alio amplius impendere, post hoc quod se ipsum in mortem pro eo traderet, quam quod se servituti eius subiugaret. Unde, ut dicitur Tob. IX, Tobias iunior dixit ad Angelum: «Si me ipsum tradam tibi servum, non ero condignus providentiae tuae».

Huius autem voluntatis libertatem aliqui sibi propter Deum particulariter adimunt, dum quodcumque particulare votum emittunt de quocumque faciendo vel non faciendo. Per votum enim necessitas quaedam voventi imponitur, ut id de cetero non liceat quod prius licebat, sed quadam necessitate constringitur ad reddendum quod vovit;

[53] Santo Tomás da esta referencia. El lugar citado no dice eso. Los editores Leoninos no hacen ninguna aclaración.

Está dicho también: *Si hiciste algún voto a Dios, no tardes en cumplirlo, porque a él le desagrada la infidelidad y la ligereza en la promesa* (Ecl 5,3).

Algunos, sin embargo, renuncian totalmente a la propia voluntad, sometiéndose a otros, por amor de Dios, mediante el voto de obediencia. Ejemplo principal de esta obediencia es el de Cristo; de él dice el Apóstol: *Así como por la desobediencia de un hombre, todos quedamos hechos pecadores, así también por la obediencia de un solo hombre, todos serán hechos justos* (Rom 5,19). La realización de esta obediencia es propuesta por el Apóstol, cuando dice: *Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte* (Flp 2,8).

Esta obediencia consiste en la negación de la propia voluntad; por lo cual, él mismo decía: *Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya* (Mt 26,39). El Señor dice también: *Bajé del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió* (Jn 6,38). Con esto nos dio ejemplo, para que, así como él negó su voluntad humana, sometiéndola a la divina, así también nosotros sometamos totalmente nuestra voluntad a Dios, y a los hombres que nos presiden como ministros de Dios. Por lo cual, el Apóstol dice: *Obedeced a vuestros superiores y estadles sometidos* (Heb 13,17).

## Capítulo 12

### Las tres indicadas vías de perfección pertenecen con propiedad al estado religioso[54]

De acuerdo con la triple vía de perfección que ha sido señalada, las religiones tienen en común tres votos: el voto de pobreza, el voto de

unde in Psalmo dicitur: «Reddam tibi vota mea, quae distinxerunt labia mea»; et Eccli. V dicitur: «Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio».

Aliqui vero libertati propriae voluntatis totaliter abrenuntiant, se propter Deum aliis subicientes per obedientiae votum. Cuius quidem obedientiae exemplum praecipuum in Christo habemus, de quo Apostolus dicit Rom. V: «Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi»; quam quidem obedientiam Apostolus manifestat ad Phil. II dicens: «Humiliavit semet ipsum, factus obediens usque ad mortem».

Haec autem obedientia in abrenuntiatione propriae voluntatis consistit, unde ipse dicebat Matth. XXVI: «Mi pater, si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis»; et Ioh. VI dicit: «Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me», in quo nobis dedit exemplum: ut sicut ipse suam voluntatem humanam abnegabat supponendo eam divinae, ita et nos nostram voluntatem Deo totaliter supponamus, et hominibus qui nobis praeponuntur tamquam Dei ministri. Unde Apostolus dicit ad Hebr. ult.: «Obedite praepositis vestris et subiacete eis».

Capitulum duodecimum

### Quod tres praedictae perfectionis viae proprie ad statum religionis pertinent

Secundum autem triplicem viam perfectionis assignatam, in religionibus triplex commune votum invenitur: scilicet votum paupertatis, continentiae et obedientiae

[54] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.186 a.5 y 8.

continencia y de obediencia hasta la muerte. Por el voto de pobreza, los religiosos asumen la primera vía de perfección, renunciando a toda posesión; por el voto de continencia se comprometen a la segunda vía, renunciando perpetuamente al matrimonio; por el voto de obediencia asumen de modo claro la tercera vía, negando la propia voluntad.

Estos tres votos se ajustan connaturalmente a la religión. Dice Agustín[55]: *Religión significa culto, no cualquiera, sino el de Dios.* Tulio, por su parte, dice en la Retórica[56] que *religión es aquella* [virtud] *que ofrece culto y reverencia a una superior naturaleza que llaman divina.* Ahora bien, el culto debido a solo Dios tiene su expresión en el ofrecimiento de sacrificio[57]. A Dios le son ofrecidas en sacrificio las cosas exteriores cuando alguien las dona por amor a Dios. Está escrito, en efecto: *No echéis en olvido la beneficencia ni la mutua asistencia, pues con tales sacrificios queda complacido Dios* (Heb 13,16). Pero a Dios se le puede ofrecer también en sacrificio el propio cuerpo, como hacen quienes, perteneciendo a Cristo, crucifican una carne sujeta a vicios y concupiscencias, como dice el Apóstol (Gál 5,24). Por lo cual, él mismo dice también: *Ofreced vuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios* (Rom 12,1). Hay un tercer sacrificio, sumamente agradable a Dios, que consiste en ofrecerle el propio espíritu, de acuerdo con la palabra escrita: *Un espíritu contrito es sacrificio para Dios* (Salmo 50,19).

Es de advertir, como dice Gregorio[58], que *entre sacrificio y holocausto hay esta diferencia: todo holocausto es sacrificio, pero no todo sacrificio es holocausto. En el sacrificio es ofrecida una sola parte del animal; en el holocausto es ofrecido el animal todo entero* [totum pecus]. *Cuando alguien, de lo suyo, ofrece algo a Dios y deja algo sin ofrecer, le hace la*

usque ad mortem. Per votum paupertatis primam perfectionis viam religiosi assumunt, omni proprietati abrenuntiantes; per votum autem continentiae aggrediuntur viam secundam, matrimonio perpetue abrenuntiantes; per votum autem obedientiae manifeste viam tertiam assumunt, voluntatem propriam abnegando.

Hoc etiam triplex votum congrue religioni adaptatur. Nam, sicut Augustinus dicit X De civitate Dei: «Religio non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur»; unde et Tullius dicit in Rhetorica quod religio est «quae cuidam superiori naturae, quam divinam vocant, cultum cerimoniamque affert». Cultus autem soli Deo debitus in sacrificii oblatione ostenditur. Offertur autem Deo sacrificium de exterioribus rebus, quando eas aliquis propter Deum largitur, secundum illud ad Hebr. ult.: «Beneficientiae et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus». Offertur etiam Deo sacrificium de proprio corpore, dum scilicet qui Christi sunt carnem suam crucifigunt cum vitiis et concupiscentiis, ut Apostolus dicit ad Gal. V; unde et ipse dicit ad Rom. XII: «Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem». Est etiam sacrificium tertium Deo acceptissimum, quando aliquis spiritum suum offert Deo secundum illud Psalmi «sacrificium Deo spiritus contribulatus». Sed sciendum quod, sicut Gregorius Super Ezechielem dicit: «Hoc inter sacrificium ac holocaustum distat, quod omne holocaustum sacrificium est, et non omne sacrificium holocaustum: in sacrificio enim pars pecudis, in holocausto vero totum pecus offerri consueverat. Cum

[55] S. Agustín, *De civitate Dei* X c.1 n.3: ML 41,278.

[56] Marco Tulio Cicerón, *De arte rhetorica* II c.53.

[57] Una vez más presenta Santo Tomás la vida religiosa como expresión y como acto de religión. Por tanto, acto cultual, oblativo. Cada voto es una modalidad del sacrificio, una cierta inmolación. Ver también comienzo de *Cont. impugn. relig.*, *Quodl.* III a.13, *Summa* 2-2 q.186 a.1 ad 4.

[58] S. Gregorio Magno, *Super Ezechielem* II hom.8 n.16: ML 76,1037C.

*ofrenda de un sacrificio. Pero cuando alguien hace ofrenda a Dios de todo lo que tiene, de todo lo que afecta a la vida, de todo lo que puede conocer, ofrece a Dios omnipotente un holocausto.* Esto es lo que se realiza mediante los tres susodichos votos. Por consiguiente, quienes, en servicio de Dios, emiten estos votos, en razón de la superior excelencia del holocausto que implican, son llamados, por antonomasia, religiosos.

La oblación de sacrificio, de acuerdo con la ley, requiere la satisfacción por el pecado. De ello trata el Levítico, caps. 4-6. Otro pasaje, después de haber dicho *vivid compungidos por las obras que practicáis en lo íntimo de vosotros mismos*, hace de inmediato referencia a la satisfacción, añadiendo: *ofreced sacrificios de justicia* (Salmo 4,5-6). O sea, como explica la Glosa[59]: *Después del lamento penitencial, practicad obras de justicia.* En consecuencia, así como el holocausto es sacrificio perfecto, así también, por medio de los susodichos votos, el hombre ofrece a Dios una satisfacción perfecta: le ofrece el holocausto de las cosas exteriores, el del propio cuerpo y del propio espíritu.

Queda, pues, claro que el estado religioso contiene no solamente perfección de caridad, sino también perfección de penitencia; tanto es así que no hay pecado alguno, por grave que sea, para cuya reparación pueda ser impuesta a alguien la obligación de asumir el estado religioso: el estado religioso rebasa toda satisfacción. Éste es el motivo por el cual un pasaje del Decreto[60] aconseja a Astulfo, asesino de su mujer, que entre en un monasterio, porque esto le será más saludable y más llevadero; de no aceptar esto, el castigo que deberá soportar es durísimo.

De los tres votos que pertenecen al estado religioso, el principal es el de obediencia, como se puede ver por diversas razones. En primer lugar, por la obediencia el hombre ofrece a Dios la propia voluntad; por el voto de continencia le ofrece el sacrificio del propio cuerpo, y por el voto de

ergo aliquis suum aliquid Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est». Quod quidem impletur per tria vota praedicta; unde manifestum est eos qui huiusmodi vota Deo emittunt, quasi propter holocausti excellentiam antonomastice religiosos vocari.

Per sacrificii autem oblationem secundum legis mandatum pro peccatis satisfacere oportet, ut in Levitico expresse iubetur. Unde in Psalmo, cum dixisset: «Quae dicitis in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini», statim de satisfactione subdens dixit: «Sacrificate sacrificium iustitiae», «id est, opera facite iusta post paenitentiae lamentum», ut Glossa exponit. Sicut ergo holocaustum est perfectum sacrificium, ita per vota praemissa perfecte homo Deo satisfacit, cui et de exterioribus rebus, et de proprio corpore, et de proprio spiritu holocaustum offert.

Ex quo patet quod religionis status non solum perfectionem caritatis, sed etiam perfectionem paenitentiae continet: in tantum quod nulla sunt peccata tam gravia pro quibus homini possit imponi pro satisfactione religionis assumptio, quasi religionis statu omnem satisfactionem transcendente. Unde, ut habetur XXXIII qu. 2 c. 'Admonet', Astulpho, qui uxorem occiderat, consulitur ut monasterium ingrediatur quasi melius et levius; alioquin ei durissimam paenitentiam iniungit.

Inter haec autem tria quae ad religionis statum diximus pertinere, praecipuum est obedientiae votum: quod quidem multipliciter apparet. Primo quidem quia per obedientiae votum homo Deo propriam voluntatem offert; per votum autem continentiae

[59] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,87C.
[60] *Decr.* p.2 causa 33 q.2 c.8 (Friedberg I 1152).

pobreza, el sacrificio de las cosas exteriores. Por consiguiente, así como entre los bienes del hombre, el cuerpo tiene preferencia respecto de las cosas exteriores, y el alma la tiene respecto del cuerpo; así también, el voto de continencia supera al de pobreza, y el de obediencia va más allá de uno y otro.

En segundo lugar, el hombre hace uso de las cosas exteriores y del propio cuerpo según su propia voluntad. Por consiguiente, quien entrega la propia voluntad lo entrega todo. El voto de obediencia tiene mayor alcance que el de continencia y que el de pobreza, y en cierto modo incluye a los dos. Por esto Samuel antepone la obediencia a todos los sacrificios; dice, en efecto: *La obediencia es mejor que las víctimas* (1 Sam 15,22).

## Capítulo 13

### Sobre el error de quienes tienen la pretensión de rebajar el mérito de la obediencia o del voto[61]

El diablo, envidioso de la perfección de los hombres, hizo surgir variedad de charlatanes y maestros de seducción[62] que impugnasen las señaladas vías de perfección. La primera vía de perfección la impugnó Vigilancio. Jerónimo, escribiendo contra él[63], dice: *A la afirmación de que hacen mejor quienes hacen uso de sus cosas y poco a poco reparten el fruto que producen, es dada respuesta no por mí sino por Dios que dice: Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes, dalo a los pobres;*

offert ei sacrificium de proprio corpore, per votum autem paupertatis de exterioribus rebus. Sicut ergo inter hominis bona corpus praefertur exterioribus rebus, et anima corpori; ita votum continentiae voto paupertatis praefertur, votum autem obedientiae utrique.

Secundo quia per propriam voluntatem homo et exterioribus rebus utitur et proprio corpore: sic igitur qui propriam voluntatem dat, totum dedisse videtur. Universalius igitur est obedientiae votum quam continentiae et paupertatis, et quodammodo includit utrumque. Hinc est quod Samuel obedientiam omnibus sacrificiis praefert, dicens I Reg. XV: «Melior est obedientia quam victimae».

### Capitulum tertiumdecimum

### Contra errorem eorum qui diminuere meritum obedientiae vel voti praesumunt

Humanae autem perfectioni diabolus invidens, diversos vaniloquos et seditionis magistros suscitavit qui praedictas perfectionis vias impugnarent. Primam enim perfectionis viam Vigilantius impugnavit, contra quem Ieronymus loquens dicit: «Quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis et paulatim fructus possessionum dividunt, non a me eis, sed a Deo respondetur: Si vis esse perfectus, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et veni, sequere me. Ad eum loquitur qui vult esse

---

[61] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.138; *Quodl.* 3 a.12; *Cont. retrahent.* c.12 y 13; *Summa* 2-2 q.88 a.6; q.186 a.6.

[62] El texto dice «seditionis magistros». Pero me parece evidente que aquí el tema «seditio» no viene a propósito. No se trata de promover una sedición. Santo Tomas está refiriéndose a maestros que, con palabras atrayentes, seducen y logran que sus lectores u oyentes acepten doctrinas falsas hasta entusiasmarse con ellas.

[63] S. Jerónimo, *Contra Vigil.* n.14: ML 23,350-351.

*luego, ven y sígueme*[64]. [Jesús] *habla a quien desea ser perfecto, al que, igual que los apóstoles, abandonó padre, barca y redes. Este nivel que tú encomias y que es el segundo o tercero, también nosotros lo aceptamos, a condición de que seamos conscientes de que el primer nivel debe ser preferido al segundo y al tercero.* Por lo cual, para excluir este error, alguien[65] ha dicho: *Es bueno repartir los bienes entre los pobres de acuerdo con un plan; pero es mejor darlo todo de una vez por haber decidido seguir al Señor y, liberado de toda preocupación, soportar la indigencia juntamente con Cristo.*

La segunda vía de perfección fue impugnada por Joviniano que igualaba el matrimonio con la virginidad. Su error fue refutado con toda evidencia por San Jerónimo en un libro[66] que escribió contra él. Acerca del mismo error dice Agustín[67]: *La herejía de Joviniano, que igualaba el valor de la virginidad consagrada con la pureza conyugal, cobró tanta fuerza en Roma que cierto número de monjas, de cuya pureza jamás había habido la menor duda, contrajeron matrimonio. A este monstruo la Iglesia le resistió por todos los medios, con la máxima fidelidad y firmeza.* Por ello, un autor que acaba de ser citado[68], dice: *Igualar el matrimonio con la virginidad consagrada a Dios o decir que quienes practican la penitencia corporal de renunciar al vino y a la carne no tienen, por ello, mérito alguno, es cosa no del Cristiano, sino de Joviniano.*

El diablo, no satisfecho con estas antiguas asechanzas, incitó, según se dice, a algunos contemporáneos nuestros a la obra de impugnar el voto de obediencia y los votos en general, diciendo que es más encomiable practicar las obras de virtud sin voto o sin compromiso de obediencia que por el deber de voto o de obediencia. Algunos de ellos, según se dice, llegan a ensañamiento tan extremo como es afirmar que quien hizo

perfectus, qui cum apostolis patrem, naviculam et rete dimittit. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est; quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda». Et ideo ad excludendum hunc errorem dicitur in libro De ecclesiasticis dogmatibus: «Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo».

Secundam perfectionis viam impugnavit Iovinianus matrimonium virginitati adaequans, cuius errorem beatus Ieronymus evidentissime confutat in libro quem contra eum scripsit. De quo etiam errore Augustinus in libro Retractationum sic dicit: «Ioviniani haeresis, sacrarum virginum meritum aequando pudicitiae coniugali, tantum valuit in urbe Roma ut nonnullas etiam sanctimoniales, de quarum impudicitia suspicio nulla praecesserat, deiecisse in nuptias diceretur. Huic monstro sancta Ecclesia per omnia fidelissime ac fortissime restitit». Unde in libro De ecclesiasticis dogmatibus <dicitur>: «Sacratae Deo virginitati nuptias coaequare, aut pro amore castigandi corporis abstinentibus a vino vel carnibus nihil credere meriti accrescere, non est Christiani sed Ioviniani».

His autem antiquis insidiis diabolus non contentus, nostris temporibus quosdam dicitur incitasse votum obedientiae ac alia vota communiter impugnantes, dicendo laudabilius esse bona opera virtutum facere sine voto vel obedientia, quam si ad haec facienda homo per votum vel obedientiam constringatur. Quorum aliqui dicuntur in

---

[64] Mt 19,21.
[65] GENNADIUS, *De eccles. dogmatibus* c.38: ML 42,1219.
[66] S. JERÓNIMO, *Adversus Jovinianum:* ML 23,211-338.
[67] S. AGUSTÍN, *Retract.* lib. II c.22 n.1: ML 32,639.
[68] GENNADIUS, o.c., c.35: ML 42,1219.

voto de entrar en religión puede desentenderse de él sin mengua alguna de vida cristiana. Intentan confirmar este error con argumentos frívolos y carentes de valor.

Dicen, en efecto, que una obra, cuanto más voluntaria, tanto es más laudable y meritoria. Ahora bien, una obra, cuanto es más necesaria, tanto es menos voluntaria. Por consiguiente, hay mayor mérito en practicar las virtudes por propio arbitrio, sin obligación de voto y de obediencia, que en practicar eso mismo por el compromiso vinculante del voto o de la obediencia.

Se dice también de ellos que pretenden apoyarse en las siguientes palabras de Próspero[69]: *Debemos practicar la abstinencia y el ayuno, sin someternos a la necesidad de ayunar, no sea que nos veamos teniendo que hacer por fuerza lo que es voluntario.*

Podrían también alegar lo que dice el Apóstol: *Cada uno entregue lo que decidió en su corazón, no a disgusto o por necesidad. Dios ama a quien hace el donativo con gusto* (2 Cor 9,7).

Hay que poner de manifiesto que es falso lo que dicen, dejando claro que los argumentos propuestos carecen de valor.

Para mostrar la falsedad, es preciso partir, como de principio, de lo que se dice en el salmo: *Haced votos al Señor Dios nuestro y cumplidlos* (Sal 75,12). Respecto de estas palabras dice la Glosa[70]: *Se ha de tener en cuenta que hay una forma de votos generales hechos a Dios; a este género pertenecen aquellos sin los cuales la salvación es imposible, como hacer voto de fe en el bautismo, y así otros casos análogos. Todos ésos, aunque no los hayamos hecho* [explícitamente], *debemos cumplirlos. Hay otros votos de índole personal, o propios de cada uno, como la castidad, la virginidad, y otros semejantes. A estos votos somos invitados; no se nos*

tantam vesaniam prosilire, quod asserant votum quod aliquis emisit de religione intranda, posse praetermitti absque detrimento salutis. Hunc autem errorem quibusdam vanis et frivolis rationibus confirmare dicuntur.

Dicunt enim quod tanto aliquid est laudabilius et magis meritorium quanto est magis voluntarium; sed quanto aliquid est magis necessarium tanto videtur minus voluntarium: laudabilius ergo et magis meritorium esse videtur quod aliquis opera virtutum exerceat proprio arbitrio, absque necessitate voti vel obedientiae, quam quod ex voto vel obedientia facere hoc compellatur.

Dicuntur etiam ad hoc inducere quod Prosper dicit in II libro De vita contemplativa: «Sic quidem, inquit, abstinere vel ieiunare debemus ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus».

Possent etiam ad hoc inducere quod Apostolus dicit II ad Cor. IX: «Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus».

Oportet ergo manifeste ostendere et hoc falsum esse quod dicunt, et eorum frivolas rationes elidere.

Ad ostendendum autem huius erroris falsitatem, primo assumendum est quod in Psalmo dicitur: «Vovete, et reddite Domino Deo vestro»; ubi dicit Glossa: «Notandum quod alia sunt communia vota Dei, scilicet sine quibus non est salus, ut vovere fidem in baptismo et huiusmodi, quae etiam si non promittimus, solvere debemus: et de his praecipitur omnibus 'Vovete et reddite'. Alia sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et huiusmodi; ad haec ergo vovenda nos invitat, non praecipit ut voveamus

[69] Ps.-Próspero (Juliano Pomerio), *De vita contempl.* c.24 n.1: ML 59,470B.
[70] *Glossa Petri Lombardi:* ML 199,708D-709A.

*manda hacerlos. Hacer un voto es un consejo propuesto a una voluntad; pero, después de hecho el voto, su cumplimiento constituye un deber.* Hay, pues, votos que caen bajo precepto; otros, en cambio, son de consejo. De unos y de otros se deduce que es mejor practicar un bien por voto que sin voto.

1. Es evidente que lo necesario para la salvación obliga a todos por precepto divino, porque no se puede pensar que Dios dé un precepto que no sirva para nada. El fin de todo precepto es la caridad, como dice el Apóstol (cf. 1 Tim 1,5). Carecería de sentido dar precepto acerca de algo, si el cumplirlo fuese indiferente en orden a la caridad. Ahora bien, está dado el precepto no sólo de creer o de no robar, sino también que hagamos voto acerca de ello. Por consiguiente, creer por voto o no robar por voto, y así otras cosas semejantes, contiene mayor caridad que si eso mismo se hiciese sin voto. Donde la caridad es mayor, lo es análogamente la medida de lo laudable y de lo meritorio. En conclusión: es más laudable y más meritorio hacer alguna cosa por voto que sin voto.

2. No sólo se da consejo de guardar virginidad y de mantener la castidad, sino también de practicarla por voto, como se comprueba leyendo la Glosa citada[71]. Ahora bien, el consejo, de acuerdo con lo ya dicho, no se da sino respecto de un bien mejor, como se dijo antes[72]. Por consiguiente, es mejor guardar virginidad con voto que sin voto. Y otro tanto hay que decir respecto de cosas análogas.

3. Entre todas las obras buenas, la más recomendada es la guarda de la virginidad. El Señor invita a ello, diciendo: *Quien sea capaz de entender, entienda* (Mt 19,12). Ahora bien, el voto hace que la virginidad misma sea recomendable. Dice, en efecto, Agustín[73]: *La virginidad merece encomio no por ser virginidad, sino por estar consagrada a Dios,*

sed ut vota reddamus: vovere enim voluntati consulitur, sed post voti emissionem redditio exigitur necessario». Votum ergo quoddam est in praecepto, quoddam in consilio; ex utroque autem ex necessitate concluditur, quod melius est aliquod bonum facere ex voto quam sine voto.

Manifestum est enim quod ad ea quae sunt de necessitate salutis, omnes tenentur ex Dei praecepto; nec est fas aestimare aliquod Dei praeceptum in vacuum dari. Finis autem cuiuslibet praecepti est caritas, ut Apostolus dicit I ad Tim. I; frustra ergo daretur aliquod praeceptum de aliquo faciendo, si non magis ad caritatem pertineret illud facere quam non facere. Datur autem praeceptum non solum de credendo vel de non furando, sed etiam ut hoc voveamus; credere igitur ex voto, et abstinere a furto ex voto, et cetera huiusmodi magis ad caritatem pertinent quam si sine voto fiant. Quod autem magis ad caritatem pertinet, magis est laudabile et meritorium: magis ergo est laudabile et meritorium facere aliquid ex voto quam sine voto.

Rursus, non solum consilium datur de virginitate vel castitate servanda, sed etiam de vovendo, ut patet ex Glossa inducta; sed consilium non datur nisi de meliori bono, ut supra dictum est: melius est ergo servare virginitatem cum voto quam sine voto. Et simile est in aliis.

Item, inter alia bona opera maxime observatio virginitatis commendari solet, ad quam Dominus invitat dicens Matth. XIX: «Qui potest capere, capiat». Sed ipsa virginitas ex voto commendabilis redditur; dicit enim Augustinus in libro De virginitate: «Neque virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dicata est honoratur, quam

[71] Cf. ibíd.
[72] Cf. cap. 7.
[73] S. AGUSTÍN, *De sancta virginitate* c.8 y 11: ML 40,400 y 401.

*o sea, en cuanto es ofrecida y guardada a impulso de una piadosa continencia.* Y un poco después añade: *Nosotros, en el tema de las vírgenes, no damos relieve al hecho de la virginidad, sino que valoramos sobre todo el que sean vírgenes consagradas a Dios por impulso de una piadosa continencia.* Con mayor razón, pues, otras obras se hacen recomendables por el hecho de ser ofrecidas a Dios con voto.

4. Todo bien finito acrecienta su bondad cuando le es añadido otro. En efecto, es indudable que la promesa de un bien es cosa buena, pues quien promete algo a otro le ofrece un bien. Por eso quienes reciben promesa de algo dan las gracias. Ahora bien, el voto es una promesa hecha a Dios, como se ve por las ya citadas palabras: *Si hiciste a Dios voto de algo, no tardes en cumplirlo, porque a él le desagrada una promesa insensata e infiel* (Ecl 5,3). Es, por tanto, mejor hacer algo con voto que limitarse a hacerlo.

5. Cuanto uno da más a otro, tanto tiene mayor mérito ante él. Quien hace algo sin voto, le da solamente aquello que hace por amor a él. Pero quien, además de hacer una cosa, se compromete ante alguien con voto, le da no solamente lo que hace, sino también la capacidad de hacerlo: se obliga a tener que hacer lo que antes libremente podía omitir. Por consiguiente, ante Dios tiene mayor mérito quien hace una cosa por voto que quien la hace sin voto.

6. En el encomio debido a una obra buena entra el fortalecimiento de la voluntad en el bien, como, por el contrario, aquello que fija la voluntad en el mal hace más grave la culpa. Ahora bien, es evidente que quien hace voto da a la voluntad firmeza en lo prometido con voto, de modo que, a la hora de cumplir lo prometido, la obra procede de una voluntad fortalecida. Por consiguiente, así como la culpa es más grave cuando es cometida con propósito obstinado en el mal, así también, análogamente, el mérito se acrecienta cuando alguien realiza la obra por voto.

vovet et servat continentia pietatis»; et infra: «Nec nos in virginibus praedicamus quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines». Multo igitur magis alia opera laudabiliora redduntur ex hoc quod per votum Deo dicantur.

Item, quodlibet bonum finitum cum enumeratione alterius boni melius est. Nulli autem dubium esse potest quin ipsa promissio boni sit aliquod bonum; nam et qui homini aliquid promittit, aliquod bonum ei iam videtur impendere: unde et quibus aliquid promittitur gratias agunt. Votum autem est quaedam promissio Deo facta, ut patet per id quod dicitur Eccl. V: «Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis et stulta promissio». Melius est igitur facere aliquid et vovere, quam facere simpliciter absque voto.

Adhuc, quanto aliquis plus dat alicui, tanto maius aliquid ab eo meretur. Qui autem facit aliquid sine voto, dat ei solum quod facit propter eius amorem; qui autem non solum facit sed etiam vovet, non solum dat ei quod facit, sed etiam potentiam qua facit: facit enim se non posse quin faciat quod prius non facere licite poterat. Maius igitur aliquid meretur apud Deum qui ex voto aliquid facit, quam qui idem facit sine voto.

Amplius, ad laudem boni operis pertinet quod voluntas firmetur in bono, sicut ad aggravationem culpae pertinet quod voluntas sit obstinata in malo. Manifestum est autem quod qui aliquid vovet, voluntatem suam firmat ad id quod vovet; et sic cum implet quod voverat, opus suum ex voluntate firmata procedit. Sicut igitur ad aggravationem culpae pertinet quod ex proposito firmato aliquis malum operetur, hoc enim est ex malitia peccare, ita ad augmentum meriti pertinet quod aliquis bonum opus operetur ex voto.

7. Un acto es tanto más laudable cuanto procede de una virtud más excelente, puesto que la condición misma de laudable tiene su origen en la virtud. A veces, el acto de una virtud inferior es imperado por otra superior, como cuando alguien cumple por caridad un acto de justicia; es, por tanto, mejor cumplir las obras de una virtud inferior por imperio de la superior, pues no cabe duda que una obra de justicia queda mejorada cumpliéndola por caridad. Es un hecho notorio que nuestras obras ordinarias pertenecen a virtudes inferiores, como el ayuno a la abstinencia, la continencia a la castidad, y así otros casos análogos. Hacer un voto es propiamente acto de latría, la cual, sin posible duda, es superior a la abstinencia, a la castidad. Este criterio es aplicable a casos análogos. Hay mayor perfección en dar culto a Dios que en mantener el debido orden, sea respecto al prójimo, sea respecto de uno mismo. Por consiguiente, las obras de abstinencia, de castidad o de cualquier virtud inferior a la latría, se hacen más laudables si son practicadas por voto.

8. Se añade a esto la amorosa solicitud con que la Iglesia invita a hacer votos, concediendo, por ejemplo, especiales indulgencias y privilegios a quienes prometen ir a Tierra Santa o a otros sitios en defensa de la Iglesia. No haría la Iglesia tal invitación, si fuese mejor hacer las obras sin voto, porque se opondría a la exhortación del Apóstol que dice: *ambicionad los carismas mejores* (1 Cor 12,31). Si fuese mejor hacer las obras sin voto, la Iglesia no invitaría a hacerlos, sino se opondría prohibiendo o desaconsejando. Por análogas razones, dado que la intención de la Iglesia es la de guiar a los fieles hacia un estado mejor, tomaría la decisión de liberar a todos de los votos que han hecho, para que, de este modo, las obras de ellos fuesen efectivamente más laudables. Ahora bien, es evidente que esto se opone a lo que, de manera universal, la Iglesia defiende y experimenta. Esa opinión, por tanto, ha de ser rechazada como herética [74].

Item, quanto aliquis actus ab excellentiori virtute progreditur, tanto laudabilior est, cum tota laus operis ex virtute sit. Contingit autem quandoque actum inferioris virtutis a superiori virtute imperari, puta cum aliquis actum iustitiae ex caritate facit; multo igitur melius est opus virtutis inferioris facere ex imperio superioris virtutis, sicut melius est opus iustitiae si ex caritate fiat. Manifestum est autem quod particularia bona opera quae facimus pertinent ad aliquas inferiores virtutes; puta ieiunare ad abstinentiam, continere ad castitatem, et sic de aliis. Vovere autem est proprie latriae actus, quam nulli dubium esse debet esse potiorem vel abstinentia vel castitate, vel quacumque huiusmodi virtute: maius est enim colere Deum quam recte se habere erga proximum aut se ipsum. Opus igitur aut abstinentiae vel castitatis, vel uiuscumque talium virtutum quae sunt infra latriam, laudabilius est si ex voto fiant.

Huic etiam suffragatur pium Ecclesiae studium, quae homines ad vovendum invitans, et voventibus ire in subsidium terrae sanctae vel alias in defensionem Ecclesiae indulgentias et privilegia largitur. Non autem incitaret ad vovendum, si melius esset bona opera facere sine voto: hoc enim esset contra exhortationem Apostoli dicentis I Cor. XII: «Aemulamini charismata meliora». Unde si melius esset bona opera facere sine voto, non invitaret ad vovendum, sed etiam a vovendo retraheret vel prohibendo vel etiam dissuadendo. Similiter etiam cum Ecclesiae intentio sit homines fideles ad meliorem statum reducere, omnes a votis factis absolveret, ut sic eorum bona opera laudabiliora existerent. Patet igitur huiusmodi positionem repugnare ei quod communiter Ecclesia tenet et sentit: unde est tamquam haeretica reprobanda.

---

[74] Al valorar este asunto —la vocación religiosa dentro de la Iglesia—, interesa el juicio de la Iglesia. La opinión contraria es herética.

Los argumentos que alegan en su favor tienen, por variados motivos, fácil respuesta.

1. No es universalmente verdadero que la obra realizada por voto sea menos voluntaria que la cumplida sin voto. Muchos cumplen lo prometido con tan pronta voluntad que, aun cuando no lo hubieran prometido, no solamente lo harían, sino que lo prometerían.

2. Puede ocurrir que alguien practique por voto o por obediencia una obra que, considerada en sí misma, le es no-voluntaria: la cumple por el solo deber de un voto o de una obediencia que no quiere quebrantar. Pues bien, aún en este caso, cumpliendo eso, actúa de manera más laudable y más meritoria que si, con pronta voluntad, lo realizase sin voto. Aunque no tenga pronta voluntad de practicar aquella obra, por ejemplo, ayunar, tiene, sin embargo, pronta voluntad de cumplir el voto o de obedecer: lo cual es mucho más laudable y más meritorio que ayunar; por consiguiente, quien obra así merece más que quien ayuna por propia voluntad. La voluntad de cumplir el voto o de obedecer es juzgada tanto mejor dispuesta, cuanto aquello que uno cumple por obediencia o por voto es, en sí mismo, más contrario a la voluntad. Por este motivo, Jerónimo, escribiendo al monje Rústico, le dice[75]: *A través de todo esto, mi exposición tiene la finalidad de enseñarte que no te dejes guiar por tu arbitrio.* Y poco después añade: *No hagas lo que tú quieres; come lo que se te manda, posee lo que has recibido, tu vestido sea el que te es dado, cumple la medida de trabajo que te es señalada, sométete a quien no te gusta, cánsate en el trabajo antes de ir a la cama, acepta la somnolencia cuando todavía tienes que caminar y que hayas de levantarte cuando todavía no has dormido bastante.*

Resulta, pues, evidente que al mérito de la obra buena pertenece también que alguien, por Dios, haga o sufra aquellas cosas que, en sí mismas, no querría. La voluntad muestra estar tanto más rendida al amor

Ad ea vero quae pro se obiciunt, facile est multipliciter respondere. Primo enim quod dicunt quod opus bonum ex voto factum est minus voluntarium, non est universaliter et in omnibus verum: multi enim sunt qui ea quae voverunt, tam prompta voluntate faciunt, ut etiam si non vovissent, non solum facerent sed voverent. Secundo, detur quod aliquod bonum opus quod quis ex voto vel obedientia facit, simpliciter consideratum sit ei non voluntarium, sed tamen solum facit hoc ex necessitate voti vel obedientiae quam non vult praeterire: adhuc dum hoc facit, laudabilius operatur et magis meritorie quam si prompta voluntate illud faceret sine voto. Etsi enim non habeat voluntatem promptam illud faciendi, puta ieiunandi, habet tamen voluntatem promptam votum implendi vel obediendi: quod est multo laudabilius et magis meritorium quam ieiunare; unde plus meretur quam ille qui sua voluntate ieiunat. Tantoque voluntas votum implendi aut obediendi promptior iudicatur, quanto id quod aliquis facit propter obedientiam vel votum magis in se consideratum voluntati repugnat. Unde Ieronymus ad Rusticum monachum dicit: «Per haec omnia ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum»; et post pauca: «Non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, vestiaris quod datur, operis tui pensam persolvas, subiciaris cui non vis, lassus ad stratum venias, ambulansque dormites, et necdum expleto somno surgere compellaris».

Ex quo patet quod ad meritum boni operis pertinet, ut aliquis ea quae propter se ipsa non vellet, propter Deum faciat aut patiatur; quia tanto invenitur voluntas promptior divini amoris, quanto magis ea quae propter ipsum facimus aut patimur,

[75] S. JERÓNIMO, *Epistola* 125 n.15: ML 22,1080-1081.

divino, cuanto aquello que hacemos o sufrimos es más contrario a nuestra voluntad. Éste es el motivo por el que los mártires son tanto más encomiados cuanto más fue lo que, por amor a Dios, soportaron, contrariando a la voluntad humana. Es el caso de Eleazar, el cual, mientras era torturado, dijo: *Sufro crueles dolores en el cuerpo, pero en ofrenda de reverencia a ti* [Yahvé] *mi ánimo soporta todo esto con gusto* (2 Mac 6,30).

3. Puede ocurrir que alguien no mantenga la voluntad de cumplir el voto o de obedecer. Siendo Dios juez de las intimidades del corazón, ese alguien es considerado, ante Dios, como quien quebrantó un voto o prevaricó de la obediencia.

4. Con esto se tiene ya respuesta a las autoridades alegadas, las cuales hacen referencia a casos de necesidad humana, como cuando alguien, por temor humano, cumple lo que juró o prometió. Pero no dicen nada acerca de la necesidad que tiene su origen en la caridad divina, como es el caso de quien, por cumplir la voluntad divina, hace o soporta cosas que, fuera de ese motivo, no aceptaría. Esto se ve en las palabras del Apóstol, cuando dice *no a disgusto ni por necesidad.* La necesidad de origen humano causa tristeza; la necesidad que nace del amor divino, o elimina, o hace disminuir la tristeza. Esto mismo se ve claro por las palabras de Próspero[76]: *no ocurra que, perdida la devoción, hagamos contra nuestra voluntad lo que es voluntario;* la necesidad que procede del amor divino, lejos de disminuir la devoción, la acrecienta.

Esta última necesidad ha de ser encomiada y apetecida, como se ve por lo que dice Agustín en carta a Armentario y Paulina[77]: *Puesto que hiciste voto, ya te obligaste y no te está permitido hacer otra cosa. Antes*

nostrae voluntati repugnant. Unde martyres maxime commendantur, quanto plura sustinuerunt propter Dei amorem contra voluntatem humanam; unde II Mach. V Eleazarus dum torqueretur dixit: «Diros corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior».

Tertio detur quod etiam aliquis nec ipsam voluntatem retineat votum servandi aut obediendi: manifestum est quod cum Deus iudex sit cordium, apud Deum talis habetur quasi voti fractor aut obedientiae praevaricator. Si tamen impleat quod vovit, vel quod ei praecipitur, solo humano timore vel pudore, non est ei meritorium apud Deum, quia non facit voluntate Deo placendi sed humana necessitate coactus; nec tamen inutiliter vovit si ex caritate vovit, nam plus meruit in vovendo quam alius simpliciter ieiunando: quod meritum ei reservatur, si de praevaricatione cordis paeniteat.

Per hoc etiam patet responsio ad auctoritates inductas, quae loquuntur de necessitate humana, cum aliquis scilicet ex pudore vel timore humano facit quod iuravit aut vovit; non autem loquuntur de necessitate quae est ex fine dilectionis divinae, puta cum aliquis facit vel patitur ea quae alias nollet, ut impleat voluntatem divinam. Et hoc patet ex verbis Apostoli qui dicit: «Non ex tristitia aut necessitate»; tristitiam enim necessitas humana inducit, necessitas autem dilectionis divinae tristitiam tollit vel minuit. Patet etiam hoc ex verbis Prosperi dicentis: «Ne non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus»; non enim necessitas quae ex divina dilectione procedit minuit devotionem, sed auget.

Et quod talis necessitas sit laudanda et appetenda, patet per hoc quod Augustinus dicit in Epistola ad Armentarium et Paulinam: «Quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Prius quam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior,

[76] Cf. nota 69.
[77] S. AGUSTÍN, *Epistola* 127 n.8: ML 33,487.

*de haber asumido la responsabilidad del voto, libremente podías practicar lo inferior, aunque, ciertamente, no merece ponderaciones una liberta que hace que no sea debido aquello que cuando es debido se cumple con ventaja. Ahora, dado que ante Dios se mantiene tu promesa, no te invito a una justicia de nivel más alto* —o sea, a una continencia que ya había prometido, como se ve por lo que ha sido dicho ya— *sino que te quiero alejado de toda iniquidad. Si no cumples lo que prometiste, ni siquiera serás lo que habrías sido sin haber hecho la promesa; sin la promesa habrías sido menos, pero no peor; ahora en cambio, si quebrantas la fe prometida —Dios no lo permita— serás tanto más miserable cuanto, de haberla mantenido, serías más dichoso. No te pese haber hecho el voto; antes bien, alégrate de que ya no te sea lícito aquello que, si bien con desventaja para ti, habrías podido hacer. Sé decidido y transforma en hechos las palabras. Te vendrá en ayuda Aquel que reclama tus promesas. ¡Feliz necesidad que obliga a una vida mejor!*

Estas palabras hacen patente el error de quienes dicen que no hay obligación de cumplir el voto de entrar en religión.

## Capítulo 14

### Perfección de amor al prójimo necesaria para la salvación[78]

Después de lo dicho acerca de la perfección de la caridad en cuanto amor de Dios, ahora es necesario exponer lo relativo a la perfección de la caridad en cuanto amor del prójimo.

En el amor del prójimo hay grados diversos, como los hay en el amor de Dios. Hay, en efecto, una perfección que, siendo necesaria para la

quamvis non sit gratulanda libertas qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur. Nunc vero quia tenetur apud Deum sponsio tua, non te ad magnam iustitiam invito», scilicet ad continentiam quam iam voverat, ut per superiora apparet, «sed a magna iniquitate deterreo. Non enim talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses: minor enim tunc esses, non peior; modo autem tanto, quod absit, miserior si fidem Deo fregeris, quanto beatior si persolveris. Nec ideo te vovisse paeniteat; immo gaude iam tibi non sic licere quod cum tuo detrimento licuisset. Aggredere itaque intrepidus, et dicta imple factis; ipse adiuvabit qui vota tua expetit. Felix est necessitas quae in meliora compellit».

Patet etiam ex his verbis erroneum esse quod dicunt, quod aliquis non tenetur de implendo votum de religione intranda.

## Capitulum quartumdecimum

### De perfectione dilectionis proximi necessaria ad salutem

His autem consideratis de perfectione caritatis quantum pertinet ad dilectionem Dei, considerandum relinquitur de perfectione caritatis quantum ad dilectionem proximi.

Est autem considerandus multiplex gradus perfectionis circa dilectionem proximi, sicut et circa dilectionem Dei. Est enim quaedam perfectio quae requiritur ad salutem,

[78] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.44 a.7; *In Mt.* XXII; *De decem praecept.*

salvación, cae bajo necesidad de precepto. Hay también perfección ulterior o de sobreabundancia, que cae bajo consejo[79].

La perfección de amor al prójimo necesaria para la salvación ha de ser medida de acuerdo con el modo como se nos propone el precepto de amar al prójimo; ese modo es el que está expresado en las palabras *amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 19,19; 22,39). La perfección del amor divino requería que todo el corazón del hombre en algún modo se convirtiera a Dios, pues Dios es el bien universal que existe sobre todos nosotros, como se dijo antes. Por eso, el modo del amor divino se expresa correctamente cuando se dice *Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón*. En cambio, nuestro prójimo no es el bien universal que está sobre nosotros, sino el bien particular que está bajo nosotros, por lo cual no se nos obliga a amar al prójimo de todo corazón, sino más bien como a nosotros mismos.

Para que este modo de amor del prójimo sea efectivo, se requieren tres cosas[80]. En primer lugar, que el amor sea verdadero. Al amor es esencial que alguien desee el bien a la persona amada. De aquí procede que el impulso de amor se orienta hacia dos términos: hacia aquel a quien se desea el bien y hacia el bien que para él es deseado. Aunque de ambas realidades se diga que son amadas, el amor dice referencia ante todo a la persona para la cual se desea un bien; en cambio, el bien mismo que le es deseado entra en el acto de amor como consecuencialmente. No sería acertado decir que es amado con propiedad y verdad aquello mismo cuya desaparición se busca. Son muchas las cosas que consumimos al usarlas, como el vino cuando es bebido y el caballo

quae cadit sub necessitate praecepti; est etiam quaedam ulterior perfectio superabundans, quae sub consilio cadit.

Perfectio autem dilectionis proximi necessaria ad salutem consideranda est ex ipso modo diligendi qui nobis praescribitur in praecepto de proximi dilectione, cum dicitur: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum». Quia enim Deus est universale bonum supra nos existens, ad perfectionem dilectionis divinae requirebatur ut totum cor hominis secundum aliquem modum converteretur in Deum, sicut ex supra dictis patet; et ideo modus divinae dilectionis convenienter exprimitur per hoc quod dicitur: «Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo». Proximus autem noster non est universale bonum supra nos existens, sed particulare infra nos constitutum; et ideo non determinatur nobis modus ut aliquis proximum diligat toto corde, sed sicut se ipsum.

Ex hoc autem modo tria circa dilectionem proximi consequuntur. Primo quidem ut sit vera dilectio. Cum enim de ratione dilectionis sive amoris hoc esse videatur ut aliquis bonum velit ei quem amat, manifestum est quod motus amoris sive dilectionis in duo tendit: scilicet in eum cui aliquis vult bonum, et in bonum quod optat eidem. Et quamvis utrumque amari dicatur, tamen illud vere amatur cui aliquis bonum optat; bonum vero quod quis optat alicui quasi per accidens dicitur amari, prout ex consequenti sub actu amoris cadit. Inconveniens enim est dicere quod illud proprie ac vere

[79] La concatenación de temas a partir de aquí es, pues, como sigue: La perfección consiste, ante todo, en la caridad. Instrumentalmente, se sirve de los consejos evangélicos. La práctica de los consejos hace que la caridad produzca un estado de perfección. Hay, por tanto, una forma de caridad cristiana que «pasa» por los consejos, y que se sitúa en la línea de los mismos. Es decir, hay una caridad que se sitúa en el orden de lo aconsejable, o sea, de lo que no es imprescindible o necesario para la salvación. Al precisar en qué consiste esa caridad supererogatoria o de consejo, Santo Tomás dará especial relieve al amor a los enemigos.

[80] En realidad lo que explica son cuatro condiciones.

envuelto en el combate. Es claro, por tanto, que cuando ponemos estas cosas a nuestro servicio, el objeto del amor, con propiedad y verdad, somos nosotros mismos; aquellas cosas, en cambio, las amamos como ocasionalmente y en sentido, hasta cierto punto, abusivo. Cuando se trata de la persona que ama, la naturaleza misma y la verdad requieren que desee para sí misma bienes, como la felicidad, la virtud, la sabiduría y todo lo necesario para la conservación de la vida. Lo que uno toma para usarlo no es propiamente objeto de amor, sino muestra del amor que la persona tiene a sí misma.

Nosotros tomamos para nuestro uso no solamente otras cosas, sino también a los hombres mismos. Si amamos al prójimo tan sólo en cuanto puede prestarnos un servicio, es manifiesto que a ellos no los amamos como a nosotros mismos ni de verdad. Es lo que ocurre en el caso de la amistad basada en lo útil y en lo deleitable[81]. Quien ama a otro porque éste le es útil o le proporciona deleite, muestra con evidencia que el objeto del amor es él mismo. La persona del otro le es amada a la manera como decimos amar el vino o el caballo. Son cosas que no amamos como a nosotros mismos, deseando bienes para ellas; lo que deseamos es, ante todo, disfrutar de esos bienes.

Por consiguiente, el precepto de amar al prójimo como a nosotros mismos implica, ante todo, amor verdadero, el cual es inherente a la caridad. Como dice el Apóstol (1 Tim 1,5), *la caridad procede de un corazón bueno, de una conciencia limpia y de una fe sin fingimiento.* Por lo cual, como dice también el Apóstol, *la caridad no busca cosas suyas* (1 Cor 13,5), sino que desea el bien para aquellos a quienes ama. De esto el Apóstol mismo se presenta como ejemplo. *Busco no lo que es útil para mí, sino lo que es provechoso para muchos a fin de que se salven* (1 Cor 10,33).

ametur cuius destructionem aliquis optat; multa autem sunt bona quae dum in nostrum usum vertimus consumuntur, sicut vinum dum bibitur, et equus dum exponitur pugnae: unde manifestum est quod, dum res aliquas in nostrum usum vertere cupimus, vere quidem et proprie nos ipsos amamus, res autem illas per accidens, et quasi abusive amari a nobis dicuntur. Manifestum est autem quod unusquisque naturaliter sic vere se amat ut sibi ipsi bona optet, puta felicitatem, virtutem, scientiam, et quae ad sustentationem vitae requiruntur; quaecumque vero aliquis in suum usum assumit, non vere illa amat sed magis se ipsum.

Sicut autem alias res assumimus in nostrum usum, ita etiam et homines ipsos; si igitur proximos eo tantum modo diligamus in quantum in nostrum usum venire possunt, manifestum est quod eos non vere diligimus nec sicut nos ipsos. Et hoc quidem apparet in amicitia utilis et delectabilis: qui enim amat aliquem quia est ad suam utilitatem vel delectationem, se ipsum amare convincitur cui ex altero delectabile vel utile bonum quaerit, non illum ex quo quaerit: nisi sicut dicitur amari vinum vel equus, quae non diligimus sicut nos ipsos ut eis bona optemus, sed magis ut ipsa bona existentia nobis cupiamus.

Primo ergo ex hoc quod praecipitur quod homo proximum tamquam se ipsum diligat, dilectionis veritas demonstratur quam necesse est caritati adesse; procedit enim «caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta», ut Apostolus dicit I ad Tim. 1. Et ideo, ut ipse dicit I ad Cor. XIII: «Caritas non quaerit quae sua sunt», sed optat bona eis quos amat; et huius rei se ipsum exemplum dat cum dicit I ad Cor. X: «Non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant».

[81] Sobre la amistad útil y deleitable, cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.3 (BK 1156a10).

En segundo lugar, el modo como es dado el precepto requiere de nosotros también que el amor al prójimo sea justo y recto. Esto, a su vez, exige que un bien mayor sea antepuesto a un bien menor. Siendo esto así, es evidente que, entre todos los bienes humanos, el bien del alma es el principal; viene después el bien del cuerpo y, por último, el bien que consiste en las cosas exteriores. Cuando se trata del amor a uno mismo, el orden señalado es connatural. Nadie dejaría de preferir el ser privado de un ojo corporal a perder el uso de la razón, que es el ojo de la mente. Igualmente, para defender la vida corporal y para conservarla, el hombre se desprende de todo lo demás, de acuerdo con las palabras *para conservar la vida, dará el hombre piel por piel y todo cuanto posee* (Job 2,4).

Este natural orden del amor a uno mismo, por lo que se refiere a los bienes naturales que han sido puestos como ejemplo, rara vez o nunca falla. Pero en cuanto al bien sobrenatural, hay quienes lo contrarían; así ocurre, por ejemplo, cuando alguien para asegurar la salud o el deleite del cuerpo, rechaza el bien de la virtud o de la ciencia. Hay también quienes por el afán de conseguir bienes exteriores exponen el propio cuerpo a peligros o a esfuerzos exagerados. En ninguno de estos casos el amor es recto. Más aún, y yendo al fondo, diré que tales personas muestran no amarse siquiera a sí mismas de verdad. Cada cosa es, ante todo, lo que en ella tiene primacía. Por este motivo decimos que la ciudad hace lo que hace el príncipe. Evidentemente, en el hombre lo principal es el alma; y, entre las facultades, la razón o entendimiento. Quien desecha el bien del alma racional por apego al bien del cuerpo o de la sensibilidad, da evidente prueba de que no se ama de verdad a sí mismo. Por ello se dice en un salmo (10,6): *quien ama la iniquidad aborrece su propia alma.*

Así, pues, la rectitud del amor al prójimo queda establecida por el hecho de que lo mandado es amar al prójimo como a uno mismo;

Secundo ex praedeterminato modo nobis indicitur ut dilectio proximi sit iusta et recta. Est enim iusta et recta dilectio, cum maius bonum minori bono praeponitur. Manifestum est autem quod inter omnia humana bona bonum animae praecipuum locum tenet, post hoc autem ordinatur bonum corporis, ultimum autem est bonum quod consistit in exterioribus rebus. Unde et hunc ordinem diligendi se ipsum videmus homini naturaliter inditum: nullus enim est qui non mallet se corporis oculo privari quam usu rationis, quae est oculus mentis. Rursumque pro vita corporali tuenda vel conservanda, homo omnia bona exteriora largitur, secundum illud Iob II: «Pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo dabit pro anima sua».

Et hic quidem naturalis ordo dilectionis sui ipsius in paucis vel nullis deficit quantum ad naturalia bona, de quibus exemplum posuimus; sed inveniuntur nonnulli qui quantum ad superaddita hunc ordinem dilectionis pervertunt, sicut cum propter salutem vel delectationem corporis bonum virtutis aut scientiae multi abiciunt. Rursumque propter exteriora bona conquirenda corpus suum periculis et laboribus immoderatis exponunt: quorum non est recta dilectio. Immo, ut amplius dicam, nec vere isti se ipsos diligere comprobantur. Hoc enim maxime videtur esse unumquodque quod est in ipso praecipuum; unde et civitatem aliquid facere dicimus, quod faciunt principes civitatis. Manifestum est autem quod praecipuum in homine est anima; et inter animae partes, ratio sive intellectus. Qui ergo bonum rationalis animae contemnit, inhaerens bonis corporis vel animae sensitivae, manifestum est quod non vere se ipsum diligit; unde et in Psalmo dicitur: «Qui diligit iniquitatem, odit animam suam».

Sic igitur rectitudo circa dilectionem proximi instituitur, cum praecipitur alicui quod proximum diligat sicut se ipsum; ut scilicet eo ordine bona proximis optet quo

el orden en el deseo de bienes para el prójimo es el mismo con que cada uno debe desearlos para sí: en primer lugar, los bienes espirituales, después los bienes del cuerpo y, finalmente, los que consisten en cosas exteriores. Si alguien, por tanto, desea para el prójimo bienes contra la salud del cuerpo, o bienes del cuerpo con detrimento del alma, no lo ama como a sí mismo.

El modo de amor al prójimo requiere, en tercer lugar, que ese amor sea santo. De una cosa se dice que es santa por estar ordenada a Dios. Decimos que el altar es santo por estar dedicado a Dios; esto mismo se aplica a cosas semejantes consagradas al culto divino. El motivo de que uno ame a otro como a sí mismo es que entre ambos existe alguna comunión, en virtud de la cual la caridad entre uno y otro es semejante a la que cada uno tiene consigo mismo.

Dos cosas pueden convenir entre sí de muchas maneras. Se da conveniencia en naturaleza, fundada en la generación corpórea, como es el caso de quienes nacen de los mismos padres. En otros casos la conveniencia es cívica o consiguiente al hecho de estar domiciliados en la misma ciudad, vivir bajo el mismo príncipe y estar gobernados por unas mismas leyes. Cualquier oficio o profesión establece alguna comunión entre quienes lo practican, los cuales se asocian para el comercio, para la vida militar, para una forma de artesanía o para cualquier cosa semejante. Todas estas expresiones de amor al prójimo pueden ser rectas. Pero el motivo de llamarlas santas no es ése. Las expresiones de amor son santas solamente cuando el amor al prójimo está ordenado a Dios. Los hombres que son miembros de una misma ciudad convienen entre sí por ser súbditos de un mismo príncipe con cuyas leyes son gobernados. De modo semejante, todos los hombres, por estar naturalmente orientados a la bienaventuranza, tienen entre sí universal unidad, en cuanto dicen orden a Dios como al supremo soberano de todos, como a la fuente de bienaventuranza y al legislador de toda justicia.

sibi optare debet: praecipue quidem spiritualia bona, deinde bona corporis, et quae in exterioribus rebus consistunt. Si quis vero proximo bona exteriora optet contra salutem corporis, aut bona corporis contra salutem animae, non eum diligit sicut se ipsum.

Tertio vero ex praedicto modo praecipitur ut sit sancta proximi dilectio. Dicitur enim aliquid sanctum ex eo quod ordinatur ad Deum; unde et altare sanctum dicitur quasi Deo dicatum, et alia huiusmodi quae divino ministerio mancipantur. Quod autem aliquis alium diligat sicut se ipsum, ex hoc contingit quod communionem aliquam ad invicem habent; in quantum enim aliqua duo simul conveniunt, considerantur quasi unum, et sic unum eorum se habet ad alterum sicut ad se ipsum.

Contingit autem aliquos duos multipliciter convenire. Conveniunt enim aliqui naturali convenientia secundum generationem carnalem, puta qui ex eisdem parentibus oriuntur; alii vero conveniunt convenientia quadam civili, puta quia sunt eiusdem civitatis municipes sub eodem principe et eisdem legibus gubernantur; et secundum unumquodque officium vel negotium aliqua convenientia vel communicatio invenitur, sicut qui sunt socii in negotiando vel militando, vel fabrili artificio, aut in quocumque huiusmodi. Et huiusmodi quidem proximorum dilectiones honestae quidem et rectae possunt esse, sed non ex hoc sanctae dicuntur, sed solum ex hoc quod dilectio proximi ordinatur in Deum; sicut enim homines qui sunt unius civitatis consortes, in hoc conveniunt quod uni subduntur principi cuius legibus gubernantur: ita et omnes homines in quantum naturaliter in beatitudinem tendunt, habent quandam generalem convenientiam in ordine ad Deum sicut ad summum omnium principem et beatitudinis fontem et totius iustitiae legislatorem.

Sobre esta base, la recta razón muestra que el bien común debe ser antepuesto al bien propio. De aquí procede que cualquier parte de algo, por un cierto instinto natural se ordena al bien del todo: una señal es que cualquiera expone su mano al golpe para conservar el corazón o la cabeza, de los que depende la vida humana. En la susodicha comunión, por la que todos tienden a una misma bienaventuranza, cada hombre viene a ser como una parte. El bien común del todo es Dios mismo, en quien está la bienaventuranza de todos. Así, pues, la recta razón y el instinto natural requieren que cada uno se ordene a Dios de modo semejante a como la parte está ordenada al bien del todo. Esto es obra de la caridad, mediante la cual el hombre se ama a sí mismo por Dios. Por consiguiente, cuando alguien ama al prójimo por Dios, lo ama como a sí mismo. Y con esto, el amor queda santificado, de acuerdo con lo que está escrito: *Hemos recibido de Dios este mandamiento, que quien ama a Dios ame también a su hermano* (1 Jn 4,21).

El modo del precepto requiere, en cuarto lugar, que el amor al prójimo sea operante. Evidentemente, cuando uno se ama a sí mismo, no sólo desea alcanzar algún bien y evitar algún mal, sino que también cada uno, en cuanto puede, se procura el bien y evita el mal. Por tanto, uno ama al prójimo como a sí mismo, cuando respecto de él tiene no solamente afecto para desearle el bien, sino que muestra ese afecto con la obra realizada, de acuerdo con la sentencia: *No amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y de verdad* (1 Jn 3,18).

Considerandum est autem quod bonum commune secundum rectam rationem est bono proprio praeferendum; unde unaquaeque pars naturali quodam instinctu ordinatur ad bonum totius: cuius signum est quod aliquis percussioni manum exponit ut cor vel caput conservet, ex quibus totius hominis vita dependet. In praedicta autem communitate qua omnes homines conveniunt in beatitudinis fine, unusquisque homo ut pars quaedam consideratur; bonum autem commune totius est ipse Deus in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et naturae instinctum, unusquisque se ipsum in Deum ordinat sicut pars ordinatur ad bonum totius: quod quidem per caritatem perficitur qua homo se ipsum propter Deum amat. Cum igitur aliquis etiam proximum propter Deum amat, diligit eum sicut se ipsum, et per hoc dilectio ipsa sancta efficitur; unde dicitur I Ioh. IV: «Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum».

Quarto ex praedicto modo dilectionis instruimur ut proximi dilectio sit efficax et operosa. Manifestum est enim quod unusquisque sic se ipsum diligit ut non solum velit sibi ipsi bonum advenire et malum abesse, sed unusquisque pro viribus bona sibi procurat et mala repellit. Tunc ergo homo proximum diligit sicut se ipsum, quando non solum affectum ad proximum habet quo ei bona cupit, sed etiam effectum ostendit opere adimplendo; unde I Ioh. III dicitur: «Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate».

## Capítulo 15

### Perfección de amor al prójimo que cae bajo consejo[82]

Ha sido expuesto lo relativo a una perfección de amor al prójimo que se requiere para la salvación. Ahora hay que exponer otra forma de perfecto amor al prójimo que va más allá de la perfección común y que cae bajo consejo[83]. En esta perfección hay que tener en cuenta tres cosas. La primera es la extensión.

Cuanto mayor es el número de personas a que se extiende el amor, tanto éste muestra ser más perfecto.

En la extensión del amor hay que señalar tres grados. Hay quienes aman a otros o por los beneficios que les prestaron, o por vínculos de parentesco natural o cívico. Y este grado de amor queda incluido dentro de los límites de la amistad civil. Por lo cual, dice el Señor: *Si amáis a quienes os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿Acaso los publicanos no hacen eso también? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿Acaso los paganos no hacen eso también?* (Mt 5,46-47).

Hay quienes extienden el afecto también a los extraños, a condición de no encontrar en éstos cosa alguna contraria. Este grado de amor se queda, en cierto sentido, dentro de los límites de la naturaleza. Dado que todos los hombres se unifican en la naturaleza específica, todo hombre es naturalmente amigo de todos[84]. Y esto se manifiesta en que cual-

Capitulum quintumdecimum

### De perfectione dilectionis proximi quae cadit sub consilio

Consideratis igitur quibus dilectio proximi perficitur perfectione necessaria ad salutem, considerandum est de perfectione dilectionis proximi quae communem perfectionem excedit et sub consilio cadit. Haec autem perfectio secundum tria attenditur. Primo quidem secundum extensionem: quanto enim ad plures dilectio extenditur, tanto videtur dilectio proximi esse magis perfecta.

In hac autem dilectionis extensione triplex gradus considerandus occurrit. Sunt enim quidam qui alios homines diligunt vel propter beneficia sibi impensa, vel propter naturalis cognationis vinculum aut civilis; et iste dilectionis gradus terminis civilis amicitiae coartatur, unde Dominus dicit Matth. V: «Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facietis? Nonne et ethnici hoc faciunt?».

Sunt autem alii qui dilectionis affectum etiam ad extraneos extendunt, dum tamen in eis non inveniatur aliquid quod eis adversetur; et hic quidem dilectionis gradus quodammodo sub naturae limitibus coartatur: quia enim omnes homines conveniunt in natura speciei, omnis homo est naturaliter omni homini amicus. Et hoc manifeste

---

[82] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.30 a.1 y 2; *De caritate* a.8; *Summa* 2-2 q.25 a.8 y 9; q.83 a.8.

[83] Santo Tomás habla de una «dilectio proximi quae communem perfectionem excedit et sub consilio cadit». Al leer esto, hemos de estar atentos y leer de verdad lo escrito. Para Santo Tomás «communis perfectio» no es perfección para el vulgo, rebajada... En contextos de esta naturaleza, «communis» es lo mismo que universal, o inherente a la vocación cristiana, en cualquiera de sus realizaciones: desde el obispo de Roma al laico más desconocido. Llamamiento a la común perfección y llamamiento a la santidad, que decimos nosotros, es la misma cosa, en dos formulaciones distintas. Santo Tomás se propone hablar acerca de una forma de santidad que se realiza en algunos cristianos y que, por lo mismo, no es universalmente necesaria para la salvación.

[84] Cf. Aristóteles, *Ethic.* 8 c.1 (Bk 1155a21) y Sto. Tomás, *De caritate* a.8 ad 7.

quier hombre orienta a cualquier otro cuando yerra el camino y lo levanta de una caída y tiene para con él otras análogas expresiones de amor. Pero hay que tener en cuenta una cosa. Por naturaleza, el hombre se ama a sí mismo más que a otro. Ahora bien, una misma es la razón de que algo sea amado y de que su contrario sea aborrecido. De ello por tanto se sigue que, dentro de los límites de la naturaleza, no cabe el amor a los enemigos.

El tercer grado de amor al prójimo consiste en que el amor se extienda también a los enemigos. Es el Señor quien enseña este grado de amor, cuando dice: *Amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os aborrecen* (Mt 5,44). Y deja claro que la perfección del amor consiste en esto, añadiendo a manera de conclusión: *Sed, pues, perfectos, como también vuestro Padre celestial es perfecto* (v.48). Esto va más allá de la perfección común, como se ve por las palabras de Agustín, el cual dice así[85]: *Éstas son cosas de los hijos de Dios perfectos, hacia las cuales debe tender todo fiel cristiano, tratando de conducir hasta aquí su espíritu mediante la oración dirigida a Dios y la lucha consigo mismo. Pero este grandísimo bien no se realiza en una multitud tan numerosa como la que creemos que es escuchada cuando, en la oración, decimos: Perdona nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.*

Se nos presenta aquí una cuestión. Bajo el nombre de prójimo está comprendido todo hombre. En el precepto *amarás al prójimo como a ti mismo* no se hace excepción alguna. Parece, por tanto, que en lo necesario por precepto entra también el amor a los enemigos.

La solución es fácil con sólo recordar lo que fue dicho anteriormente acerca de la perfección del amor a Dios[86]. Se dijo, efectivamente, que en el mandamiento *amarás al Señor tu Dios con todo el corazón* se puede

ostenditur in hoc quod homo alium errantem in via dirigit, et a casu sublevat, et alios huiusmodi dilectionis effectus impendit. Sed quia homo naturaliter se ipsum magis quam alium diligit, ex eadem autem radice procedit ut aliquid diligatur et eius contrarium odio habeatur, consequens est ut infra naturalis dilectionis limites inimicorum dilectio non comprehendatur.

Tertius autem dilectionis gradus est ut dilectio proximi etiam ad inimicos extendatur. Quem quidem dilectionis gradum Dominus docet Matth. V dicens: «Diligite inimicos vestros, benefacite eis qui oderunt vos»; et in hoc perfectionem dilectionis esse demonstrat, unde concludit subdens: «Estote ergo perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est». Quod autem hoc sit ultra perfectionem communem, patet per Augustinum in Enchiridion, qui dicit quod «perfectorum sunt ista filiorum Dei; quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum secumque luctando perducere. Tamen hoc tam magnum bonum tantae multitudinis non est quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris».

Hic tamen considerandum videtur quod, cum nomine proximi omnis homo intelligatur, in hoc autem quod dicitur: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum» nulla fiat exceptio, videtur ad necessitatem praecepti pertinere quod etiam inimici diligantur.

Sed hoc de facili solvitur, si hoc quod supra dictum est de perfectione divini amoris ad memoriam revocetur. Dictum est enim supra quod in hoc quod dicitur: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», potest intelligi quod est de necessitate praecepti, et quod est de perfectione consilii, et ulterius de perfectione comprehensoris.

[85] S. AGUSTÍN, *Enchiridion* c.73: ML 40,266.

[86] Santo Tomás trata esto en los capítulos 5, 6 y 7.

tomar en consideración lo que es necesario en virtud del precepto mismo, lo que cae bajo consejo y lo que pertenece a la perfección de los comprehensores. Si el 'amarás al Señor tu Dios con todo el corazón' es entendido sobre la base de que el corazón del hombre esté dirigido siempre a Dios mediante un acto, entonces expresa lo que pertenece a la perfección de los comprehensores. Si es tomado en el sentido de que excluye del corazón del hombre todo lo que es contrario al amor de Dios, entonces expresa lo obligatorio en virtud del precepto. A la perfección del consejo pertenece el hecho de que, para una dedicación más libre a Dios, alguien renuncie a cosas que podría usar libremente.

De manera semejante, aquí es preciso decir que el precepto obliga concretamente a esto: el precepto del amor al prójimo es universal; de esta universalidad no puede ser excluido el enemigo, ni cabe aceptar cosa alguna contraria a este amor. Sin embargo, es de consejo realizar actos de amor al enemigo, cuando éste no es obligatorio. La obligación de amar a los enemigos y hacerles bien con un acto especial urge tan sólo en algún caso también especial, como cuando, de no prestarles ayuda, podría sobrevenir la muerte por hambre, o cuando ocurre alguna otra cosa parecida. Fuera de estos casos de necesidad, el precepto no impone obligación de amar con un acto especial y de servicio a los enemigos, porque ni siquiera hay obligación de hacerlo con todos en virtud del precepto.

El amor a los enemigos se deriva directamente del amor a Dios y sólo de ese amor. En otras formas de amor lo que mueve a amar es algún otro bien, por ejemplo el beneficio recibido, o la comunión de sangre, la unidad cívica, o alguna cosa semejante. Pero al amor de los enemigos sólo Dios puede mover. Son amados, porque pertenecen a Dios, por cuanto han sido hechos a su imagen y tienen capacidad de acogerlo. Ahora bien, la caridad da preferencia a Dios sobre todos los demás bienes, por lo cual no toma en consideración el daño que recibe de los enemigos para odiarlos por ese motivo; centra la atención en el bien divino para amar a esos enemigos. Por lo tanto, cuanto más perfectamen-

Si enim sic intelligatur «diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo» ut semper cor hominis feratur actu in Deum, hoc pertinet ad perfectionem comprehensoris; si autem sic intelligatur ut cor hominis nihil acceptet quod sit divinae dilectioni contrarium, sic est de necessitate praecepti; quod vero homo etiam ea abiciat quibus licite uti potest ut liberius Deo vacet, hoc est de perfectione consilii.

Sic igitur et hic dicendum est, quod de necessitate praecepti est ut a communitate dilectionis qua quis proximos tenetur diligere, inimicum non excludat, nec aliquid contrarium huius dilectionis in corde suo recipiat. Sed quod actu feratur mens hominis in dilectionem inimici etiam cum non adest necessitas, pertinet ad perfectionem consilii. In casu enim alicuius necessitatis etiam in speciali actu inimicos diligere et eis benefacere tenemur ex necessitate praecepti, puta si fame moreretur, vel in alio huiusmodi articulo esset; extra hos autem necessitatis articulos inimicis specialem affectum et effectum impendere ex necessitate praecepti non tenemur, cum nec etiam teneamur ex necessitate praecepti hoc in speciali omnibus exhibere.

Huiusmodi autem inimicorum dilectio directe ex sola divina dilectione derivatur. In aliis enim dilectionibus movet ad diligendum aliquod aliud bonum, puta vel beneficium exhibitum, vel communio sanguinis, vel unitas civitatis, aut aliquid huiusmodi. Sed ad diligendum inimicos nihil movere potest nisi solus Deus; diliguntur enim in quantum sunt Dei, quasi ad eius imaginem facti et ipsius capaces. Et quia Deum omnibus aliis bonis caritas praefert, non considerat cuiuscumque boni detrimentum

te está asentado el amor de Dios en el hombre, tanto más perfectamente su ánimo se doblega para amar a los enemigos.

## Capítulo 16

### Perfección intensiva del amor al prójimo

En segundo lugar, hay que exponer la perfección intensiva del amor al prójimo. Es cosa bien sabida que cuanto una cosa es amada más intensamente, tanto más fácil es desprenderse de los demás en atención a ella. Las cosas de que uno se desprende por amor al prójimo permiten valorar la perfección de este amor.

En esta perfección se distinguen tres grados. Hay quienes, por amor al prójimo, se desprenden de los bienes exteriores, distribuyéndolos entre personas determinadas o entregando su totalidad para atender las necesidades del prójimo. El Apóstol parece aludir al tema, cuando dice: *Aunque entregara todos mis bienes para alimento de los pobres...* (1 Cor 13,3). Y en otra parte se lee: *Aunque el hombre diese todas las riquezas de su casa por el amor, juzgaría que no había hecho nada* (Cant 8,7). El Señor parece asumir unitariamente ambas cosas cuando, a la hora de dar a determinada persona un consejo sobre perfecto seguimiento, dice: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme* (Mt 19,21). En estas palabras, la renuncia a la totalidad de los bienes exteriores se orienta en dos direcciones: hacia el amor al prójimo, cuando dice: 'dalo a los pobres', y hacia el amor a Dios, diciendo: 'sígueme'.

Dentro de este nivel entra también el soportar, por amor a Dios y al prójimo, pérdidas en los bienes exteriores. Por lo cual el Apóstol,

quod ab hostibus patitur, ad hoc quod eos odiat; sed magis considerat divinum bonum, ut eos diligat. Unde quanto perfectius viget in homine caritas Dei, tanto facilius animus eius flectitur ut diligat inimicum.

### Capitulum sextum decimum

### De perfectione dilectionis proximi quantum ad intensionem

Consideratur autem secundo perfectio dilectionis proximi secundum intensionem amoris. Manifestum est enim quod quanto aliquid intensius amatur, tanto facilius alia propter ipsum contemnuntur; ex his ergo quae homo propter dilectionem proximi contemnit, considerari potest an sit perfecta dilectio proximi.

Huius autem perfectionis triplex gradus invenitur. Sunt enim aliqui qui exteriora bona contemnunt propter proximorum dilectionem, dum vel ea particulariter proximis administrant, vel totaliter omnia necessitatibus erogant proximorum; quod videtur Apostolus tangere cum dicit I ad Cor. XIII: «Si tradidero in cibos pauperum omnes facultates meas»; et Cant. VIII dicitur: «Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet illam». Unde et Dominus hoc comprehendere videtur, dum consilium de perfectione sectanda cuidam daret dicens Matth. XIX: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus; et veni, sequere me»; ubi omnium bonorum exteriorum abdicationem ad duo videtur ordinare, scilicet ad dilectionem proximi cum dicit: «Et da pauperibus», et ad dilectionem Dei cum dicit: «Sequere me».

Ad idem etiam pertinet, si quis damnum in exterioribus rebus pati non recuset propter dilectionem Dei vel proximi; unde Apostolus commendat quosdam, dicens

haciendo encomio de algunos, dice: *Aceptasteis con gozo el ser despojados de vuestros bienes* (Heb 10,34). Y en los Proverbios se lee: *Quien por amor al amigo no desecha el sufrir perjuicio, es justo* (12,26).

No cumplen este grado de perfección quienes, con los bienes que poseen, no socorren al prójimo necesitado. Por lo cual ha sido escrito: *Si alguien, teniendo bienes de este mundo y viendo al prójimo en necesidad, cierra sus entrañas, ¿cómo es posible que el amor de Dios more en él?* (1 Jn 3,17).

El segundo grado de perfección consiste en que alguien, por amor al prójimo, exponga su cuerpo a trabajos. El Apóstol ofrece en sí mismo ejemplo de ello, cuando dice: *Día y noche trabajamos con esfuerzo y cansancio, para no ser gravoso a ninguno de vosotros* (2 Tes 3,8). Aquí entra también el no rechazar sufrimientos ni persecuciones por amor al prójimo. A este propósito dice el Apóstol: *Dado que sufrimos tribulación, la sufrimos para estímulo vuestro, para salvación vuestra* (2 Cor 1,6). Y en otro lugar dice: *Sufro el estar encadenado como un malhechor, pero la palabra de Dios no está encadenada. Así, pues, lo soporto todo por amor a los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación* (2 Tim 2,9-10).

No cumplen lo que este grado requiere quienes, por amor al prójimo, ni renuncian a deleites ni soportan incomodidades, cualesquiera que sean. Contra ellos está escrito: *Vosotros que dormís en lecho de marfil y os regocijáis en vuestros lechos elegantes, vosotros que coméis corderos de rebaño y terneros escogidos de entre la vacada. Vosotros que cantáis al son del salterio, como David, pensando tener los instrumentos musicales, vosotros que bebéis el vino en copas grandes y disfrutáis de los más exquisitos perfumes: Vosotros no tuvisteis pena alguna por las desgracias de José* (Am 6,4-6). Se dice también: *No salisteis para resistir al adversario, ni os pusisteis como muro a favor de la casa de Israel, para sostener el combate en el día del Señor* (Ez 13,5).

Hebr. X: «Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis»; et Prov. XII dicitur: «Qui negligit damnum propter amicum, iustus est».

Ab hoc autem dilectionis gradu deficiunt qui de bonis quae habent proximis necessitatem habentibus subvenire non curant; unde dicitur I Ioh. III: «Qui habuerit substantiam mundi huius et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?».

Secundus autem gradus dilectionis est ut aliquis corpus suum laboribus exponat propter proximorum amorem; cuius rei exemplum Apostolus in se ipso ostendit cum dicit II ad Thess. III: «In labore et fatigatione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus». Et in idem refertur, si quis tribulationes et persecutiones propter proximorum amorem pati non recuset; unde et Apostolus dicit II ad Cor. I: «Sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute»; et II ad Tim. II dicit: «Laboro usque ad vincula quasi male operans, sed verbum Dei non est alligatum; ideo omnia sustineo propter electos, ut et ipsi salutem consequantur».

Ab hoc autem gradu deficiunt qui de suis deliciis nihil omitterent, aut aliquid incommodi sustinerent pro aliorum amore; contra quos dicitur Amos VI: «Qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris; qui comeditis agnum de grege et vitulos de medio armenti; qui canitis ad vocem psalterii, sicut David putaverunt se habere vasa cantici; bibentes in phialis vinum, et optimo unguento delibuti, et nihil patiebantur super contritione Ioseph». Et Ez. XIII dicitur: «Non ascendistis ex adverso, neque opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die Domini».

quien está dudoso, hace volver a quien erró el camino. A base de esto se hace el encomio de Job: *Instruiste a muchos, diste vigor a manos cansadas, tus palabras fueron sostén de los vacilantes, fortaleciste rodillas que temblaban* (Job 4,3).

Hay también quienes proporcionan al prójimo bienes superiores a la naturaleza y a la razón; son bienes espirituales y divinos. Es la obra de quienes enseñan los misterios divinos, guían hacia Dios, administran los sacramentos espirituales[89]. De estos dones hace mención el Apóstol diciendo: *El que os da el Espíritu y realiza grandes obras entre vosotros* (Gál 3,5). *Cuando recibisteis la palabra de Dios que recibisteis de mí, la acogisteis no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como palabra de Dios* (1 Tes 2,13). Escribiendo a los Corintios, dice: *De todos vosotros, como de casta virgen, hice entrega a un solo marido, que es Cristo* (2 Cor 11,2). Y poco después añade: *Si el primero que venga predica otro Cristo distinto, no predicado por mí, o recibís un espíritu distinto del que habéis recibido u otro evangelio distinto del que acogisteis, lo soportaríais* (11,4)[90].

El otorgamiento de estos bienes pertenece propiamente a un nivel de perfecta caridad fraterna, porque mediante estos bienes el hombre se une a su fin último en el que se encuentra la suma perfección humana. En prueba de esta perfección está dicho: *¿Has conocido tú las sendas de las nubes, posees tú la grande y perfecta sabiduría?* (Job 37,16). Según

quo commendatur Iob IV: «Ecce docuisti plurimos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui, et genua trementia confortasti».

Sunt autem alii qui bona spiritualia et divina supra naturam et rationem existentia proximis largiuntur, scilicet doctrinam divinorum, manuductionem ad Deum, et spiritualium sacramentorum communicationem. De his donis Apostolus mentionem facit ad Gal. III dicens: «Qui tribuit vobis spiritum et operatur virtutes in vobis»; et I ad Thess. II: «Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei»; et II ad Cor. IX: «Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo», et postmodum subdit: «Nam si is qui venit alium Christum praedicat quem non praedicavimus, aut alium spiritum accipitis quem non accepistis aut aliud evangelium quod non recepistis, recte pateremini».

Huiusmodi autem bonorum collatio ad singularem quandam perfectionem pertinet fraternae dilectionis, quia per haec bona homo ultimo fini coniungitur, in quo summa hominis perfectio consistit; unde ad hanc perfectionem ostendendam dicitur Iob XXXVII: «Numquid nosti semitas nubium, magnas et perfectas scientias?». Per nubes

---

[89] Santo Tomás da la impresión de escribir como doctor que enseña. Ciertamente enseña, proponiendo una doctrina. Pero este doctor, proponiendo esta doctrina, está definiéndose como ministro del evangelio que comparte este ministerio con sus hermanos: los pertenecientes a una Orden que lleva la predicación en el nombre. Era un ministerio furiosamente combatido por adversarios, cuya intención última era hacer desaparecer esta Orden: como Santo Tomás mismo dejó escrito. Santo Tomás amplía su pensamiento en los dos párrafos finales, y sobre todo en el capítulo decimonoveno, donde deja claramente establecida una de sus más importantes ideas acerca de un tema que define la vocación dominicana. La Orden de Predicadores ha sido instituida para ofrecer a los obispos unos cooperadores que, dependiendo de ellos y comisionados por ellos, sirven al pueblo cristiano administrándole los bienes espirituales. Con esto, Santo Tomás adopta igualmente una postura que define para siempre su actitud ante los obispos: el obispo es superior al religioso, no solamente en escala jerárquica, sino también por la mayor riqueza eclesial de la vocación del obispo.

[90] El pensamiento no es fácil de expresar. San Pablo se siente desatendido y, en el fondo, rechazado por los fieles de Corinto. A cualquier otro lo aceptarían, aunque les anunciase novedades carentes de contenido salvífico.

Gregorio[91], nubes son los santos predicadores. *Estas nubes recorren sendas casi imperceptibles, esto es, los caminos de la santa predicación, y poseen altísima sabiduría, sabiendo que no tienen nada por mérito propio,* pues tienen el convencimiento de que lo que proporcionan al prójimo los trasciende a ellos [a los predicadores][92].

A esta perfección se añade un complemento si estos bienes espirituales son proporcionados no a uno o dos, sino a la entera multitud [de los fieles cristianos]. Incluso para los filósofos[93], el bien común de una nación es más perfecto y más divino que el de uno solo. Por este motivo dice el Apóstol: *A otros los constituyó pastores y doctores para la consumada perfección de los santos, mediante la obra del ministerio que se ejercita en la edificación del cuerpo de Cristo* (Ef 4,11): es decir, de toda la Iglesia. Se dice también: *Puesto que tenéis intenso deseo de dones espirituales, abundad en ellos para edificación de la Iglesia* (1 Cor 14,12).

## Capítulo 18

### Requisitos del estado de perfección[94]

Como ha sido dicho ya[95], la perfección no es sólo hacer lo perfecto, sino también prometerlo con voto. De ambas cosas se da consejo, como ha sido dicho también[96]. Quien practica una obra por voto alcanza una

autem, secundum Gregorium, sancti praedicatores intelliguntur: «Habent autem istae nubes semitas subtilissimas, scilicet sanctae praedicationis vias», «et perfectas scientias, dum de suis meritis se nihil esse sciunt», quia ea quae proximis impendunt supra ipsos existunt.

Additur autem ad hanc perfectionem, si huiusmodi spiritualia bona non uni tantum vel duobus, sed toti multitudini exhibeantur; quia, etiam secundum philosophos, bonum gentis perfectius est et divinius quam bonum unius. Unde et Apostolus dicit ad Eph. IV: «Alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi», scilicet totius Ecclesiae; et I ad Cor. XIV dicit: «Quoniam aemulatores estis spirituum, ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis».

## Capitum decimum octavum

### Quid requiratur ad statum perfectionis

Est autem considerandum quod, sicut supra praemisimus, perfectionis est non solum aliquod opus perfectum facere, sed etiam opus perfectum vovere: de utroque enim consilium datur, ut supra habitum est. Qui ergo aliquod opus perfectum ex voto

---

[91] S. Gregorio Magno, *Moral.* XXVII n.61 y 62: ML 76,435C y 436A.

[92] Magnífica y entusiasmada descripción, a partir del texto de Job y las palabras de San Gregorio que extracta, de la «santa predicación», en la que el predicador tiene clara conciencia de que nada puede por propios recursos, porque los bienes otorgados mediante la predicación son de orden trascendente y muy superiores a él mismo. Es también una prueba más de la circunscripción de sus reflexiones, al menos en gran número de ocasiones, a la Orden de Predicadores.

[93] Por ejemplo, Aristóteles, *Ethic.* 1 c.2 (Bk 1094b7-10).

[94] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.130; *Summa* 2-2 q.184 a.4.

[95] Cf. cap. 13.

[96] Santo Tomás se remite de nuevo al capítulo 13.

doble perfección. Se ve, por ejemplo, en la continencia. Quien se limita a guardarla, se ejercita en una sola forma de perfección; en cambio, quien se obliga a ella por voto y lo cumple, consigue la perfección de la continencia y la del voto.

La perfección derivada del voto cambia la condición de la persona, por cuanto se dice que la libertad y la servidumbre son condiciones o estados diversificados de vida. En este sentido hay que entender las palabras del Papa Adriano, cuando dice[97]: *Si surge la necesidad de hacer interpelación por causa capital o relativa al estado, no se ha de actuar por medio de terceros sino personalmente.*

Cuando uno promete guardar continencia, se quita a sí mismo la libertad de casarse. Quien sin voto guarda castidad, no se priva de aquella libertad. Por consiguiente, su condición eclesial no sufre cambio, como de hecho lo sufre la de quien hace voto. En el orden humano, ocurre algo semejante. Si uno presta servicios a otro, no introduce cambio alguno en su condición; pero si se obliga a servir, su condición cambia.

La libertad puede uno quitársela totalmente, o sólo respecto a alguna cosa. Si alguien, ante Dios o ante otro hombre, se obliga a hacer alguna cosa especial por algún tiempo, no se quita la libertad más que en relación con aquello a que se obligó. En cambio, si alguien se pone por completo bajo la potestad de otro, sin reservarse libertad para nada, esa persona cambió condición y se sometió a servidumbre total.

Ahora basta hacer la aplicación. Si alguien hace a Dios voto de una obra particular, como, por ejemplo, una peregrinación, un ayuno, o cosa semejante, no cambió su condición ni su estado más que en relación con aquello a que se obligó. Pero quien, con voto, se obliga ante Dios para servirle durante toda la vida en obras de perfección, hizo un cambio total en su condición o estado de vida: asumió la condición y estado de perfección.

facit, ad duplicem perfectionem pertingit sicut qui continentiam servat, unam perfectionem habet, qui autem voto se obligat ad continentiam servandam et eam servat, habet et continentiae perfectionem et voti.

Perfectio autem quae est ex voto conditionem mutat et statum, secundum quod libertas et servitus diversae conditiones vel status esse dicuntur; sic enim accipitur status II qu. 6, ubi Adrianus papa ait: «Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores sed per se ipsos est agendum». Nam cum aliquis vovet continentiam servare, adimit sibi libertatem ducendi uxorem; qui autem simpliciter continet absque voto, praedicta libertate non privatur: non ergo in aliquo mutatur eius conditio, sicut mutatur eius, qui vovet. Nam et apud homines si quis alicui obsequatur, non ex hoc conditionem mutat; sed si se obligat ad serviendum, iam alterius conditionis efficitur.

Sed considerandum quod potest aliquis sibi libertatem adimere vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim aliquis se Deo vel homini obliget ad aliquid speciale faciendum et pro aliquo tempore, non simpliciter liberiatem amisit, sed solum secundum illud ad quod se obligavit; si autem se totaliter in potestate alterius ponat, ita quod nihil sibi libertatis retineat, simpliciter conditionem mutavit factus simpliciter servus.

Sic ergo dum aliquis Deo vovet aliquod particulare opus, puta peregrinationem aut ieiunium aut aliquid huiusmodi, non simpliciter conditionem vel statum mutavit sed secundum aliquid tantum; si vero totam vitam suam voto Deo obligavit ut in operibus perfectionis ei deserviat, iam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit.

[97] *Decr.* p.2 causa 2 q.6 c.40 (Friedberg I 481).

Puede ocurrir que alguien practique obras de perfección sin haber hecho voto de ellas, como puede ocurrir también que quienes se obligan para toda la vida a obras de perfección no las cumplan. Queda, pues, claro que hay cristianos perfectos que no tienen estado de perfección, y que hay también quienes, teniendo estado de perfección, no son perfectos.

## Capítulo 19

### Estado de perfección: obispos y religiosos[98]

Teniendo en cuenta todo lo que ha sido dicho, es fácil determinar quiénes se encuentran en estado de perfección.

Quedó dicho[99] que a la perfección del amor de Dios se llega por tres vías, que son renuncia a los bienes exteriores, renuncia a mujer y a parentescos de sangre, negación de uno mismo o mediante la muerte soportada por Cristo [martirio] o por renuncia a la propia voluntad. Quienes hacen a Dios voto de practicar durante toda la vida estas obras perfectas, manifiestamente asumen estado de perfección. Ahora bien, puesto que en toda religión [en todo instituto religioso] se hace voto de estas tres cosas, es evidente que toda religión es estado de perfección.

Fue explicado también[100] que a la perfección del amor fraterno pertenecen estas tres cosas, a saber: amar y servir a los enemigos, dar la vida por los hermanos, o arriesgándola con peligro de muerte o poniéndola totalmente al servicio del prójimo, y ocuparse en que sean proporcionados al prójimo los bienes espirituales. Manifiestamente, los obispos están obligados a estas tres cosas.

Contingit vero aliquos, perfectionis opera facere non voventes; alios vero totam vitam suam voto obligantes ad perfectionis opera, quae non implent. Unde patet quosdam perfectos quidem esse, qui tamen perfectionis statum non habent; alios vero perfectionis quidem statum habere, sed perfectos non esse.

## Capitulum decimum nonum

### Quod esse in statu perfectionis convenit episcopis et religiosis

Ex his autem quae supra dicta sunt manifeste apparet, quibus competat in perfectionis statu esse.

Dictum est enim supra quod ad perfectionem divinae dilectionis triplici via proceditur: scilicet abrenuntiando exterioribus bonis, relinquendo uxorem et alias cognationes carnales, et abnegando se ipsum vel per mortem quam pro Christo patitur, vel quia abnegat propriam voluntatem. Qui ergo ad haec perfectionis opera totam vitam suam voto obligant Deo, manifestum est eos perfectionis statum assumere; et quia in omni religione haec tria voventur, manifestum est omnem religionem perfectionis statum esse.

Rursus autem ostensum est tria pertinere ad perfectionem dilectionis fraternae: ut scilicet inimici diligantur eisque serviatur; et ut aliquis animam suam pro fratribus ponat, vel exponendo periculis mortis, vel etiam vitam suam totaliter ordinando in utilitatem proximorum; et quod proximis spiritualia impendantur. Ad haec autem tria manifestum est teneri episcopos.

---

[98] Lugares paralelos: *In Mt.* 19; *Quodl.* 1 a.14 ad 2; *Summa* 2-2 q.184 a.5.
[99] Santo Tomás se remite a los capítulos 8-11.
[100] Capítulos 15 y 16.

Los obispos asumen la cura [pastoral] de la Iglesia universal, en la cual frecuentemente hay quienes los odian, blasfeman de ellos y los persiguen. A todo esto [los obispos] tienen obligación de corresponder con muestras de amor. Ejemplo de ello dan los apóstoles, de quienes los obispos son sucesores. Los apóstoles, en efecto, viviendo entre los perseguidores, procuraban su salvación. Por este motivo el Señor les dice: *Os envío como ovejas en medio de lobos* (Mt 10,16), de modo que, recibiendo de ellos muchas mordeduras, no sólo no sean destrozados, sino que los conviertan [101].

Agustín, en el libro *De sermone Domini in monte,* a la hora de exponer las palabras *Si alguien te hiere en la mejilla derecha, ofrécele la otra* (Mt 5,39), dice lo siguiente [102]: *Que todo es misericordia lo experimentan principalmente quienes están al servicio de aquellos a quienes aman con intensidad, como a los niños y a los privados de razón, de quienes con frecuencia tienen mucho que padecer. Y si su salvación lo requiere, se ofrecen incluso a sufrir más. El Señor, médico de las almas, enseña que sus discípulos deben soportar con igualdad de ánimo las debilidades de aquellos a cuyo servicio están; cualquier forma de perversidad proviene de flaqueza de espíritu, porque nadie es más inocente que aquel que es perfecto en la virtud.* Por esto el Apóstol podía decir: *Somos maldecidos y bendecimos, somos perseguidos y lo soportamos pacientemente, somos blasfemados y correspondemos orando* (1 Cor 4,12).

Los obispos están obligados también a dar la vida por la salvación de sus subordinados. Dice, en efecto, el Señor: *Yo soy el buen pastor. El buen pastor da la vida por las ovejas* (Jn 10,11). Gregorio, exponiendo este pasaje, dice [103]: *Habéis oído, queridos, lo que para vosotros es instrucción y para nosotros peligro.* Un poco después añade: *A nosotros nos es*

Cum enim ecclesiae universae curam susceperint, in qua plerumque inveniuntur aliqui eos odientes, blasphemantes et persequentes, necesse habent inimicis et persequentibus dilectionis et beneficientiae vicem rependere; cuius exemplum in apostolis apparet, quorum sunt episcopi successores: in medio enim persecutorum commorantes eorum salutem procurabant. Unde et Dominus eis mandat Matth. X: «Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum», ut scilicet plurimos morsus ab eis accipientes, non solum non consumantur, sed et illos convertant. Et Augustinus in libro De sermone Domini in monte exponens id quod habetur Matth. V: «Si quis te percusserit in dexteram maxillam, praebe illi et alteram», sic dicit: «Hoc ad misericordiam pertinere hi maxime sentiunt qui eis quos multum diligunt, serviunt, vel pueris vel phreneticis, a quibus multa saepe patiuntur; et si eorum salus id exigat, praebent se etiam ut plura patiantur. Docet ergo Dominus medicus animarum ut discipuli sui eorum quorum saluti consulere volunt, imbecillitates aequo animo tolerarent; omnis namque improbitas ex imbecillitate animi venit, quia nihil innocentius est eo qui est in virtute perfectus». Hinc est quod Apostolus I ad Cor. IV dicit: «Maledicimur et benedicimus; persecutionem patimur et sustinemus; blasphemamur et obsecramus».

Tenentur etiam episcopi ut pro salute suorum subditorum animam suam ponant. Dicit enim Dominus Ioh. X: «Ego sum pastor bonus; bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis»; quod exponens Gregorius dicit «Audistis, fratres carissimi, eruditionem vestram et periculum nostrum»; et postea subdit: «Ostensa est nobis de contemp-

[101] Cf. S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.33 n.1: MG 57,389, según recoge Santo Tomás, *Cat. Super Mt* 10,16.

[102] S. Agustín, *De serm. Domini in monte* I c.19 n.57: ML 34,1258-1259.

[103] S. Gregorio Magno, *Super evang.* hom.14 n.1 y 2: ML 76,1127C-1128B.

*puesta delante una senda que debemos recorrer, la senda del no temer la muerte. Debemos comenzar distribuyendo misericordiosamente entre las ovejas los bienes exteriores. Como último paso, si la necesidad lo requiere, debemos también servirles con la muerte.* Y añade todavía: *Cae el lobo sobre las ovejas, cuando un perverso y salteador oprime a los fieles y humildes. Quien parecía pastor, y no lo era, abandona las ovejas y huye, porque, temiendo el peligro que le viene del salteador, no se atreve a enfrentarse con su injusticia.* Por todas estas palabras se ve que el ministerio pastoral impone el deber de no rehuir el peligro de muerte si, para salvación de la grey encomendada, es preciso correrlo. El oficio que le ha sido encomendado reclama este perfecto amor de dar la vida por los hermanos.

Igualmente, el pontífice [el obispo], en virtud del oficio, tiene obligación de proporcionar al prójimo los bienes espirituales, por haber sido establecido como un cierto mediador entre Dios y los hombres, haciendo las veces de aquel que *es mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo,* como se dice en 1 Tim 2,5. Ya Moisés fue figura suya y decía: *Durante aquel tiempo fui defensor y mediador entre el Señor y vosotros* (Dt 5,5). Por este motivo dirige a Dios oraciones en nombre del pueblo. En efecto, *todo pontífice, tomado de entre los hombres, está puesto al servicio de los hombres en lo que se refiere a Dios, ofreciendo a Dios dones y sacrificios por los pecados* (Heb 5,1). Es también representante de Dios ante el pueblo, de modo que, actuando como en vez de Dios, hace entrega al pueblo de sus designios, enseñanzas, misterios, y administra los sacramentos [104]. Por este motivo, el Apóstol dice: *Si yo suministro algo, lo hago por vosotros, actuando en persona de Cristo* (2 Cor 2,10). En la misma carta dice también: *¿Buscáis, acaso, alguna experiencia de que Cristo habla*

tu mortis via quam sequamur: primum exteriora nostra misericorditer ovibus impendere; postremum vero, si necesse sit, etiam mortem nostram pro eis debemus ministrare». Et postea subdit: «Lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit; sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit, quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit». Ex quibus verbis apparet quod de necessitate pastoralis officii est ut periculum mortis non refugiat propter gregis sibi commissi salutem; obligatur ergo ex ipso officio sibi commisso ad hanc perfectionem dilectionis, ut pro fratribus animam ponat.

Similiter etiam ex officio pontifex obligatur ad hoc quod bona spiritualia proximis administret, quasi quidam mediator inter Deum et hominem constitutus, vicem eius agens qui est «mediator Dei et hominum Iesus Christus», ut dicitur I ad Tim. II; cuius figuram Moyses gerens dicebat Deut. V: «Ego sequester et medius fui inter Dominum et vos in tempore illo». Et ideo preces et oblationes Deo in persona populi, quia, ut dicitur ad Hebr. V: «Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis». Sed rursus personam Dei gerit in comparatione ad populum, dum populo quasi vice Dei iudicia, documenta, exempla et sacramenta ministrat. Unde Apostolus dicit II ad Cor. II: «Ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi»; et in eadem Epistola dicit

[104] A nosotros este conjunto de vocablos nos resulta extraño. Ordinariamente no nos expresamos así. Fijémonos que Santo Tomás acaba de citar el Deuteronomio y la Carta a los Hebreos, precisamente en un pasaje que repite modos de hablar frecuentes en el pueblo de Israel. Santo Tomás dice, en resumen, que el obispo, por razón de su ministerio, debe comunicar al pueblo fiel todo lo perteneciente al plan de salvación, que se compendia en la palabra y en los sacramentos.

*por medio de mí?* (2 Cor 13,3). Y, en otra parte, añade: *Si nosotros os hemos proporcionado los bienes espirituales, no es mucho que recibamos de vosotros lo necesario para el cuerpo* (1 Cor 9,10).

A todo esto se obligan los obispos en virtud de su ordenación, como los religiosos en virtud de su profesión. En relación con esto, el Apóstol dice: *Combate el buen combate de la fe, asegura la vida eterna a la cual fuiste llamado y de la cual hiciste hermosa confesión ante muchos testigos* (1 Tim 6,12). Es la confesión inherente a la ordenación, según explicación dada por la Glosa[105]. Por consiguiente, los obispos se encuentran en estado de perfección, como también los religiosos.

A la manera como en los contratos de índole humana se usan ciertas solemnidades para dar al contrato mayor firmeza, así también el episcopado es recibido y la profesión religiosa celebrada con una especial solemnidad y bendición. Por este motivo, Dionisio, hablando de los monjes, dice[106]: *Una santa legislación les otorga una gracia perfecta y los considera dignos de una santa invocación.*

## Capítulo 20

### Preeminencia del estado episcopal sobre el religioso[107]

A quien juzgase con una cierta precipitación podría parecerle que el estado de perfección religiosa supera al estado de perfección pontifical [episcopal]. A la manera como el amor de Dios, en orden al cual se hace la profesión religiosa, es superior al amor del prójimo, a cuya perfecta realización está ordenado el estado pontifical. Otro punto de referencia es que la vida activa, en la cual los pontífices se ejercitan, es inferior a

«An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?» Et I ad Cor. IX: «Si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si carnalia vestra metamus».

Ad huiusmodi autem perfectionem episcopi in sua ordinatione se obligant, sicut et religiosi in sua professione; unde Apostolus dicit I ad Tim. ult.: «Certa certamen bonum fidei, apprehende vitam aeternam in qua vocatus es et confessus bonam confessionem coram multis testibus», scilicet in tua ordinatione, ut Glossa ibidem exponit. Et ideo episcopi statum perfectionis habent, sicut et religiosi.

Sicut autem in humanis contractibus aliquae solemnitates secundum humana iura adhibentur ut contractus firmior habeatur, ita cum quadam solemnitate et benedictione et pontificalis status assumitur, et etiam religionis professio celebratur. Unde Dionysius dicit 6 cap. Ecclesiasticae ierarchiae de monachis loquens: «Propter quod et perfectivam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quae etiam ipsos quadam dignata est sanctificativa invocatione».

## Capitulum vicesimum

### Quod status pontificalis est perfectior quam status religionis

Posset autem alicui minus circumspecto videri quod status perfectionis religionis esset sublimior quam status pontificalis perfectionis: sicut dilectio Dei, ad cuius perfectionem ordinatur religionis status, praeminet dilectioni proximi, ad cuius perfectionem ordinatur pontificalis status; et sicut vita activa, cui pontifices inserviunt, minor est quam vita contemplativa, ad quam religionis status ordinari videtur. Dicit enim

[105] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,360A-B.
[106] Ps.-Dionisio, *De ecclesiastica hierarchia* c.6 p.1 § 3: MG 3,533A; Dion. 1386s.
[107] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.184 a.7: *In Mt.* 19.

la contemplativa, a la cual está ordenado el estado religioso. Dice Dionisio[108]: *Los religiosos, por unos son llamados fámulos; por otros, en cambio, monjes. Siervos, por razón de ser puramente siervos y familiares de Dios. Monjes, por razón de la vida sencilla e indivisible que mediante santas reflexiones,* o sea, la contemplación, *les da unidad y atrayente perfección, análoga a la unidad y perfección divina.*

Se puede pensar que el estado de prelacía [el episcopado] no es perfecto, porque [a los obispos] les está permitido poseer riquezas. El Señor, en cambio, dice: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,21).

Pero estos enfoques son contrarios a la verdad. Como dice Dionisio[109], el orden de los obispos es perfectivo; y un poco más adelante dice de los monjes que son los perfeccionados[110]. Ahora bien, es evidente que, para comunicar perfección a otro, se requiere más que para ser uno perfecto en sí mismo; de manera semejante a como el producir calor supera al solo hecho de estar caliente, o como, hablando en general, la causa rebasa al efecto. Resta, por tanto, que el estado episcopal es de mayor perfección que el estado de cualquier religión.

Esto mismo se ve pensando en las cosas a que unos y otros se obligan. Los religiosos se obligan a desprenderse de lo terreno, a conservar la castidad y a vivir bajo obediencia. Pero mucho más importante y mucho más difícil es dar la vida por el prójimo, a lo cual se obligan los obispos, como ya se dijo. Queda, pues, claro que las obligaciones de los obispos son más graves que las de los religiosos[111].

Dionysius 6 cap. Ecclesiasticae ierarchiae quod religiosos «alii quidem famulos, alii vero monachos nominant, ex Dei puro servitio et famulatu et indivisibili et singulari vita unienti ipsos in divisibilium sanctis convolutionibus», id est: contemplationibus, «ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem».

Potest etiam aliquibus videri quod status praelationis non sit perfectus, quia divitias eis possidere licet, cum tamen Dominus dicat Matth. XIX: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus».

Sed hoc dictum veritati repugnat. Dionysius enim dicit in 5 cap. Ecclesiasticae ierarchiae quod ordo episcoporum est perfectivus; et in 6 cap. dicit ordinem monachorum esse ordinem perfectorum. Manifestum est autem maiorem perfectionem requiri ad hoc quod aliquis perfectionem aliis tribuat, quam ad hoc quod aliquis in se ipso perfectus sit; sicut maius est posse calefacere quam calere, et omnis causa potior est effectu. Relinquitur ergo episcopalem statum maioris perfectionis esse quam statum cuiuscumque religionis.

Idem autem apparet, si quis consideret ea ad quae utrique obligantur. Obligantur enim religiosi ad hoc quod temporalia deserant, quod castimoniam servent, et quod sub obedientia vivant; quibus multo est amplius et difficilius pro salute aliorum vitam ponere, ad quod, sicut dictum est, episcopi obligantur. Unde manifestum est graviorem esse episcopalem obligationem quam religionis.

---

[108] Ps.-Dionisio, *De eccles. hierar.* c.6 p.1 § 3: MG 3,533D; Dion. 1386.

[109] Ibíd., c.5 p.1 § 3 y c.6 p.1 § 6: MG 3,505C; Dion. 1335.

[110] Ibíd., c.6 p.1 § 3: MG 3,532C; Dion. 1383.

[111] Hay cuatro características muy de destacar según Santo Tomás en la perfección propia del obispo, que son: *1)* La dimensión de amor hasta una permanente disposición a dar la vida por sus «pastoreados»; *2)* el acento especial puesto en el amor a los enemigos; *3)* La relación corporativa (hoy diríamos «colegial») del obispo con la Iglesia universal; *4)* El origen de esa vinculación por la consagración. Estas notas peculiares vienen a ser la clave de los notables avances eclesiológicos de este opúsculo sobre el titulado *Contra impugnantes Dei cultum et religionem.*

Más aún, aquellas mismas cosas a que los religiosos se obligan, son también obligatorias, en cierto modo, para los obispos. En efecto, los obispos, si poseen bienes temporales, están obligados, en casos de necesidad, a repartirlos entre los fieles que les están subordinados; deben apacentarlos no solamente con la palabra y el ejemplo, sino también con ayudas temporales. Éste fue el motivo de que a Pedro le haya sido dicho tres veces que apacentara la grey; y él mismo, practicándolo, exhorta a los demás a que lo cumplan también, diciendo: *Apacentad la grey de Dios que os está encomendada* (1 Pe 5,2). Gregorio, en el pasaje antes citado y hablando en persona de los obispos, dice[112]: *Debemos ofrecer misericordiosamente a las ovejas nuestros bienes exteriores,* añadiendo poco después: *Quien por las ovejas no da sus bienes, ¿dará por ellas la vida?*

Los obispos se obligan también a la castidad. Puesto que deben hacer puros a los demás, han de serlo ellos mismos principalmente. Por este motivo, Dionisio, hablando de los ministros, dice[113]: *Quienes ejercen el ministerio de purificar deben poseer la pureza con tanta plenitud que hagan a los demás partícipes de ella.*

En tema de obediencia, los religiosos se someten a un único superior. El obispo, en cambio, se hace siervo de todos aquellos cuya cura pastoral asume, pues por ella queda obligado a buscar no lo suyo, sino *lo que es útil a los demás, para que se salven* (1 Cor 10,33). Es el Apóstol mismo quien dice de sí en aquella carta: *Siendo libre de todos, de todos me hice siervo* (9,19). Y en otra de sus cartas, dice: *No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo Señor nuestro; por Jesús nosotros somos siervos vuestros* (2 Cor 4,5). De aquí surgió la costumbre de que el Sumo Pontífice se firme siervo de los siervos de Dios[114]. Queda, pues, claro que el estado pontifical es de mayor perfección que el religioso.

Amplius, in his ipsis ad quae religiosi obligantur, episcopi quodammodo obligari videntur. Tenentur enim episcopi bona temporalia quae habent, in necessitate suis subditis exhibere, quos pascere debent non solum verbo et exemplo, sed etiam temporali subsidio. Unde Petro, Ioh. ult., ter dictum est a Domino ut eius pasceret gregem; quod ipse retinens, alios ad hoc ipsum exhortatur dicens I Petr. ult.: «Pascite qui in vobis est gregem Domini». Et Gregorius dicit in auctoritate supra inducta, ex persona episcoporum loquens: «Exteriora nostra misericorditer ovibus eius debemus impendere»; et postea subdit: «Qui non dat pro ovibus substantiam suam, quando pro his daturus est animam suam?».

Ipsi etiam episcopi ad castitatem obligantur; et cum alios mundare debeant, ipsos convenit praecipue esse mundos. Unde Dionysius dicit 3 cap. Caelestis ierarchiae quod «purgativos ordines oportet ex abundantia purgationis aliis tradere de propria castitate».

Et quidem religiosi per votum obedientiae se uni praelato subiciunt; episcopus vero se servum constituit omnium quorum curam assumit, dum tenetur non quod suum est quaerere, «sed quod multis ut salvi fiant», ut Apostolus dicit I ad Cor. X. Unde ipse de se dicit IX cap. eiusdem epistolae: «Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci»; et II ad Cor. IV: «Non enim nosmet ipsos praedicamus, sed Iesum Christum Dominum nostrum, nos autem servos vestros per Iesum». Unde et consuetudo inolevit ut summus Pontifex se scribat servum servorum Dei. Unde patet episcopalem statum maioris perfectionis esse quam statum religionis.

---

[112] S. Gregorio Magno, *Super evang.* hom.14 n.1: ML 76,1127. Santo Tomás se había referido a este pasaje en el capítulo 19 nota 103.

[113] Ps.-Dionisio, *De caelesti hierar.* c.3 § 3: MG 3,168A; Dion. 795s.

[114] Parece que deriva de San Gregorio Magno, según Juan Diácono, *Vita S. Gregorii* l.2: ML 75,87A.

Dice Dionisio[115]: *El estado de los monjes no tiene competencia para guiar a los demás, sino que se queda en sí mismo, en un estado particular y santo.* A los obispos, en cambio, les incumbe por obligación del voto guiar a los demás hacia Dios. Es Gregorio quien dice[116] que ningún sacrificio es tan agradable a Dios como el celo por la salvación de las almas. Por consiguiente el orden de los obispos es perfectísimo[117].

Esto mismo se manifiesta con evidencia en la costumbre de la Iglesia, en virtud de la cual los religiosos quedan exentos de la obediencia a sus superiores cuando son asumidos al orden episcopal: lo cual no sería lícito si el estado episcopal no fuese más perfecto. La Iglesia de Dios se comporta en coherencia con el dicho de Pablo: *Apeteced los carismas mejores* (1 Cor 12,31).

## Capítulo 21

### Respuesta a los argumentos contrarios[118]

No es difícil responder a los argumentos. Como se ha dicho ya[119], la perfección del amor al prójimo se deriva de la perfección del amor a Dios. En el corazón de algunos, el amor a Dios tiene tal primacía que desean no sólo gozar de Dios y servirle, sino que, por amor a Dios, sirven también al prójimo. En relación con esto dice el Apóstol: *Si nos trascendemos,* por medio de la contemplación, *esto es para Dios,* o sea, para tributar honor a Dios. *Si nos mostramos comedidos,* como sintonizando con vosotros, *esto es para vosotros,* o sea, para provecho vuestro. *La*

Item, Dionysius dicit, 6 cap. Ecclesiasticae ierarchiae, monachorum statum «non esse adductivum aliorum, sed in se ipso stantem in singulari et sancta statione»; ad episcopos autem pertinet ex obligatione voti alios ad Deum adducere. Dicit autem Gregorius Super Ezechielem quod nullum sacrificium est magis Deo acceptum quam zelus animarum: ordo igitur episcoporum perfectissimus est.

Hoc etiam evidenter ostenditur ex Ecclesiae consuetudine, per quam religiosi a suorum praelatorum obedientia absoluti ad episcopatus ordinem assumuntur; quod quidem licitum non esset, nisi episcopalis status esset perfectior: sequitur enim Ecclesia Dei Pauli sententiam, qui dicit I ad Cor. XII: «Aemulamini charismata meliora».

## Capitulum vicesimum primum

### Solutio rationum quibus impugnari videtur perfectio pontificalis status

Ea vero quae in contrarium obiciuntur non difficile est solvere. Perfectio enim dilectionis proximi, ut supra dictum est, ex perfectione divinae dilectionis derivatur; quae quidem tantum in cordibus aliquorum praevalet, ut non solum Deo frui velint et ei servire, sed etiam proximis propter Deum. Unde Apostolus dicit II ad Cor. V: «Sive mente excedimus», scilicet per contemplationem, hoc est «Deo», id est ad honorem Dei; «sive sobrii sumus», quasi vobis condescendentes, hoc est «vobis», id est ad

---

[115] Ps.-Dionisio, *De eccles. hier.* c.6 § 3: MG 3,533C; Dion. 1391.

[116] S. Gregorio Magno, *Super Ezech.* I hom.12 n.30: ML 76,932C.

[117] En el contexto, más exacto que «perfectísimo» sería «el más perfecto». Una vez más estamos a vueltas con los comparativos, ineludibles cuando se trata de la perfección. Entra en el mismo ser de la Iglesia, pues hay algunos estados más perfectos que otros.

[118] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.184 a.7; q.185 a.6.

[119] Santo Tomás se remite al capítulo 3.

*caridad de Cristo es la que nos apremia* (2 Cor 5,13-14), para hacerlo todo por vosotros, según explicación dada por la Glosa [120]. Evidentemente, es signo de amor más grande querer servir a alguien por amor al amigo que servir únicamente al amigo.

Lo que se dice acerca de la perfección de la vida contemplativa no hace al caso. Dado que el obispo está constituido mediador entre Dios y los hombres, es necesario que sobresalga en la actividad, por cuanto servidor de los hombres, y que se distinga por la contemplación, para recibir de Dios lo que ha de comunicar a los hombres. A este propósito escribe Gregorio [121]: *El prelado sea el primero en la acción y supere a todos por la inmersión en la contemplación; un hombre de gobierno que no descuida la atención a la intimidad cuando se ocupa de las cosas exteriores, ni en la solicitud por lo íntimo se desentiende de la preocupación por lo externo.*

Si sufren algún detrimento en la dulzura de la contemplación por ocuparse en las cosas exteriores de servicio al prójimo, esto mismo es un testimonio de que el amor a Dios es perfecto. Debe uno aceptar, hasta quedar convencido, que ama más a otro quien, por amor a él, prefiere carecer transitoriamente del deleite de su presencia, empleándose en cosa de su servicio, a estar disfrutando siempre de su presencia. Por lo cual el Apóstol, después de haber dicho *ni la muerte ni la vida podrá separarnos del amor de Cristo* (Rom 8,38s), añade: *Por mis hermanos estaría dispuesto a ser separado de Cristo* (Rom 9,3). En relación con esto, dice el Crisóstomo [122]: *El amor de Cristo se había adueñado de tal manera de todo su espíritu que incluso la cosa más querida para él, o sea, el amor de Cristo, estaba dispuesto a sacrificarla, si de este modo le daba gusto a él.*

utilitatem vestram, «caritas enim Christi urget nos», ut scilicet pro vobis omnia faciamus, ut Glossa exponit. Manifestum est autem quod maioris dilectionis signum est, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico servire velit.

Quod etiam dicitur de perfectione contemplativae vitae, non videtur ad propositum esse. Cum enim episcopus mediator inter Deum et homines constituatur, oportet ipsum et in actione praecellere in quantum minister hominum constituitur, et in contemplatione praecipuum esse ut ex Deo hauriat quod hominibus tradat; unde Gregorius dicit in Pastorali: «Sit praesul actione praecipuus, prae cunctis contemplatione suspensus; rector internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in interiorum sollicitudine non relinquens».

Sed et si detrimentum aliquod in dulcedine contemplationis patiuntur propter exteriorem occupationem qua proximis serviunt, hoc ipsum perfectioni dilectionis divinae attestatur; magis enim aliquem amare convincitur qui propter eius amorem iocunditate praesentiae eius ad tempus carere desiderat in eius servitiis occupatus, quam si eius praesentia semper frui vellet. Unde Apostolus ad Romanos, postquam dixerat quod «neque mors neque vita separabit me a caritate Christi», post modicum subiungit: «Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis»; quod exponens Chrysostomus dicit in libro De compunctione cordis: «Ita totam eius mentem devicit amor Christi, ut in hoc quod ei prae ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus id ipsum quia ita placeret Christo contemneret».

---

[120] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,41A y la *Glossa interlinearis.*

[121] S. Gregorio Magno, *Regula Pastoralis* II c.3.5.7: ML 77,28B, 32B y 38C.

[122] S. Juan Crisóstomo, *De compunctione cordis* l.1 n.7: MG 47,405.

A la tercera dificultad caben dos respuestas. En primer lugar, los obispos no poseen como propios los bienes de la Iglesia que custodian y que han de distribuir como comunes. Y esto no merma en nada la perfección evangélica. Por este motivo, dice Próspero —y pasó al Decreto— lo siguiente[123]: *Está bien poseer los bienes de la Iglesia y, por amor a la perfección, renunciar a los propios.* Y poco después, una vez propuesto el ejemplo de San Paulino, añade: *Con este hecho queda claro que los bienes propios deben ser abandonados por amor a la perfección y que los de la Iglesia, por ser comunes, pueden ser poseídos sin mengua de perfección.*

En esto, una cosa hay que tener en cuenta. Si alguien posee los bienes de la Iglesia sin lucrarse, sino tan sólo para repartirlos, es evidente que esto no mengua en nada la perfección evangélica. De otro modo, los abades y los superiores de los monasterios se apartarían de la perfección religiosa, como quien actúa contra el voto de pobreza: lo cual es totalmente absurdo *(omnino absurdum).* Si alguien, en cambio, no se limita a repartir los beneficios de riquezas comunes, sino que actúa como dueño y se lucra, es evidente que posee algo como propio y, por lo mismo, queda en inferioridad respecto de quienes, renunciando a todo, viven sin propiedad alguna.

Aparte de esto, puede darse otra situación. Los obispos, además de poseer los bienes de la Iglesia, pueden tener también bienes patrimoniales, de los cuales pueden hacer testamento[124]. Esto puede parecer mengua en la perfección a la que invitó el Señor cuando dijo: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,21).

El problema tiene fácil solución, recordando lo que ha sido dicho ya. Se dijo, en efecto[125], que la renuncia a los bienes propios no es la

Tertiae vero obiectioni dupliciter respondetur. Primo quidem quia episcopi divitias ecclesiae quas habent non quasi suas possident, sed quasi communes dispensant: quod evangelicae perfectioni non derogat. Unde Prosper dicit, et habetur XII qu. 1: «Expedit facultates Ecclesiae possideri, et proprias perfectionis amore contemni»; et postea introducto sancti Paulini exemplo, subiungit: «Quo facto satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis Ecclesiae facultates, quae sunt communia, possidere».

Circa quod tamen considerandum est quod Ecclesiae facultates, si sic ab aliquo possideantur quod earum fructus non lucrifaciat, sed solum dispenset, hoc evangelicae perfectioni non derogat; alioquin abbates et praepositi monasteriorum a religionis perfectione decidernt contra votum paupertatis agentes: quod est omnino absurdum. Si vero aliquis ex communibus Ecclesiae facultatibus non solum dispensator fructuum sed dominus fiat eos lucrifaciens, manifestum est eum aliquid proprium possidere; et ita defecit a perfectione eorum qui omnibus abrenuntiantes sine proprio vivunt.

Sed quia episcopi non solum facultates Ecclesiae possidere possunt sed etiam patrimonialia bona, de quibus etiam eis testamentum condere licet; videtur quod ab evangelica perfectione deficiant ad quam invitavit Dominus Matth. XIX: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus».

Sed haec quaestio de facili solvitur, si praedicta ad memoriam revocentur. Dictum est enim supra quod abdicatio propriarum divitiarum non est perfectio, sed quoddam

---

[123] *Decr.* p.2 causa 2 q.1 c.13 (Friedberg I 681).

[124] Cf. *Decr.* p.2 causa 12 q.5 p.1 (Friedberg I 715) y *Decretal.* l.3 tit.26 c.1 (Friedberg II 538).

[125] Santo Tomás se remite al capítulo 8.

perfección, sino un medio para conseguirla, y es posible que alguien alcance la perfección sin haber realizado acto de renuncia a sus bienes.

Para comprender esto será bueno ampliar el horizonte y tener en cuenta una cosa. El Señor, señalando medios de santificación, dice: *Si alguien te hiere en la mejilla derecha, preséntale la otra; a quien te ponga pleito para quitarte la túnica, dale también el manto; a quien te fuerce a caminar mil pasos, acompáñale otros dos mil* (Mt 5,39-41), y, sin embargo, ni siquiera los perfectos cumplen esto. El Señor mismo se quedó por debajo de esta perfección, porque, al recibir una bofetada, no presentó la otra mejilla, sino que dijo: *Si he hablado mal, muéstrame en qué; y si bien, ¿por qué me pegas?* (Jn 18,32). Tampoco Pablo presentó la mejilla cuando era golpeado, sino que dijo: *Dios te herirá a ti, pared blanqueada* (Hch 23,3).

La perfección no requiere necesariamente el cumplimiento de estas cosas. Ha de ser entendido todo en cuanto a la disposición de ánimo, como explica Agustín en el libro sobre el sermón de la montaña[126]. La perfección consiste en que el hombre tenga el ánimo dispuesto a cumplir estas cosas siempre que sea necesario. Igualmente, como dice también Agustín y pasó al *Decreto*[127]: *Lo que el Señor dice en el evangelio, a saber, la sabiduría ha sido justificada por sus hijos* (Mt 11,1), *muestra que los hijos de la sabiduría comprenden que la perfección no está en comer o en ayunar, sino en soportar la indigencia con igualdad de ánimo.* Por lo cual dice el Apóstol: *Sé tener y sé pasar necesidad* (Flp 4,12).

Los religiosos logran imperturbable igualdad de ánimo para soportar la indigencia mediante la práctica de la pobreza. Los obispos, en cambio, pueden alcanzarla mediante el ministerio de la cura pastoral de la Iglesia y el ejercicio de la caridad fraterna, la cual requiere de ellos que acepten

perfectionis instrumentum; possibile autem est aliquem perfectionem acquirere sine propriarum divitiarum abiectione actuali. Hoc autem sic potest manifestari.

Cum enim Dominus perfectionis documentum tradens dicat Matth. V: «Si quis percusserit te in maxillam dexteram, praebe ei et alteram; et ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei pallium; et quicumque te angariaverit mille passus, vade cum eo alia duo», non semper perfecti hoc actu complent: alioquin Dominus ab hac perfectione defecit, quia alapa suscepta non praebuit alteram, sed dixit: «Si male locutus sum, perhibe testimonium de malo; si autem bene, quid me caedis?», ut dicitur Ioh. XVIII. Sed nec Paulus cum percuteretur maxillam praebuit; sed, sicut dicitur Act. XXIII, dixit: «Percutiet te Deus, paries dealbate».

Non est ergo de necessitate perfectionis quod haec opere compleantur, sed haec intelligenda sunt secundum animi praeparationem, ut Augustinus dicit in libro De sermone Domini in monte; in hoc enim perfectio hominis consistit ut homo habeat animum paratum ad haec facienda quotiescumque fuerit opus. Similiter etiam, ut Augustinus dicit in libro Quaestionum, et habetur in Decretis XLII qu.: «Quod Dominus dicit in Evangelio: lustificata est sapientia <a> filiis suis, ostendit filios sapientiae intelligere non in abstinendo nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam». Unde et Apostolus dicit: «Scio abundare et penuriam pati».

Ad hanc autem aequanimitatem inopiam tolerandi religiosi perveniunt per exercitium nihil habendi; sed episcopi ad eam perduci possunt per exercitium circa curam Ecclesiae et dilectionem, fraternam, ex qua non solum proprias divitias pro salute proximorum exponere vel contemnere debent esse parati, quando fuerit opportunum,

[126] S. AGUSTÍN, *De serm. Domini in monte* l.1 n.58-59: ML 34,1259-1260.
[127] ÍD., *Quaest. Evang.* II q.11: ML 35,1337; *Decr.* p.1 d.41 c.4 (Friedberg I 149).

el riesgo de entregar y sacrificar por la salvación del prójimo no sólo las propias riquezas, cuando las circunstancias lo pidan, sino también el propio cuerpo, como fue dicho ya[128]. A este propósito dice el Crisóstomo[129]: *Grande, ciertamente, es el combate de los monjes.* Y añade: *Allí, o sea, en la vida monástica, es riguroso el ayuno, el cual junto con las vigilias y con todo el resto contribuye a dominar el cuerpo. Aquí, en cambio, o sea en el estado pontifical, todo el trabajo se orienta hacia el alma.* Pone el ejemplo de quienes *mediante la artesanía hacen cosas maravillosas para las cuales se sirven de variados instrumentos; el filósofo, en cambio, sin ocuparse para nada de esto, pone todo su esfuerzo en las obras del espíritu solamente.*

Alguien podría pensar que los obispos están obligados a la perfección de abandonar las riquezas no sólo en la disposición de ánimo, sino también de hecho. En efecto, el Señor mandó a los apóstoles: *No poseáis oro ni plata; no llevéis dinero en vuestros ceñidores, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni bastón* (Mt 10,9-10). Ahora bien, los obispos son sucesores de los apóstoles. Por consiguiente, están obligados a cumplir estos mandatos dados a los apóstoles.

Evidentemente, la conclusión a que se llega no es verdadera. Hubo en la Iglesia muchos obispos de cuya santidad no se puede dudar y que, sin embargo, no cumplieron esto, como Atanasio, Hilario y otros muchos. Como dice Agustín en el libro sobre la mentira[130], *es necesario prestar atención no sólo a los preceptos de Dios, sino también a la vida y al comportamiento de los justos; muchas cosas que no logramos entender por las solas palabras, vemos cómo deben ser entendidas fijándonos en el comportamiento de los santos,* o en lo que ellos practicaron. La razón es que el mismo Espíritu que habla en las Escrituras es el que mueve a los santos en cuanto al modo de actuar. *Los que son movidos por el Espíritu*

sed etiam propria corpora, ut supra dictum est. Unde et Chrysostomus dicit in Dialogo suo: «Magnum certe monachorum certamen»; et postea subdit: «Ibi, scilicet in monachico statu, ieiunium est durum, et vigiliae, et reliqua quae ad afflictionem corporis concurrunt; hic vero, scilicet in statu pontificis, erga animam ars tota versatur». Et postea ponit exemplum: «Sicut hi qui arte mechanica quaedam stupenda faciunt, ad quae utuntur plurimis instrumentis; philosophus autem nihil de his requirens, omnem artem suam operibus solius mentis ostendit».

Posset autem alicui videri quod episcopi teneantur ut hanc perfectionem de abiciendis divitiis habeant non solum in praeparatione animi, sed etiam in exercitio actus. Dominus enim apostolis mandavit, ut dicitur Matth. X: «Nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via, neque duas tunicas, neque calciamenta, neque virgam»; episcopi autem successores apostolorum sunt: tenentur ergo ad haec mandata apostolis facta.

Sed manifestum est id quod concluditur verum non esse. Fuerunt enim multi in Ecclesia episcopi, de quorum sanctitate dubitari non potest, qui hoc non observaverunt, sicut Athanasius, Hilarius et alii plurimi. Ut autem Augustinus dicit in libro Contra mendacium: «Non solum oportet praecepta Dei retinere, sed etiam vitam moresque iustorum; itaque plura in verbis intelligere non valentes, in factis sanctorum colligimus quemadmodum oportet accipi». Et huius ratio est quia idem Spiritus sanctus qui loquitur in Scripturis, movet sanctos ad operandum, secundum illud Rom. VIII: «Qui

[128] Santo Tomás se remite al capítulo 19.
[129] S. JUAN CRISÓSTOMO, *De sacerdotio* l.6 n.5: MG 48,682.
[130] S. AGUSTÍN, *De mendacio* c.15 n.26 y 30: ML 40,506 y 508.

*de Dios son hijos de Dios* (Rom 8,14). Por lo cual no se puede pensar que lo que los santos practican de modo habitual sea contrario a los preceptos de Dios. Como Agustín dice en el pasaje citado, y lo propone también en otro libro[131], el sentido de lo mandado por el Señor a los apóstoles, o sea, que no poseyeran nada y nada llevasen para el camino, él mismo lo da a entender suficientemente cuando añade: *El obrero merece su salario* (Lc 10,7). Claramente da a entender que esto está permitido, no mandado. Quien no quiere servirse de lo permitido, es decir, quien no recibe de otro lo necesario para vivir y vive de lo suyo propio, no quebranta un mandamiento del Señor. Una cosa es no servirse del permiso, cosa que hizo Pablo (1 Cor 9,12), y otra obrar contra lo mandado.

Se podría dar otra solución, entendiendo que el Señor mandó esto porque se trataba de la primera misión, por la que eran enviados para predicar solamente a los judíos, entre los cuales era corriente que los maestros vivieran de los estipendios ofrecidos por los alumnos. Como dice el Crisóstomo[132], el Señor quiso como primer punto que sus discípulos evitasen toda sospecha de predicar para ganar dinero; quiso también que estuviesen libres de preocupaciones y que experimentasen su personal poder que sin recursos provee de lo necesario. Pero posteriormente, en la inminencia de la pasión, cuando habían de ser enviados al mundo, cambió el mandato. Les preguntó: *Cuando os envié sin bolsa y sin alforja, ¿os faltó algo?* Sólo cuando respondieron que no les había faltado nada, añadió: *Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente las alforjas* (Lc 22,35-36).

Por consiguiente, los obispos, que son sucesores de los apóstoles, no están obligados a no tener posesiones, ni a estar desprovistos de lo necesario para el camino.

Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt»; et ideo non est credendum id quod a sanctis viris communiter agitur, contra divinum praeceptum esse. Ut ergo ibidem dicitur, et etiam in libro De consensu Evangelistarum, cur Dominus apostolis dixerit ut nihil possiderent nec aliquid secum in via portarent, satis ipse significavit cum addidit: «Dignus est operarius mercede sua»; ubi satis ostendit permissum hoc esse, non iussum: unde qui permissione uti non vult ut ab aliis accipiat unde vivat, sed sua defert ad vivendum, non contra Domini praeceptum facit. Aliud est enim permissione non uti, quod et Paulus fecit; aliud agere contra praeceptum.

Potest et aliter solvi, ut intelligatur hoc Dominum praecepisse quantum ad primam missionem qua mittebantur ad praedicandum Iudaeis, apud quos consuetum erat ut doctores viverent de stipendiis eorum quos docebant. Voluit enim Dominus, sicut Chrysostomus dicit, primo quidem discipulos per hoc facere non suspectos, quasi causa quaestus praedicarent; secundo ut a sollicitudine liberarentur; tertio ut virtutis eius experimentum sumerent, qui sine huiusmodi poterat eis in necessariis providere. Sed postmodum imminente passione, quando iam ad gentes mittendi erant, aliud eis praecepit, ut habetur Luc. XXII. Quaesivit enim ab eis: «Quando misi vos sine sacculo et pera, numquid aliquid defuit vobis?». Qui cum dixissent: Nihil, subiungit: «Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram». Unde ad hoc non tenentur episcopi, qui sunt apostolorum successores, ut nihil possideant neque aliquid secum in via deferant.

---

[131] Íd., *De consensu evangelistarum* II n.73: ML 34,1113.

[132] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.32 n.4: MG 57,382.

## Capítulo 22

### El estado episcopal, aunque más perfecto, no debe ser apetecido [133]

El Apóstol dice: *Aspirad a los carismas mejores* (1 Cor 12,31). Por consiguiente, dado que el estado episcopal es más perfecto que el religioso, debería uno tener mayor deseo de conseguir el estado prelaticio que de entrar en el estado religioso.

Pero quien reflexione con diligente serenidad, se dará cuenta de que el estado religioso puede ser apetecido meritoriamente y que el estado pontifical no es buscado sino con riesgo de ambición. Quien asume el estado religioso, renunciando a sí mismo y a sus cosas, se somete a otros por amor a Cristo. En cambio, el que es promovido al estado pontifical queda honoríficamente sublimado en lo relativo a las realidades cristianas. Ahora bien, la apetencia de lo honorífico parece indicio de presunción, porque el honor y la autoridad son cosas debidas a los mejores.

Por tal motivo dice Agustín [134]: *El Apóstol quiso explicar en qué consiste el episcopado. Es nombre o título de trabajo, no de honor. La palabra está tomada del griego y significa que quien está puesto al frente debe estar atento al trabajo, es decir, al servicio de aquellos a quienes preside. 'Scopos', en efecto, significa diligente atención. Por consiguiente, si el 'episcopin' lo hacemos equivalente al verbo latino 'superintendere', damos a entender que no es obispo quien desea presidir pero no pone empeño en prestar servicio. A nadie se le prohíbe buscar el conocimiento de la verdad, lo cual pertenece a un laudable ocio. En cambio, el puesto más alto sin el cual es imposible ejercer el gobierno del pueblo, aunque alguien lo tenga y lo ejercite como es debido, sería indecoroso buscarlo. La caridad de la verdad apetece el ocio santo; a ocuparse en 'negocio justo' sólo impulsa una*

Capitulum vicesimum secundum

### Quod episcopalis status quamvis sit perfectior non est ambiendus

Sed cum Apostolus dicat I ad Cor. XII: «Aemulamini charismata meliora», si pontificalis status est perfectior quam status religionis, magis deberet aliquis sibi statum praelationis procurare quam quod ad statum religionis accederet.

Sed si quis diligenter consideret, evidens ratio invenitur quare religionis status meritorie appetitur, status autem pontificalis non absque vitio ambitionis desideratur. Qui enim statum religionis assumit, se et sua abnegans, aliis se subicit propter Christum; qui vero ad statum pontificalem promovetur, quendam sublimitatis honorem in his quae sunt Christi consequitur, quem appetere praesumptuosum videtur, cum maior honor et potestas non nisi melioribus debeatur. Unde Augustinus XIX De civitate Dei dicit: «Exponere voluit Apostolus quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. Graecum est enim atque inde translatum vocabulum, quod ille qui praeficitur eis quibus praeficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens: 'scopos' quippe intentio est. Ergo 'episcopum', si velimus, latine superintendere dicere possumus, ut intelligat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse. Itaque a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium; locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet,

[133] Lugares paralelos: *Quodl.* 2 a.11; 5 a.22; 12 a.17; *Summa* 2-2 q.185 a.1 y 2.

[134] S. Agustín, *De civitate Dei* l.19 c.19: ML 41,647, según el texto recogido en *Decr.* p.2 causa 8 q.1 c.11 (Friedberg I 594).

*caridad que urge practicar. Y si nadie impone esta carga, lo adecuado es dedicarse al estudio y contemplación de la verdad. Si la carga es impuesta, ha de ser asumida por deber de caridad.*

El Crisóstomo, exponiendo las palabras *sus gobernantes los oprimen* (Mt 20,25), dice[135]: *Cosa buena es desear el trabajo, porque es un acto de nuestra voluntad y a la vez nos proporciona lo que necesitamos. En cambio apetecer primacías en el honor es nuestra vanidad. El Apóstol, en efecto, no merece encomio ante Dios por haber sido apóstol; se requiere haber cumplido bien el trabajo del propio apostolado. Hay que desear un comportamiento mejor, no un grado de mayor dignidad.*

Es preciso tener en cuenta otro dato. El estado religioso no presupone perfección, sino que guía hacia la perfección. En cambio, la dignidad pontifical presupone la perfección, porque quien recibe el honor del pontificado, asume el magisterio espiritual. Por ello decía el Apóstol: *Digo la verdad y no miento, que he sido hecho heraldo, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad* (1 Tim 2,7). Pero sería ridículo que alguien, sin conocer experimentalmente la perfección, fuese constituido maestro de perfección. Como dice Gregorio[136], *el comportamiento de quien preside debe ser tan superior al del pueblo cuanto dista, por lo común, la vida del rebaño de la del pastor.*

La diversidad se deduce claramente de las palabras del Señor. A la hora de dar el consejo de pobreza, el Señor usó estas palabras: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,21). Por donde se ve que el hecho de asumir la pobreza no presupone la perfección, sino que guía hacia ella. En cambio, el Señor, al encomendar a Pedro el oficio de presidencia, le preguntó: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?* Y sólo cuando Pedro respondió *Tú sabes que te*

tamen indecenter appetitur. Quamobrem otium sanctorum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis; quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem».

Chrysostomus etiam Super Matthaeum, exponens illud: «Principes gentium dominantur eorum», sic dicit: «Opus quidem desiderare bonum bonum est, quia nostrae voluntatis est et nostra est merces; primatum autem honoris concupiscere vanitatis est»; «neque enim Apostolus laudem habebit apud Deum quia apostolus fuit, sed si opus apostolatus sui bene implevit. Conversatio ergo melior desideranda est, non dignior gradus».

Est etiam et aliud attendendum, quod religionis status perfectionem non praesupponit, sed ad perfectionem inducit; pontificalis autem dignitas perfectionem praesupponit: qui enim pontificatus honorem suscipit, spirituale magisterium assumit. Unde Apostolus dicebat I ad Tim. II: «Positus sum ego praedicator et apostolus, veritatem dico, non mentior, doctor gentium in fide et veritate». Ridiculum autem est perfectionis magistrum fieri qui perfectionem per experimentum non novit; et sicut Gregorius dicit in Pastorali, «tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris».

Quae quidem differentia ex verbis Domini manifeste colligitur. Cum enim Dominus paupertatis consilium daret, his verbis est usus: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus»; ubi manifeste apparet quod paupertatis assumptio perfectionem non praeexigit, sed ad eam ducit. Cum vero praelationis officium Petro committeret, quaesivit: «Simon Iohannis, diligis me plus his?». Qui cum respon-

[135] Ps.-Crisóstomo, *Super Matth.* hom.35: MG 56,829-831.
[136] S. Gregorio Magno, *Reg. Past.* II c.1: ML 77,25.

*amo*, el Señor añadió *Apacienta mis ovejas* (Jn 21,15-17). Con lo cual claramente se da a entender que la asunción de la presidencia presupone caridad perfecta.

Ahora bien, parece ser presuntuoso que alguien se considere perfecto; por ello dice el Apóstol: *No es que lo haya alcanzado o que sea ya perfecto* (Flp 3,12). Y después añade: *Todos cuantos somos perfectos, pensemos así* (v.15). En cambio, el hecho de que alguien desee la perfección y se ejercite en alcanzarla no es indicio de presunción, sino de aquella santa emulación a la que el Apóstol invita, diciendo: *Aspirad a los carismas mejores* (1 Cor 12,31).

Es, por tanto, laudable asumir el estado religioso; pero apetecer la altura de la presidencia es indicio de excesiva presunción. Por este motivo dice Gregorio [137]: *Quien recusó el oficio de presidencia, no se opuso por entero; quien deseó ser enviado, comenzó viéndose purificado por una brasa tomada del altar. Esto tiene la finalidad de enseñarnos que quien no ha sido purificado no debe tener el atrevimiento de ocuparse en los ministerios cristianos; y que quien ha sido escogido por gracia de lo alto no debe incurrir, bajo apariencia de humildad, en el orgullo de oponerse. Dado que es difícil tener conciencia de haber sido purificado, lo más seguro es rehuir el oficio de prelación* [138].

Otra cosa hay que tener en cuenta también. El estado religioso da impresión de vileza en lo temporal; en cambio al estado de prelacía van unidos muchos bienes temporales. Así, pues, quienes asumen el estado religioso dan muestra de que no buscan bienes temporales y de que, desechándolos, apetecen los espirituales. En cambio, quienes asumen la dignidad pontifical no rara vez prestan mayor atención a los bienes temporales que a los eternos. Por este motivo dice Gregorio [139]: *Recibir el*

deret: «Tu scis quia amo te», subiecit: «Pasce oves meas». Per quod manifeste datur intelligi quod perfectionem caritatis praeexigit assumptio praelationis.

Praesumptuosum autem esse videtur ut quis se aestimet esse perfectum; unde Apostolus dicit ad Phil. III: «Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim»; et postea subdit «Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus». Quod autem aliquis perfectionem desideret et eam assequi velit, non praesumptionis, sed sanctae aemulationis esse videtur ad quam Apostolus hortatur I ad Cor. XII: «Aemulamini charismata meliora».

Et ideo religionis statum assumere, laudabile est; ad praelationis autem fastigium anhelare, est nimiae praesumptionis. Unde Gregorius dicit in Pastorali: «Is qui recusavit praelationis officium, plene non restitit; et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit: ne aut non purgatus adire quisque sacra mysteria audeat, aut quem superna gratia elegit sub humilitatis specie superbe contradicat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, praedicationis officium tutius declinatur».

Est etiam et aliud considerandum: quia statum religionis temporalis abiectio comitatur, e contrario vero statui praelationis multa bona temporalia adiunguntur. Qui ergo religionis statum assumunt manifeste demonstrant se temporalia bona non quaerere, sed per eorum abiectionem ad bona spiritualia tendunt; qui vero pontificalem dignitatem assumunt, plerumque magis temporalia bona considerant quam aeterna. Unde Gregorius dicit in Pastorali: «Tunc fuit laudabile episcopatum quaerere quando per hunc

[137] Ibíd. I c.7: ML 77,20C.

[138] Traduciendo el texto de los editores, habría que decir «oficio de la predicación». Evidentemente, los editores han elegido una lectura incorrecta. En el capítulo, Santo Tomás no habla de la predicación.

[139] S. GREGORIO MAGNO, ibíd. I c.8: ML 77,21B-C.

*episcopado fue laudable cuando no cabía la menor duda que, asumiéndolo, la persona habría de soportar los tormentos más graves.* Y añade: *No pone amor en el ministerio, sino que desconoce totalmente sus exigencias quien, aspirando a la altura de la autoridad de gobierno, internamente se deleita en que otros le estén sometidos y en que él sea encomiado; se deja llevar de envanecimiento y se gloría con la posesión de bienes copiosos. Se busca lucro mundano, encubriéndolo con la dignidad en virtud de la cual los humanos lucros deben ser desechados.*

Un último punto debe ser tenido en consideración. Quien aspira al estado de prelación se expone a muchos peligros. Dice, en efecto, Gregorio [140]: *Frecuentemente la ocupación de gobierno nos hace perder la práctica del bien que se mantenía con la vida tranquila. En un mar tranquilo, incluso el inexperto es capaz de guiar la embarcación; cuando, en cambio, está agitado por el oleaje, incluso un diestro timonel se siente desorientado. Ahora bien, ¿qué es la altura de la autoridad sino una tormenta espiritual que permanentemente golpea con sus olas la nave del corazón, como para que con imprevistos excesos de obra o de palabra encalle en las rocas con que tropieza?*

De este peligro da ejemplo David, quien, como dice Gregorio en los pasajes ya varias veces señalados [141], *aunque, a juicio del hagiógrafo, agradó a Dios en casi todos sus actos, cuando se vio libre de toda sujeción, cayó en delito y vino a ser fríamente cruel cuando la apariencia de una mujer lo hizo ser caprichosamente flojo. En tiempo anterior no había querido dar muerte al perseguidor que había caído en sus manos; después, sin embargo, hizo desaparecer un fiel soldado, con perjuicio del ejército.*

Quien abraza el estado religioso evita los peligros de pecado. Por lo cual Jerónimo, hablando en calidad de monje, dice en su carta contra Vigilancio [142]: *Habiendo huido del mundo no soy vencido por aquel del*

quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire»; et postea subdit: «Sacrum quippe officium non diligit omnino sed nescit, qui ad culmen regiminis anhelans in occulta meditatione cogitationis ceterorum subiectione pascitur, laude propria laetatur, ad honorem cor elevat, rerum affluentium abundantia exultat. Mundi ergo lucrum quaeritur sub eius honoris specie quo mundi destrui lucro debuerunt».

Est et aliud advertendum, quod qui praelationis statum assumit, multis periculis se exponit. Dicit enim Gregorius in Pastorali: «Plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur; quia quieto mari recte navim et imperitus dirigit, turbato autem tempestatis fluctibus etiam peritus se nauta confundit. Quid namque est potestas culminis nisi tempestas mentis, in qua cogitationum semper procellis navis cordis quatitur, huc illuc et incessanter impellitur, ut per repentinos excessus oris et operis quasi per obviantia saxa frangatur». Cuius periculi exemplum in David apparet, qui, ut Gregorius dicit: «David actoris iudicio pene in cunctis actibus placens, ut pressurae pondere caruit, in tumore vulneris erupit, factusque est in morte viri crudeliter rigidus qui in appetitu feminae fuit enerviter fluxus; prius perire deprehensum persecutorem noluit, et post cum damno exercitus devotum militem extinxit».

Qui autem statum religionis assumit, pericula peccati vitat. Unde Ieronymus dicit ex persona monachi loquens in epistola contra Vigilantium: «Ego cum fugero, mundum scilicet, non vincor in eo quod fugio, sed ideo fugio ne vincar. Nulla securitas est vicino

[140] Ibíd. c.9: ML 77,22B-C.
[141] Ibíd. c.3: ML 77,17A-B.
[142] S. Jerónimo, *Contra Vigil.* n.16: ML 23,352A.

*que huyo; pero huyo precisamente para no ser vencido. No hay seguridad alguna cuando uno duerme cerca de la serpiente. Puede ocurrir que la serpiente no me muerda. Pero también es posible que alguna vez me muerda.*

Por consiguiente, abrazar el estado religioso para evitar peligros de pecado es acto de prudencia. En cambio, aspirar por propio gusto al estado de prelacía, o presupone grande presunción, si uno se considera fuerte para permanecer seguro entre tantos peligros, o puede ser indicio de total despreocupación respecto de la propia salvación, si uno no cuida de evitar los pecados.

En conclusión: El estado de prelacía, aunque es más perfecto, no puede ser apetecido.

## Capítulo 23

### Sobre el estado de presbítero y arcediano: ¿Es más perfecto que el religioso?[143]

Hay quienes no están contentos con anteponer el estado de los obispos al de los religiosos, sino que anteponen también el de los arciprestes, de los párrocos rurales, de los arcedianos y el de cualesquiera otros que cumplen algún ministerio pastoral. Creen tenerlo seguro por múltiples razones.

El Crisóstomo, en el libro sexto de su diálogo, dice[144]: *Si me presentas un monje que, hablando exageradamente, sea un Elías, mientras vive solitario y no se turba por nada, ni peca gravemente, puesto que nada lo seduce ni lo exaspera, de ningún modo puede ser comparado a quien,*

serpente dormire: potest fieri ut me non mordeat, tamen potest fieri ut aliquando me mordeat». Quod igitur aliquis pericula peccati evitans religionis statum assumat, prudentiae est; quod vero sponte ad praelationis statum aspiret, vel nimiae praesumptionis est, si se tam fortem esse aestimat ut inter pericula possit manere securus; vel omnino suae salutis curam non habens, si peccata vitare non curat.

Ex his igitur apparet quod praelationis status, etsi perfectio sit, tamen absque vitio concupisci non potest.

### Capitulum vicesimum tertium

### Utrum presbyteri et archidiaconi sint in statu perfectiori quam religiosi

Sunt autem quidam qui non solum episcoporum statum praeferre religiosorum statui sunt contenti, sed etiam decanorum, plebanorum, archidiaconorum et quorumcumque curam habentium animarum. Quod multipliciter asserere conantur.

Dicit enim Chrysostomus in VI libro sui Dialogi: «Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis ut secundum exaggerationem dicam Elias, tamen quandiu solus est, si non perturbatur neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque

[143] Lugares paralelos: *Quodl.* 3 a.17; *Summa* 2-2 q.184 a.8; *In Mt.* 19. Este capítulo puede dar una idea del esfuerzo de Santo Tomás por mantener la originalidad, especificidad y eclesialidad del concepto de «estado» como concepto típico para asegurar la identidad de la vida religiosa en la Iglesia. Los párrafos finales son particularmente representativos del empeño puesto en esto.

[144] S. Juan Crisóstomo, *De sacerdotio* VI n.7: MG 48,683.

*puesto al servicio del pueblo y obligado a soportar los pecados de muchos, se mantiene irreductible y fuerte.* Por donde parece claro que el monje, aun siendo perfecto, no puede ser igualado a nadie que tenga cura pastoral y la desempeñe bien.

En el mismo libro, poco después se añade: *Si, supuesta mi voluntad de hacer lo que más agrada* [al Señor], *alguien me diese a escoger entre el ministerio sacerdotal y la soledad de los monjes, sin posible duda, escogería lo primero.* Por lo tanto, sin posible comparación, el estado de quienes tienen cura de almas ha de ser preferido al de la soledad monacal, que es considerado el más perfecto entre religiosos.

En carta a Valerio dice Agustín[145]: *Con ese tu sentido cristiano date cuenta que en esta vida y, sobre todo, en este tiempo, nada hay más fácil, más letificante, más gratificante ante los hombres que el ministerio del obispo, del presbítero o del diácono; pero si esto es realizado como para cumplir o para recibir adulación, nada, ante Dios, más peligroso que el ministerio del obispo, del presbítero o del diácono. Ante Dios, sin embargo, no hay cosa alguna más beatificante, a condición de practicar la milicia como nuestro emperador nos manda.* Por consiguiente, el estado de los religiosos no es más perfecto que el de los presbíteros o diáconos con cura de almas, en cuyo ministerio se incluye el trato con los hombres.

Agustín, además, escribiendo a Aurelio, dice[146]: *Es muy lamentable exaltar a los monjes hasta una tan ruinosa soberbia y juzgar merecedores de tan gran reproche a los clérigos, entre los que nos contamos, si la gente dice, bromeando: un mal monje sería un buen clérigo, cuando, en realidad, a veces un buen monje con dificultad sería un buen clérigo.* Por tanto es mayor la perfección del buen clérigo que la del buen monje.

En el mismo lugar citado, dice poco antes: *A los siervos de Dios, es decir, a los monjes, no se les debe dar pretexto para que piensen con ligereza que podrán ser escogidos para cosa mejor, o sea, para el ministerio*

exasperetur; non tamen illi comparandus est qui traditus populis et multorum ferre peccata compulsus, immobilis perseveravit et fortis». Ex quo manifeste videtur quod monachus, quantumcumque perfectus, adaequari non possit cuicumque curam animarum habenti, si eam bene exerceat.

Adhuc, ibidem postmodum subditur: «Si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali an in solitudine monachorum: sine comparatione eligerem illud quod prius dixi». Incomparabiliter igitur praeferendus est status curam animarum habentium quam vivere etiam in solitudine monachorum, quod genus religionis perfectissimum reputatur.

Item, Augustinus dicit in epistola ad Valerium: «Cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, facilius et laetius et hominibus acceptabilius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio; sed si perfunctorie atque adulatorie res agatur, nihil apud Deum miserius et tristius et damnabilius. Item, nihil esse in hac vita, maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator iubet». Non ergo religionis status est perfectior statu presbyterorum aut diaconorum, qui curas animarum habent, ad quorum officium pertinet conversari cum hominibus.

Praeterea, Augustinus dicit ad Aurelium: «Nimis dolendum est si ad tam ruinosam superbiam monachos subrigimus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus, in quorum numero sumus, si scilicet vulgares de nobis iocabuntur dicentes: Malus mona-

[145] S. AGUSTÍN, *Epist.* 21 n.1: ML 33,88.
[146] *Epist.* 60 n.1: ML 33,228; cf. *Decr.* p.1 causa 16 q.1 c.36 (Friedberg I 770).

*clerical, si se perjudican a sí mismos,* como ocurriría si abandonasen el monasterio. Por consiguiente es mejor el ministerio de clérigo que el estado monástico.

Jerónimo, por su parte, dice al monje Rústico[147]: *Vive en el monasterio de manera que merezcas ser clérigo.* Por consiguiente, es mejor el ministerio de clérigo que el modo monástico de vida.

Por último, no está permitido pasar de lo que es más a lo que es menos. Ahora bien, está permitido pasar del estado monástico al ministerio de presbítero con cura pastoral. Así lo dice el papa Gelasio y se encuentra en el Decreto, que dice[148]: *Si se prevé que algún monje de santa vida es merecedor del sacerdocio, y si el abad bajo cuya autoridad milita al servicio de Cristo pide al obispo que lo ordene, debe ser elegido y ordenado en el lugar conveniente, para que desempeñe fructuosamente el ministerio sacerdotal, de acuerdo con la decisión del pueblo o del obispo.* Se añaden también otras muchas cosas[149]. De todo esto se deduce que el estado de cualesquiera clérigos con cura pastoral tiene preferencia sobre el estado religioso.

Pero si se trae a la memoria lo dicho anteriormente, es fácil comprender el modo de hablar que se encuentra en los pasajes citados. Se dijo, en efecto: una cosa es realizar obras de perfección; otra, encontrarse en estado de perfección. No se entra en el estado de perfección, si no se asume para toda la vida el deber de ocuparse en obras de perfección. Hay muchísimos *(plurimi),* sin embargo, que, sin asumir el deber, practican obras de perfección, como quien guarda continencia, o vive en pobreza, sin hacer voto alguno.

chus, bonus clericus est; cum aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat». Maior ergo est perfectio boni clerici quam boni monachi.

Item paulo ante dicit: «Non est via danda servis Dei, id est monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquod melius, id est ad officium clericatus, si facti fuerint deteriores», monasterium scilicet deserendo. Melius est ergo officium clericatus quam status monasticus.

Item, Ieronymus dicit ad Rusticum monachum: «Sic vive in monasterio ut clericus esse merearis». Maius est ergo clericatus officium quam monachi conversatio.

Praeterea, non licet de maiori ad minus transire. Sed de statu monastico licet transire ad officium presbyteri curam habentis, ut dicit Gelasius papa, et habetur XVI qu. I: «Si quis monachus fuerit qui venerabilis vitae merito sacerdotio dignus praevideatur, et abbas sub cuius imperio regi Christo militat illum fieri presbyterum petierit ab episcopo, debet eligi et in loco quo iudicaverit ordinari, omnia quae ad sacerdotii officium pertinent vel populi vel episcopi electione provide ac iuste acturus». Et plura alia capitula ibidem ponuntur, et dist. XXVII. Ex his igitur omnibus videtur quod status quorumcumque clericorum, et maxime curam animarum habentium, religionis statui praeferatur.

Horum autem dictorum ratio de facili percipi potest, si ea quae praedicta sunt ad memoriam revocentur. Iam enim supra dictum est aliud esse perfectionis actum, atque aliud perfectionis statum. Nam perfectionis statum non efficit nisi perpetua obligatio ad ea quae ad perfectionem spectant, sine qua obligatione plurimi perfectionis opera exequuntur, puta qui nullo voto facto continentiam servant aut in paupertate vivunt.

---

[147] S. JERÓNIMO, *Epist.* 125 n.17: ML 22,1082; cf. *Decr.* p.1 causa 16 q.1 c.26 (Friedberg I 768).

[148] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.26 (Friedberg I 768).

[149] De este modo genérico, Santo Tomás remite a lo que se dice en *Decr.* p.1 q.58 (Friedberg I 224), donde son dadas normas para que ningún monje sea asumido al ministerio clerical si no es presentado al obispo por su abad.

Hay que tener en cuenta también que, en los presbíteros y diáconos con cura pastoral, es preciso distinguir dos cosas, a saber: la cura pastoral y la dignidad del orden. Es evidente que, asumiendo la cura pastoral, no contraen obligación perpetua, puesto que muchas veces abandonan la cura asumida, como se ve en quienes dejan las parroquias o arcedianatos y abrazan vida religiosa. Con lo dicho anteriormente[150] queda claro que sin obligación de por vida no hay estado de perfección. Ahora bien, es evidente que los arcedianos, los párrocos y también los preconizados [obispos] antes de su consagración no han entrado en estado de perfección, como tampoco los novicios religiosos antes de la profesión.

Ocurre, sin embargo, como se dijo antes[151], que alguien, no hallándose en estado de perfección, practica obras de perfección y es perfecto en la caridad. Signo evidente de esto es la peculiar solemnidad eclesial que acompaña al acto por el que algunos son consagrados o se obligan de por vida a una cosa determinada; es lo que se hace con quienes son consagrados obispos o reciben la bendición de la profesión religiosa, de que hay ya comprobación en antiguo rito de la Iglesia, testimoniado ya por Dionisio[152]. Ahora bien, nada de esto se realiza al encomendar el arcedianato o la parroquia. La investidura consiste en poner un anillo o en cosa parecida. Queda, pues claro que, recibiendo el arcedianato o la parroquia, nadie entra en un estado al cual se obligue de por vida.

Teniendo esto en cuenta, es fácil responder a los argumentos contrarios.

El Crisóstomo, con las palabras *aunque presentes un monje como Elías, no puede ser comparado a quien se ve en la necesidad de soportar el pecado de muchos*, no pretende comparar estado con estado; claramente se ve que

Rursusque considerandum est quod in presbyteris et diaconibus curam animarum habentibus duo sunt consideranda: scilicet officium curae et dignitas ordinis. Manifestum est autem quod officium curae suscipientes perpetuam obligationem non habent, cum multotiens curam susceptam dimittant, sicut patet de illis qui dimittunt parochias vel archidiaconatus et religionem intrant. Patet autem ex supra dictis quod status perfectionis non habetur nisi cum perpetua obligatione; manifestum est igitur quod archidiaconi et parochiales sacerdotes, et etiam electi ante consecrationem, statum perfectionis nondum sunt adepti, sicut nec novitii in religionibus ante professionem.

Contingit autem, ut supra dictum est, aliquem non in perfectionis statu existentem opera perfectionis agere, et perfectum esse secundum habitum caritatis. Sic igitur contingit archidiaconos vel parochiales <presbyteros> perfectos esse secundum habitum caritatis, et participare in aliquo perfectionis officio, statum tamen perfectionis non assequuntur. Huius autem evidens signum est, quia his qui perpetuo ad aliquid deputantur vel obligantur, aliqua ecclesiastica solemnitas in tali obligatione adhibetur: puta qui in episcopos consecrantur, vel qui in professione religionis benedicuntur, etiam secundum antiquum Ecclesiae ritum, ut patet per Dionysium in Ecclesiastica ierarchia cap. 6. Manifestum est autem quod nihil horum fit in commissione archidiaconatus vel parochiae, sed simpliciter investiuntur, vel per anulum, vel per aliquid tale; unde manifestum est quod ex hoc quod aliquis archidiaconatum vel curam parochiae accipit, non sortitur perpetuae obligationis statum.

His igitur visis, facile est obiecta in contrarium solvere.

Quod enim Chrysostomus dicit: «Si talem aliquem adducas monachum, qualis fuit Elias, non tamen illi comparandus est qui multorum peccata ferre compellitur», ma-

[150] Cf. capítulos 18 y 19.
[151] Cf. capítulo 18.
[152] Ps.-Dionisio, *De eccles. hier.* c.6 p.2: MG 3,533A-C.

su intención es mostrar que la dificultad para perseverar en el bien es mayor en quien preside el pueblo que en quien hace vida solitaria: basta leer lo que dice. No dice que el monje no puede ser comparado con quien se ve en la necesidad de soportar los pecados del pueblo; él dice esto otro: *El monje, si no se turba por nada ni peca gravemente mientras vive en soledad, no se puede* comparar *con quien se mantiene irreductible y fuerte en medio del pueblo.* Es de mayor virtud conservarse ileso donde amenazan peligros más graves. Por lo cual inmediatamente antes de las palabras citadas dice [153]: *Cuando alguien, envuelto en el oleaje, consigue librar la embarcación de las olas y de la tempestad, entonces merece con toda razón recibir de todos el testimonio de perfecto timonel.*

De manera semejante podría decirse que quien se comporta bien, viviendo entre gente perversa, muestra mayor virtud que quien se comporta virtuosamente entre los buenos. Por lo cual de Lot se dice: *Este justo que habitaba en medio de ellos, sentía atormentada su alma un día y otro* (2 Pe 2,8). Pero nadie puede decir que vivir entre gente perversa sea un estado de perfección; antes bien, según la enseñanza de la Escritura, es más prudente evitar semejante compañía. En conclusión de todo, se sigue que el estado de quienes tienen cura pastoral es más peligroso, no que sea más perfecto.

Esto permite dar clara respuesta a las palabras del mismo [San Juan Crisóstomo] que se añaden a las ya explicadas y dicen así: *Si alguien, supuesta mi voluntad de hacer lo que más le agrade, me diese a escoger entre el ministerio sacerdotal y la soledad del monje, sin posible duda, escogería lo primero.* Mi opción, pues, sería complacer al Señor en el ministerio sacerdotal.

Para comprender, es preciso fijarse bien en lo que dice. No dice que preferiría el ministerio sacerdotal a la soledad de los monjes. Lo que él prefiere es complacer al Señor en el sacerdocio, perseverando en su

nifeste patet per ea quae dicit quod non intendit statum statui comparare, sed ostendere difficultatem bene persistendi maiorem esse in eo qui praeest populis quam in eo qui solitariam vitam ducit: quod patet, si integre verba accipiantur. Non enim simpliciter dicit quod monachus non sit comparandus ei qui compellitur peccata populi ferre; sed quod monachus, «si non perturbatur nec graviter peccat quandiu solus est, non comparatur illi qui perseverat immobilis et fortis in multitudine populi»: quia maioris virtutis est illaesum se conservare ubi plura pericula imminent. Unde et ante haec verba dicit: «Cum aliquis fuerit in mediis fluctibus et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur».

Sic enim etiam dici posset quod ille qui inter malos bene conversatur, maioris virtutis esse ostenditur quam qui bene conversatur inter bonos; unde in laudem Lot dicitur II Petri II quod «aspectu et auditu iustus erat, habitans apud eos qui de die in diem animam iustam iniquis operibus cruciabant». Nec tamen dici potest quod conversari inter malos ad statum perfectionis pertineat, cum secundum sacrae Scripturae documenta prudentius declinetur. Ex his ergo verbis non ostenditur quod status habentium curam animarum sit perfectior quam status religiosorum, sed quod sit periculosior.

Per hoc etiam patet responsio ad verba eiusdem quae postmodum subduntur: «Si quis, inquit, mihi proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi», scilicet placere in officio sacerdotali. Ubi considerandum est quod non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum, sed quod mallet placere ibi quam

[153] S. Juan Crisóstomo, *De sacerdotio* 6 n.6: MG 48,683.

desempeño sin pecado: lo cual, como ya se dijo, es más difícil que en la soledad monástica. Donde el peligro es mayor, en evitarlo se muestra una virtud mayor. Todo sabio optaría por tener una virtud tan perfecta que capacitase para perseverar, sin daño alguno, en cualesquiera peligros. Pero nadie, a no ser el necio, antepondría el estado más peligroso, precisamente por peligroso, al estado más seguro.

Con lo dicho es fácil comprender las palabras de Agustín, en las que se afirma que nada más peligroso ni laborioso que el ministerio del obispo, del presbítero o del diácono, si es cumplido con fidelidad, y que nada tampoco es más agradable a Dios. Por lo mismo que es difícil perseverar sin pecado en el desempeño de este ministerio, se hace ver que la virtud es mayor y, por lo mismo, Dios lo acoge con mayor agrado. Pero de aquí no se sigue que el estado de los párrocos o de los arcedianos sea más perfecto que el estado religioso.

A los argumentos que siguen y a cualquiera otro semejante, hay una sola y la misma respuesta. Las 'autoridades' citadas comparan no el estado religioso con el de quienes tienen cura pastoral, sino el estado de monjes, en cuanto monjes, con el estado de los clérigos. Los monjes, por sólo monjes, no son clérigos, puesto que muchos monjes son laicos. Y antiguamente casi todos los monjes eran laicos, como consta en el Decreto[154]. Ahora bien, es evidente que en la Iglesia de Dios los clérigos están dentro de un orden superior al de los laicos: se muestra en el hecho de que los laicos son promovidos a la clericatura como cosa mejor. Y porque el grado es más alto, es también mayor la virtud que se requiere para ser buen clérigo que para ser buen laico, aunque este laico sea monje.

En el monje clérigo se juntan dos cosas: la clericatura y el estado religioso. En el clérigo con cura de almas hay también dos cosas: la cura

hic; placere enim in sacerdotali officio est in sacerdotali officio absque peccato permanere, quod difficilius est quam absque peccato esse in solitudine monachorum, sicut iam supra dixerat. Ubi autem est maius periculum, ibi maior virtus ostenditur si periculum vitetur, sicut iam dictum est. Et quamvis quilibet sapiens magis eligeret esse tantae virtutis ut etiam inter pericula quaecumque illaesus posset persistere, nullus tamen nisi insipiens statum periculosiorem ex hoc ipso statui securiori praeferret.

Ex hoc etiam apparet solutio ad verba Augustini, quibus asseritur nihil esse periculosius et laboriosius oficio episcopi, sacerdotis et diaconi, si bene exerceatur, et nihil esse Deo acceptabilius. Ex hoc enim ipso quod est laboriosum et difficile immunem se a peccato conservare in huius officii executione, maioris virtutis esse ostenditur et secundum hoc Deo acceptabilius; non tamen ex hoc sequitur quod status sacerdotum parochialium aut archidiaconorum sit maioris perfectionis quam status religionis.

Ad omnia vero quae subsequuntur, et si qua sunt similia, est una eademque responsio. Nam in omnibus illis auctoritatibus non comparatur status religionis statui curatorum, sed status monachorum in quantum sunt monachi statui clericorum. Non enim monachi ex hoc quod sunt monachi, sunt clerici, cum multi sint monachi et laici; et antiquis temporibus fere omnes monachi laici erant, ut habetur XVI qu. 1. Manifestum est autem clericos in Ecclesia Dei maiorem gradum obtinere quam laicos, unde laici promoventur ad clericatum tamquam ad aliquid maius; et sicut est maior gradus, ita etiam amplior virtus requiritur ad bonum clericum quam ad bonum laicum, quamvis monachum.

Sed in monacho clerico duo concurrunt: et clericatus et status religionis; similiter in clerico habente curam animarum duo concurrunt, scilicet cura animarum et clericatus.

[154] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.39 (Friedberg I 772).

pastoral y la clericatura. El hecho de que los clérigos tengan preferencia sobre los monjes no implica en absoluto que quienes tienen cura, por tenerla, sean antepuestos a los monjes. Es verdad, sin embargo, que si cumplen bien y sin pecado su ministerio, muestran una virtud mucho mayor que la del monje que persevera sin pecado: como fue dicho ya.

El hecho de que el monje es asumido para desempeñar la cura de almas en las parroquias no significa que el estado de cura en cuanto cura sea más perfecto, puesto que el monje asumido para el servicio de la parroquia no pierde su prístino estado. Está determinado en el Decreto[155]. Dice así: *Establecemos que los monjes, si viven un tiempo prolongado fuera del monasterio y después obtienen las órdenes de la clericatura, no deben apartarse de su primer propósito.* Por consiguiente, no se dice que el estado de clérigo con cura de almas sea más perfecto que el estado religioso, aunque los religiosos puedan recibir cura de almas, permaneciendo en su primer estado y propósito. Quienes son promovidos al episcopado asumen un estado de vida más alto.

## Capítulo 24

### Razones alegadas a favor del estado de mayor perfección de los párrocos que el estado religioso

Hay quienes obcecados por el afán de contradecir, sin reflexionar ni sobre lo que dicen ni sobre lo que oyen, persisten en oponerse a lo que ha sido explicado. He llegado a conocer sus puntos de vista después de haber escrito lo anterior. Ahora, para dar alguna respuesta a todo eso, es inevitable repetir algunas cosas ya dichas.

Quod ergo clerici praeferuntur monachis, nihil pertinet ad hoc quod curati in quantum curati monachis praeferantur; sed verum est quod si bene officium suum exequantur et absque peccato, maioris virtutis esse demonstrantur quam si monachus immunis a peccato permaneat, ut supra dictum est.

Quod autem monachus assumitur ad curam animarum etiam in parochialibus ecclesiis, non ostendit statum curati ex hoc quod est curatus esse perfectiorem; quia religiosus parochiam adeptus statum pristinum non amittit. Dicitur enim XVI qu. I: «De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus eos non debere a priori proposito discedere». Sic ergo non ostenditur quod status clerici habentis curam animarum sit perfectior quam status religionis, quamvis religiosi curam animarum accipere possint in priori statu et proposito permanentes; ad episcopatum autem promoti statum altiorem assumunt.

## Capitulum vicesimum quartum

### Rationes ad ostendendum quod presbyteri curati sunt in statu maioris perfectionis quam religiosi

Verum quidam contentionis studio exagitati, neque quae dicunt neque quae audiunt debite ponderantes, adhuc conantur praedictis contradicentes obviare; quorum assertiones postquam praemissa conscripseram ad me pervenerunt. Ad quarum confutationem necesse est aliqua ex supra positis replicare.

---

[155] *Decr.* l.c. c.3 (I 762).

Pretenden demostrar, sobre todo y con multitud de argumentos, que los arcedianos y los párrocos se encuentran en estado de perfección: de una perfección superior a la de los religiosos. [He aquí sus argumentos].

1. Si un presbítero comete un delito, está mandado que sea removido de su estado, de acuerdo con lo establecido por los cánones[156]. Se encontraba, por consiguiente, en un estado; de otro modo, no podría ser removido de él.

2. El estado tiene muchas acepciones. En primer lugar, significa postura recta. Cuando el hombre está erguido, se dice que está[157]. De modo semejante a como dice Gregorio: *Se apartan de toda forma de rectitud quienes sólo saben hablar con palabras dañinas.* Significa también permanencia y fijeza, como se puede ver en Gregorio, cuando dice: *A la protección y guarda del Creador se debe que permanezcamos firmes.* El estar y estado puede proceder de tamaño junto con longitud. Como dice también Gregorio[158], *la piedra sillar es cuadrada y puede mantener su posición en cualquiera de sus lados, de modo que no cae por el hecho de un cambio.* Ahora bien, los arcedianos y párrocos tienen magnitud o tamaño espiritual por cuanto asumen la cura pastoral celosos del bien de las almas. Tienen también fijeza, por cuanto en medio de los peligros, perseveran haciéndose fuertes. Tienen también rectitud de intención y de justicia. Por consiguiente, no se puede decir que no tengan estado.

3. La institución de las religiones no pudo ocasionar detrimento ni a diáconos ni a presbíteros con cura pastoral. Ahora bien, antes de haber sido instituidas las religiones, los susodichos ministros con cura pastoral

Primo quidem igitur multipliciter nituntur ostendere archidiaconos vel parochiales presbyteros in statu perfectionis esse, et maioris quam religiosi.

1. Presbyter enim si delinquat, iubetur eici de statu suo secundum canones, ut habetur LXXXI dist., 'Si quis amodo episcopus'; et XIV qu. 4: 'Si quis oblitus'. Ergo erat in statu; alioquin a statu eici non posset.

2. Item, invenitur status multipliciter dici. Importat enim rectitudinem, nam homo erectus dicitur stare; unde Gregorius dicit in VII Moralium: «Ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur». Importat etiam permanentiam et fixionem, secundum illud Gregorii in VIII Moralium: «Conditoris protectio et custodia est, quod in statu permanemus»; et in IX omelia secundae partis Super Ezechielem: «Lapis quadrus est et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet». Importat etiam magnitudinem vel longitudinem: dicitur enim a stando. Cum igitur archidiaconi et parochiales presbyteri habeant magnitudinem spiritualem, dum propter zelum animarum curam suscipiunt; habeant etiam permanentiam, quia inter pericula immobiles perseverant et fortes; habeant etiam rectitudinem et intentionis et iustitiae: non est dicendum huiusmodi in statu non esse.

3. Item, religionum institutio praeiudicare non potuit diaconibus et presbyteris curam animarum habentibus. Sed ante institutas religiones praedicti curam animarum

---

[156] Santo Tomás se remite a una legislación canónica que se contiene en los pasajes por él mismo citados aquí. Pueden verse en la conocida edición del *Decreto* (Friedberg I 285 y 736, respectivamente). La fuente inmediata es el *Quodl. XIV* de Gerardo de Abbeville, que acaudillaba entonces la oposición a Santo Tomás. Al fin del capítulo, Santo Tomás mismo señala claramente este escrito sin dar el título ni el nombre del autor.

[157] Santo Tomás se expresa de acuerdo con la acepción latina de los vocablos. Por algo escribe en latín. Y en latín, el verbo «stare», de donde viene «status», significa estar de pie o erguido.

[158] Las tres frases de San Gregorio Magno señaladas por Santo Tomás se encuentran, respectivamente, en *Moral.* VII n.59; XXIII n.53; *Super Ezech.* II hom.9 n.5: ML 75,800; 76,286; 76,1044.

se encontraban en estado de perfección. Está, en efecto, escrito: *Los presbíteros que gobiernan bien,* con los ejemplos de su vida y con la doctrina sana, *sean considerados dignos de doble honor* (1 Tim 5,17), de modo que sus subordinados se mantengan en espíritu de obediencia para con ellos y los socorran con sus bienes. Por consiguiente, también después de haber sido instituidas las religiones viven en estado de perfección.

4. Dicen que en tiempo de Jerónimo, presbítero y obispo, significaban lo mismo. Así se ve, efectivamente, por lo que dice Jerónimo[159]: *Antiguamente presbítero y obispo eran lo mismo. Después fue dado mandato de que en todas partes uno solo fuese puesto al frente de los presbíteros, para evitar gérmenes de división.* Por consiguiente, si los obispos se hallan en estado más perfecto que los religiosos, también habrán de estar los presbíteros.

5. Quien es asumido para desempeñar un ministerio de nivel más alto, de mayor dignidad y más fructuoso, se encuentra en un estado superior. Ahora bien, los arcedianos y los párrocos son asumidos para un ministerio de mayor dignidad que el de los religiosos, porque, *si bien la vida contemplativa es más segura, sin embargo la vida activa produce mayor fruto,* como se dice en el derecho[160]. Por consiguiente, los párrocos se encuentran en un estado de perfección más alto que los religiosos.

6. No hay caridad superior a la de *dar la vida por los amigos* (Jn 15,13). Ahora bien, los buenos párrocos dan la vida por sus subordinados, de quienes se hacen siervos, realizando las palabras del Apóstol: *Siendo libre de todos, me hice siervo de todos* (1 Cor 9,19). Merecen más, porque trabajan más. Cumplen lo que dice el Apóstol: *Trabajé más que todos* (1 Cor 15,10). *Cada uno recibirá la paga según su trabajo* (1 Cor 3,8). Así, pues, los párrocos se encuentran en estado más perfecto que los religiosos.

habentes statum perfectionis tenebant; dicitur enim I ad Tim. V: «Qui bene praesunt presbyteri», scilicet vita et doctrina, «digni habeantur a subditis duplici honore», ut scilicet eis spiritualiter obediant et exteriora ministrent. Ergo etiam post religiones institutas habent statum perfectionis.

4. Item, dicunt quod tempore Ieronymi presbyter et episcopus erant nomina synonyma, ut patet per illud quod dicit Ieronymus Super Epistolam ad Titum: «Olim idem presbyter qui et episcopus»; sed postea «in toto orbe decretum est ut unus de presbyteris praeponeretur, et schismatum semina tollerentur». Si ergo episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, etiam presbyteri in statu perfectiori erunt.

5. Item, qui ad maius et dignius et fructuosius officium Ecclesiae assumitur, in maiori statu esse videtur. Sed archidiaconi et presbyteri curati assumuntur ad dignius officium quam religiosi, quia «licet vita contemplativa sit magis secura, tamen vita activa est magis fructifera», ut habetur Extra, De renuntiationibus. Presbyteri igitur curati sunt in maiori statu perfectionis quam religiosi.

6. Item, nulla maior caritas esse potest quam «ut animam suam ponat quis pro amicis suis», ut dicitur Ioh. XV. Boni autem curati animam suam ponunt pro suis subditis, quorum etiam se servos constituunt secundum illud I ad Cor. IX: «Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci». Videntur etiam plus mereri, cum plus laborent, secundum illud Apostoli I ad Cor. XV: «Plus omnibus laboravi», et I ad Cor. III: «Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem». Videtur igitur quod curati presbyteri sint in perfectiori statu quam religiosi.

---

[159] S. Jerónimo, *Super epist. Ad Titum* 1,5: ML 26,562; cf. también *Decr.* p.1 d.95 c.5 (Friedberg I 332).

[160] *Decretal.* I tit.9 c.10 § 11 (Friedberg II 111).

7. Esto mismo es aplicable a los arcedianos. Los siete diáconos que los apóstoles eligieron se encontraban en alto estado de perfección. La norma para seleccionarlos fue ésta: *Buscad, hermanos, de entre vosotros a siete varones, de comportamiento ejemplar, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, a quienes encarguemos este servicio* (Hch 6,3). La Glosa, con palabras de Beda, lo explica así[161]: *Con esto los apóstoles tomaban la decisión de establecer siete diáconos, de un nivel más alto y que estuviesen, como columnas, cercanos al altar.* Se da a entender que se encontraban en estado de perfección, puesto que pertenecían a un nivel más alto y soportaban, a manera de columnas, el peso de la Iglesia. El grado de aquellos siete lo representan ahora, en la Iglesia, los arcedianos, los cuales *prestan servicio y presiden a quienes los prestan,* como, en relación con el pasaje citado, dice también una Glosa[162]. Según esto, los arcedianos pertenecen a un estado de perfección superior al de los párrocos, al frente de los cuales están puestos. Por consiguiente, tienen también superioridad respecto de los religiosos.

8. Sería necedad decir que los santos arcedianos Esteban, Lorenzo y Vicente, que merecieron la palma del martirio, no vivieron en estado de perfección.

9. Los párrocos y los arcedianos son más semejantes a los obispos que cualesquiera monjes o religiosos, cuyo puesto jerárquico es el ínfimo, mientras que los presbíteros llegan a ser llamados obispos; se lee, en efecto: *Mirad por vosotros y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha puesto para apacentar la Iglesia de Dios* (Hch 20,28). La Glosa aplica esto a los presbíteros de Éfeso[163]. Por consiguiente, con mucho mayor motivo, los párrocos se encuentran en estado de perfección.

10. La administración de bienes de la Iglesia no rebaja el estado de perfección, puesto que se trata de bienes comunes, como el derecho

7. Item, videtur hoc idem et de archidiaconis. Septem enim diaconi quos elegerunt apostoli, erant in excellenti statu perfectionis. Dicitur enim Act. VI: «Considerate, fratres, viros boni testimonii septem, plenos Spiritu sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus»; ubi dicit Glossa Bedae: «Hic decernebant apostoli per ecclesias constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus et quasi columnae proximi circa aram». Videtur autem eos in statu perfectionis fuisse, qui sublimioris gradus erant ceteris et quasi columnae Ecclesiae onera supportantes. Horum autem gradum repraesentant in Ecclesia archidiaconi, qui «ministrant et praesunt ministrantibus», secundum Glosam ibidem; videtur ergo quod archidiaconi sint in maiori statu perfectionis quam presbyteri curati quibus praeficiuntur, et ita per consequens etiam quam religiosi.

8. Item, insanum esse videtur dicere beatos Stephanum, Laurentium et Vincentium archidiaconos in statu perfectionis non fuisse, qui ad palmam martyrii meruerunt pervenire.

9. Item, presbyteri curati et archidiaconi similiores sunt episcopis quam monachi quiquam vel religiosi, qui tenent infimum subiectionis gradum, in tantum quod presbyteri episcopi nominentur secundum illud Act. XX: «Attendite vobis et universo gregi, in quo posuit vos Spiritus sanctus episcopos regere Ecclesiam Dei»; quod exponit Glossa de presbyteris Ephesi. Multo igitur magis presbyteri curati sunt in statu perfectionis.

10. Item, administratio facultatum Ecclesiae statum perfectionis non minuit, cum sint bona communia, ut habetur XII qu. 1, 'Expedit'; non ergo presbyteri cu-

[161] *Glossa ordinaria:* ML 92,956.
[162] *Glossa interlinearis.*
[163] *Glossa ordinaria:* ML 92,986A.

mismo acredita[164]. Por consiguiente, los arcedianos y los párrocos no están en inferioridad respecto del estado de perfección por el hecho de administrar bienes de la Iglesia.

11. Los párrocos y los arcedianos están obligados a ofrecer hospitalidad mediante bienes temporales, como consta en el derecho[165]. El monje, en cambio, no puede hacer esto, porque no tiene bienes propios. Por lo tanto, tiene mayor mérito el párroco que el religioso.

12. Como dice Gregorio[166], no hay sacrificio alguno que agrade a Dios tanto como el celo de las almas. Y Bernardo, hablando del amor de Dios, dice que atrae a mayor número al amor de Dios quien sobresale en el amor[167]. Esto pertenece al arcediano y al párroco, pero no al monje, el cual no tiene ministerio con que atraer a alguien.

13. A la manera como el patriarca preside en su patriarcado y el obispo en su obispado, así, análogamente, el arcediano en su arcedianato y el párroco en su parroquia[168]. Dice el Decreto[169]: *Si se exceptúa el conferir la ordenación, ¿qué hace el obispo que no pueda hacer el presbítero con cura pastoral?* Todo lo que, según los trece capítulos de la Regla Apostólica, se dice del obispo o del que ha de ser ordenado obispo, todo ello es válido en relación con cualquier elegido para cualquier grado de prelacía y, por consiguiente, en relación con el párroco y con el arcediano. Es lo que consta en el derecho[170]. Por consiguiente, si el obispo se encuentra en un estado más perfecto que el monje, por la misma razón, también el párroco y el arcediano [se encuentran en ese estado más perfecto].

rati vel archidiaconi deficiunt a statu perfectionis propter administrationem rerum Ecclesiae.

11. Item, presbyteri curati et archidiaconi de bonis temporalibus tenentur facere hospitalitatem, ut habetur XLII dist. ca. 1; hoc autem monachus non potest facere, quia non habet proprium: maioris ergo meriti est presbyter curatus quam monachus.

12. Item, Gregorius dicit: «Nullum est sacrificium quod ita placeat Deo sicut zelus animarum»; et Bernardus dicit de amore Dei quod ille maior est in amore Dei qui plures ad amorem Dei trahit. Hoc autem convenit archidiacono et presbytero curato, non autem monacho, cuius non est officium ut aliquem trahat.

13. Item, sicut patriarcha praesidet in suo patriarchatu et episcopus in suo episcopatu, ita archidiaconus in suo archidiaconatu et presbyter curatus in sua parochia; «Quid enim facit episcopus, excepta ordinatione, quod presbyter curatus non faciat?», ut habetur dist. XCIII ca. 'Legimus'. Et quaecumque dicuntur de episcopo seu ordinando in episcopum secundum XIII capitula Apostolicae regulae, omnia debent intelligi de quolibet electo ad quamlibet praelationem ut presbytero curato et archidiacono, ut habetur LXXXI dist. ca. 1. Si ergo episcopus est in perfectiori statu quam monachus, pari ratione etiam presbyter curatus et archidiaconus.

---

[164] *Decr.* p.2 causa 12 q.1 c.13 (Friedberg I 681).

[165] *Decr.* p.1 d.42 q.1, argumento de Graciano antes del c.1 (Friedberg I 151).

[166] S. Gregorio Magno, *Super Ezech.* I hom.12 n.30: ML 76,932C.

[167] La atribución de estas palabras a San Bernardo es cosa de Gerardo de Abbeville, de quien Santo Tomás las toma, copiando su argumento. En realidad pertenecen a San Gregorio, *Moral.* XIV c.48: ML 75,1068A.

[168] Formula Santo Tomás aquí, del modo más claro posible, lo que hemos llamado nosotros en la introducción a estos opúsculos «estratificación» de la jerarquía. De lo cual dirá que es manifiestamente falso. Cf. cap. 27, respuesta a lo propuesto en 13.[e] lugar.

[169] *Decr.* p.1 d.93 c.24 § 1 (Friedberg I 328).

[170] *Decr.* p.1 d.81, argumento de Graciano antes del c.1 (Friedberg I 281).

14. En relación con el presbítero o el diácono que comete un delito, está preceptuado que sea removido de su estado y recluido en un monasterio para que haga penitencia[171]. Por donde se ve que el arcedianato y la cura pastoral constituyen de verdad un estado; en cambio, la entrada en religión es, más bien, descenso o caída[172].

Éstos son los argumentos que se encuentran en los escritos de ellos, aunque no los proponen en el mismo orden que tienen aquí.

## Capítulo 25

### Razones que pretenden demostrar el estado de perfección de arcedianos y párrocos aunque no se constituyan mediante alguna bendición o consagración

Anteriormente se demostró[173] que ni arcedianos ni párrocos se encuentran en estado de perfección. Veamos ahora cómo intentan eludir estas pruebas. Se dijo anteriormente que lo que en la Iglesia constituye estado es conferido con alguna consagración o bendición: lo cual no se cumple en la encomienda de la parroquia o del arcedianato. Esta prueba intentan desvirtuarla de muchos modos.

1. Lo primero que se alega es que en la consagración tanto del obispo como del sacerdote, las palabras empleadas son las mismas: *Sean consagradas y santificadas, Señor, estas manos...*

2. Si se dice que al obispo le es dada la unción en la cabeza y al sacerdote no, esto no viene a propósito: Antiguamente también eran ungidos en la cabeza los reyes, los cuales no pueden reclamar para sí un estado de perfección. Por consiguiente, la unción en la cabeza no da

14. Item, presbyter vel diaconus propter delictum iubetur eici de statu, et retrudi in monasterium ad agendum paenitentiam, ut habetur LXXXI dist. ca. 'Dictum est' et 'Si quis clericus'. Ex quo videtur quod status archidiaconatus sive curae parochialis vere status est; sed ingressus religionis non est status, sed potius casus vel descensus.

Haec igitur sunt quae ex eorum scriptis colligi possunt, quamvis non eodem ordine ibidem ponantur.

## Capitulum vicesimum quintum

### Rationes ad ostendendum quod non oportet quod presbyteri curati vel archidiaconi non sint in statu perfectionis quia non consequuntur in sui institutione aliquam benedictionem vel consecrationem

Sed quia supra ostensum est archidiaconos et presbyteros curatos in statu perfectionis non esse, restat videndum qualiter ipsas probationes conentur elidere. Dictum est enim supra quod quilibet status in Ecclesia cum aliqua solemni consecratione vel benedictione confertur, quod non fit in commissione parochialis curae vel archidiaconatus. Quam quidem probationem excludere conantur multipliciter.

1. Primo, quia in consecratione tam episcopi quam sacerdotis verba sunt communia, ut «Consecrentur et sanctificentur, Domine, manus istae, etc.».

2. Item, si dicatur quod unctio capitis datur episcopo et non sacerdoti, hoc non videtur ad propositum facere: quia etiam reges olim in capite ungebantur, qui tamen

---

[171] *Decr.* p.1 d.81 c.8 y 10 (Friedberg I 283).

[172] Ciertamente, la entrada en religión para sufrir el castigo de que se trata es una caída o una degradación respecto de la persona sancionada.

[173] Cf. capítulo 23.

motivo para decir que el obispo se halla en un estado de perfección superior al del presbítero con cura pastoral.

3. El mérito se adquiere no por la consagración, sino por las buenas obras. A veces es consagrado un mal obispo; y esto, más bien, hace desmerecer. A este respecto, el derecho dice[174]: *El que vive en estado más honorífico, no por eso es más justo; antes bien, el más justo merece un honor más alto.* Se dice también: *No es el lugar ni la ordenación recibida lo que nos hace estar cercanos a Dios. Lo que nos acerca o nos aparta de él son nuestros méritos buenos o malos.* Por último: *Ocupan el lugar de los santos no los hijos de los santos, sino aquellos que practican las obras de los santos.* Por consiguiente, el hecho de que los obispos hayan recibido una consagración de nivel más alto no implica que se encuentren en un estado más perfecto que el de los párrocos.

4. La consagración en la cabeza es más bien un signo y grado de sacerdocio. Ahora bien, el episcopado no es un orden nuevo, sino un grado en el orden: de otro modo habría más de siete órdenes. Ahora bien, la perfección de la caridad pertenece al mérito de la santidad, no a un grado del orden. Por consiguiente, la unción en la cabeza que confiere a los obispos un grado superior de sacerdocio en el orden, no los coloca en un estado más perfecto.

5. El obispo instituye al arcediano, al sacerdote rural, al párroco mediante un libro o con un anillo, como consta en el derecho[175]. *Cuando el Papa manda que en una iglesia alguien sea instituido canónigo, o hermano, o servidor rural, o párroco, manda que sea instituido con todos los honores.* Así, pues, arcedianos y párrocos poseen un estado del que no pueden ser removidos.

non possunt sibi statum perfectionis vendicare. Non ergo per hoc potest dici episcopus esse in statu perfectiori supra presbyterum curatum, quia in capite ungitur.

3. Item, meritum non acquiritur per consecrationem, sed per bona opera mentis. Aliquando enim etiam malus in episcopum consecratur, et in hoc magis demeretur. «Non enim qui maior fuerit in honore est iustior, sed qui fuerit iustior est maior», ut habetur XL dist., 'Multi'; et in eadem distinctione dicitur quod «non loca vel ordines Creatori nostro nos proximos faciunt, sed nos aut merita bona et iungunt aut mala disiungunt», et «non sanctorum filii sunt qui tenent loca sanctorum, sed qui exercent opera sanctorum». Non ergo propter hoc episcopi sunt in statu magis perfecto quam presbyteri curati quia maiorem consecrationem habent.

4. Item, consecratio capitis magis pertinet ad signum et gradum sacerdotii: episcopatus enim non est novus ordo, sed gradus in ordine; alioquin essent plures ordines quam septem. Perfectio autem caritatis pertinet ad meritum sanctitatis, non ad gradum ordinis; non ergo episcopi, qui per unctionem capitis obtinent maiorem gradum sacerdotii, sunt in perfectiori statu.

5. Item, episcopus instituit archidiaconum vel plebanum vel curatum per librum, vel per anulum ut habetur Extra. De sententia rei iudicatae; vel cum papa mandat aliquem institui in ecclesia aliqua in canonicum et in fratrem, seu in plebanum vel curatum, mandat eum institui «cum plenitudine honoris», ut <habetur> Extra. De concessione ecclesiae, 'Proposuit'. Videtur ergo curatorum et archidiaconorum esse status, ex quo statu eici potest.

---

[174] A continuación son citadas varias sentencias que se encuentran en *Decr.* p.1 d.40 c.12, 4 y 2 (Friedberg I 148, 146 y 145).

[175] También en este caso, Santo Tomás reúne varias sentencias que se encuentran en Decretales; cita concretamente *Decretal.* II tit.27 c.12 (Friedberg II 396) y *Decretal.* III tit.8 c.4 (II 489).

## Capítulo 26

### ¿El cese legítimo en la dedicación pastoral es incompatible con el estado de perfección?

El arcediano y el párroco pueden, sin cometer pecado, abandonar la dedicación pastoral. Por este motivo, según se dijo [176], no están en estado de perfección. Pues bien, contra este punto alegan igualmente múltiples argumentos.

1. Dicen, en primer lugar, que el párroco, a pesar de que su estado sea más perfecto y produzca mayor fruto, puede entrar en religión, porque el estado religioso es más seguro. Esto es afirmado en nombre del derecho [177].

2. El marido no puede abandonar a su mujer, entrando en religión contra la voluntad de ella. Así lo establece el derecho [178]. Pero esto no es debido a que el estado matrimonial sea más perfecto que el estado religioso o lo iguale, sino a que, por el matrimonio, se vinculó irrevocablemente con su mujer. De manera semejante, por consiguiente, aunque el párroco pueda pasar a religión, de aquí no se sigue que el estado religioso sea más perfecto o igualmente perfecto.

3. Se pone también el ejemplo de David, el cual, según se dice en 1 Sam 17, no pudiendo pelear con las armas de Saúl cuyo uso exigía una fuerza mayor, recurrió a unas armas de mayor humildad, inferiores, sin embargo, en vigor y fuerza, esto es, a la honda y a la piedra; con ellas, un jovencillo rechazó y derribó por tierra al filisteo gigante, hombre entrenado en la guerra desde su adolescencia. Por consiguiente, a ejemplo de David, puede el párroco pasar al uso de armas más humildes,

## Capitulum vicesimum sextum

### Rationes ad ostendendum quod dimissio curae non sufficit ad probandum quod presbyteri curati vel archidiaconi non sint in statu perfectionis

Similiter etiam contra id quod dictum est, quod archidiaconus vel presbyter curatus non sunt in statu perfectionis quia possunt sine peccato ab hoc recedere, multipliciter obiciunt.

1. Primo quidem, quia dicunt quod propter hoc curatus presbyter ad religionem transire potest, quamvis status curati sit perfectior et fructuosior, quia status religionis est securior. Ad hoc probandum inducit quod dicitur Extra. De renuntiationibus, 'Nisi cum pridem'.

2. Item vir uxorem suam non potest dimittere et ea invita ad religionem transire, ut dicitur Extra. De conversione coniugatorum, cap. 'Ex publico'. Sed hoc non est ideo quia status coniugii sit maioris perfectionis quam status religionis, vel aequalis ei; sed quia se uxori suae per matrimonium insolubiliter obligavit. Ergo similiter licet presbyter curatus possit transire ad religionem, non propter hoc sequitur quod status religionis sit perfectior vel aeque perfectus.

3. Item, inducit ad hoc exemplum David qui, ut habetur I Reg. XVII, cum non posset pugnare in armis Saulis quae requirebant maiorem fortitudinem, contulit se ad arma maioris humilitatis, licet minoris roboris vel fortitudinis, scilicet ad fundam et lapidem, quibus gigantem philistaeum virum ab adolescentia sua bellatorem puer

---

[176] Cf. capítulo 23.
[177] Es alegada la Decretal I tit.5 c.10 § 11 (Friedberg II 111).
[178] *Decretal.* III tit.32 c.8 (Friedberg II 581).

o sea, a las propias del estado religioso, aunque él se encontrase ya en estado más perfecto.

4. Si la inseparabilidad fuese causa del estado, a nadie estaría permitido pasar de estado a estado. Ahora bien, el paso está permitido. Luego la inseparabilidad no entra en la constitución de estado.

5. Textos jurídicos permiten que el prelado [el obispo] haga salir de religión y devuelva a su iglesia a un párroco súbdito suyo, si sabe que realizará un ministerio útil y provechoso para su iglesia. Más aún, el párroco no puede abandonar su iglesia sin el consentimiento y la autorización del obispo; si lo hiciese, el obispo puede imponerle sanción canónica [179]. En consecuencia, no se puede decir con verdad que el estado religioso sea más perfecto por el hecho de que los párrocos pueden entrar en religión.

6. A la inversa, en caso de necesidad para una iglesia y para la cura pastoral, un monje puede pasar de su religión a una iglesia de clero secular con cura de almas. Es lo establecido por el derecho [180]. Porque, en razón también del derecho [181], *la utilidad común ha de ser preferida a la de uno solo.*

7. De que alguien pueda perder la perfección de la caridad, no se sigue que no haya poseído nunca esa perfección, sino, al contrario, que la tuvo. Por consiguiente, aunque un párroco, por algún motivo, decaiga del nivel o modo de vida que le corresponde, no se sigue que no haya vivido en estado de perfección.

8. El hecho de que los prelados mayores, o sea, los obispos, no puedan pasar a religión sin licencia del Sumo Pontífice, se debe a una norma establecida por la Iglesia, promulgada en tiempo de Inocencio [III],

deiecit et prostravit. Potest ergo curatus exemplo David ad arma maioris humilitatis, scilicet religionis, se transferre, licet esset in statu perfectiori.

4. Item, si inseparabilitas esset causa status, sequeretur quod non liceret alicui se transferre de statu in statum; hoc autem licet: non ergo inseparabilitas est de ratione status.

5. Item secundum iura scripta praelatus posset curatum sibi subditum de religione ad ecclesiam suam revocare, si sciret eum esse utilem aut proficuum ecclesiae suae; immo curatus non debet ecclesiam suam dimittere sine consensu et auctoritate episcopi: quod si fecerit, potest episcopus in eum exercere canonicam ultionem, ut <habetur> Extra. De renunciationibus, 'Admonet'; et De privilegiis, 'Cum et plantare', <§> In ecclesiis'; et VII qu. 1, 'Episcopus de loco'. Et sic non videtur verum quod status religionis sit perfectior propter hoc quod curati presbyteri possunt religionem intrare.

6. Item, etiam e converso monachus pro necessitate ecclesiae et curae animarum potest transire de religione ad ecclesiam saecularem cum cura, ut habetur XVI qu. 1, 'Vos autem', et ca. 'Monachos': nam «unius utilitati praeferenda est utilitas plurimorum», VII qu. <I>, 'Scias'.

7. Item, non sequitur quod si aliquis cadere potest a perfectione caritatis, quod numquam fuerit in perfectione caritatis, sed magis e converso quod fuerit; licet ergo presbyter curatus discedat a suo regimine ex aliqua causa, non sequitur quod non fuerit in statu perfectionis.

8. Item, quod maiores praelati, scilicet episcopi, non possint transire ad religionem sine licentia summi Pontificis, hoc est de constitutione Ecclesiae promulgata tempore

[179] Los pasajes citados se encuentran, respectivamente, en *Decretal.* I tit.9 c.4 (Friedberg II 104); V tit.33 c.3 (II 850); *Decr.* p.1 d.7 q.1 c.37 (I 580).

[180] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.30 y c.29 (Friedberg I 769 y 768).

[181] *Decr.* p.2 causa 7 q.1 c.35 (Friedberg I 580).

como consta en derecho [182]. Antes de esa norma, estaba permitido a todos, a los mayores y a los menores. Los mayores, sin embargo, se encuentran en un estado más perfecto [que los religiosos]. Esto, por consiguiente, no impide que los párrocos se encuentren en estado más perfecto que los religiosos, aunque puedan pasar a vida religiosa sin licencia del Sumo Pontífice.

9. Nadie debe ser elegido para obispo si antes no ha recibido ordenación [sacramental]. Así lo establece el derecho [183]. Ahora bien, el que ha recibido las órdenes sagradas no puede contraer matrimonio. Por consiguiente, no es verdad que el elegido pueda casarse.

## Capítulo 27

### Respuesta a los argumentos sobre el estado de mayor perfección de párrocos y de arcedianos que el de los religiosos [184]

Ha llegado el momento de examinar cuidadosamente cada uno de los argumentos propuestos. Haciendo esto, quedará claro que son frívolos, que casi dan risa, que en buena parte contienen error. Carecen de eficacia para lo que intentan.

1. Alegar textos canónicos para decir que párrocos y arcedianos viven en un estado no viene a propósito. Los capítulos alegados no dicen nada sobre estado; hablan del grado. El primero dice literalmente: *Si un obispo, presbítero o diácono toma mujer o retiene la que había tomado, sea depuesto de su grado.* El segundo dice [185]: *Si alguien, falto de temor de Dios y de las Santas Escrituras, practica la usura, sea depuesto de su grado*

Innocentii; sicut patet per illam decretalem Extra. De renunciationibus, 'Nisi cum pridem'. Ergo ante constitutionem licebat maioribus sicut et minoribus; et tamen maiores sunt in perfectiori statu. Non ergo hoc impedit presbyteros curatos esse in perfectiori statu quam religiosos, licet sine licentia summi Pontificis possint ad religionem transire.

9. Item, nullus debet in episcopum eligi nisi fuerit in sacris ordinibus constitutus, ut habetur LX dist., 'Nullus in episcopum'; sed in sacris ordinibus constitutus non potest uxorem ducere: non est ergo verum quod electus possit uxorem ducere.

## Capitulum vicesimum septimum

### Solutio rationum quibus probari videbatur quod presbyteri curati et archidiaconi sunt in statu perfectiori quam religiosi

Haec autem quae proposita sunt, quam sint frivola, derisibilia et in multis erronea demonstrandum est, singulorum efficaciam diligenter ponderando.

Quod enim primo inducunt quosdam canones ad probandum presbyteros curatos et archidiaconos in statu esse, nihil ad propositum facit; nam in capitulis inductis nulla fit mentio de statu, sed de gradu. Sic enim habetur LXXXI dist.: «Si quis amodo episcopus, presbyter, diaconus feminam acceperit, vel acceptam retinuerit, a proprio

---

[182] *Decretal.* I tit.9 c.10 (Friedberg II 107).

[183] *Decr.* p.1 causa 60 c.4 (Friedberg I 227).

[184] Son los argumentos propuestos en el capítulo 24. Lugares paralelos: *De perfec. vitae spirit.* c.27-29; *Quodl.* 1 a.14 ad 2; 3 a.17; *Summa* 2-2 q.183 a.1; q.184 a.6; q.185 a.4; q.189 a.7.

[185] *Decr.* p.2 causa 14 q.4 (Friedberg I 285). El texto anterior *Decr.* p.2 causa 81 c.4 (Friedberg I 736).

*y no forme parte del clero.* Esto no sirve para mostrar, mediante proceso inverso, que alguien posea estado; se habla sólo de grado. Y así tiene que ser, porque donde hay orden o cualquier forma de superioridad, allí tiene que haber algún grado.

2. La frivolidad del segundo argumento es cosa que advierte cualquier persona inteligente. Nadie duda de que el vocablo estado tiene múltiples acepciones. Cuando uno se yergue, se dice que está [de pie]. La magnitud da origen a estado, en cuanto se hace distinción entre estado de principiantes, de proficientes y de perfectos. El estar implica también firmeza. En este sentido dice el Apóstol: *Estad firmes e inconmovibles* (1 Cor 15,58) en la práctica del bien. Pero no hablamos de estado en este sentido; el concepto hace referencia a que hay estado de servidumbre y estado de libertad. Así lo entiende el derecho cuando, por ejemplo, dice[186]: *Tratándose de causa capital o relativa al estado, si es preciso hacer alguna interpelación, háganla ellos mismos, no por intermediarios.* Tomando en este sentido el vocablo estado, tienen estado de perfección aquellos que se hacen siervos en orden a practicar obras de perfección: como se dijo anteriormente. Para esto se requiere un voto vinculante de por vida, puesto que la servidumbre [de que se trata] se contrapone a la libertad. Siempre que alguien permanece libre para dejar de practicar obras de perfección, no se encuentra en estado de perfección: como quedó dicho ya.

3. Lo del tercer argumento es una frivolidad tan grande que no necesita respuesta. Cuando se dice: *Los presbíteros que ejercen bien el gobierno...*, la perfección ni siquiera es mencionada. El presidir no constituye estado, sino grado. Por su parte, el honor no es debido solamente a la perfección, sino, de manera universal, a la virtud, la cual está expresada en las palabras *presiden bien.* Está escrito: *Gloria, honor y paz a todo el que obre bien* (Rom 2,10).

decidat gradu». Et XIV qu. 4 dicitur: «Si quis oblitus timorem Domini et sanctarum Scripturarum, etc., faeneraverit, etc., de gradu suo deiectus alienus habeatur a clero». Non ergo per hoc probari potest a contrario sensu quod habeat statum, sed gradum; et hoc necesse est, quia ubicumque est ordo vel superioritas aliqua, ibi est aliquis gradus.

Quod vero secundo est positum, quam sit frivolum quilibet intelligens advertere potest. Nulli enim dubium est statum multipliciter dici. Nam ille qui erigitur, stare dicitur; et magnitudo statum facit, secundum quod distinguitur status incipientium, proficientium et perfectorum; stare etiam firmitatem importat, secundum illud Apostoli I Cor. XV: «Stabiles estote et immobiles» in omni opere bono. Non autem sic loquimur de statu, sed secundum quod dicitur status libertatis vel servitutis, sicut accipitur II qu. 6: «Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per se ipsos est agendum». Et sic accipiendo statum, illi statum perfectionis accipiunt qui se servos constituunt ad opera perfectionis implenda, ut supra dictum est; hoc autem non contingit nisi per votum perpetuae obligationis, quia servitus libertati opponitur. Quandiu igitur in sua libertate aliquis habet recedere a perfectionis opere, statum perfectionis non habet, sicut et supra ostensum est.

Quod vero tertio propositum fuit, tam frivolum est ut responsione non egeat. In hoc enim quod dicitur: «Qui bene praesunt presbyteri», etc., nec de perfectione nec de statu fit mentio. Pracesse enim non constituit statum sed gradum; nec honor debetur soli perfectioni, sed universaliter virtuti quae designatur in hoc quod dicitur: «Bene praesunt». Dicitur enim Rom. II: «Gloria et honor et pax omni operanti bonum».

[186] *Decr.* p.2 causa 2 q.6 c.40 (Friedberg I 481).

4. El cuarto argumento contiene evidente falsedad, diciendo que en tiempo de Jerónimo y de Agustín no se hacía distinción entre obispo y presbítero. En carta a Jerónimo, Agustín dice expresamente lo contrario [187]: *Aunque, por lo que se refiere a las palabras que son ya de uso común en la Iglesia, el episcopado sea superior al presbiterio, en muchas cosas, sin embargo, Agustín es inferior a Jerónimo.*

Para que nadie piense que fue en tiempo de Jerónimo cuando se introdujo la práctica de considerar el episcopado superior al presbiterado, hay que referirse a la autoridad de Dionisio, el cual describió la jerarquía eclesiástica, tal como se encontraba en los comienzos de la Iglesia. Dice, en efecto [188]: *En la jerarquía de la Iglesia hay tres órdenes, a saber: el de los obispos, el de los presbíteros y el de los diáconos.* Donde es de notar que, según dice, el orden de los diáconos tiene la función de purgar; el de los sacerdotes, de iluminar, y el de los obispos, de perfeccionar. El mismo, en el capítulo 6 del citado libro, dice [189] que a estos tres órdenes [de ministros] corresponden tres órdenes [de fieles]. Al orden de los diáconos tiene que someterse el orden de los impuros o de los que necesitan ser purificados. Al orden de los presbíteros se subordina el de los que han de ser iluminados, o sea, el pueblo santo que es iluminado por los presbíteros recibiendo los sacramentos. Al orden de los obispos corresponde el de los perfeccionados, o sea, el de los monjes, que mediante las enseñanzas de ellos es instruido *acerca de la perfectísima perfección de actuar mirando hacia lo alto.* Por todo esto, es evidente que, según Dionisio [190], la perfección es atribuida solamente a los obispos y a los monjes: a los obispos como a perfeccionadores, a los monjes, en cambio, como a perfeccionados.

Nadie diga que Dionisio transmite un orden de la jerarquía eclesiástica instituido por los apóstoles, mientras que, por institución del Señor,

In hoc vero quod quarto propositum est, manifeste falsitas continetur, ubi dicitur quod ante tempus Ieronymi et Augustini non erat aliud presbyter et episcopus. Huius enim contrarium expresse dicit Augustinus in Epistola ad Ieronymum: «Quamquam secundum honorum vocabula quae iam Ecclesiae usus obtinuit, episcopatus presbyterio maior sit, tamen in multis rebus Augustinus Ieronymo minor est».

Sed ne aliquis calumnietur hoc circa tempora Ieronymi in usum venisse, ut episcopus presbytero maior sit, accipienda est auctoritas Dionysii, qui scripsit ordinem ecclesiasticae ierarchiae secundum quod erat in Ecclesia primitiva. Dicit enim in 5 cap. Ecclesiasticae ierarchiae tres esse ordines ecclesiasticae ierarchiae: scilicet episcoporum, presbyterorum et diaconorum. Ubi notandum est quod ordinem diaconorum dicit esse purgativum, ordinem autem sacerdotum illuminativum, ordinem vero episcoporum perfectivum; et sicut ipse dicit in 6 cap. eiusdem libri, tribus his ordinibus tres ordines respondent: nam ordini diaconorum subicitur ordo immundorum qui purgatione indigent; ordini vero presbyterorum subicitur ordo illuminandorum, scilicet sacer populus qui a presbyteris illuminatur per sacramentorum susceptionem; ordini vero episcoporum subicitur ordo perfectorum, scilicet monachorum, qui per eorum traditiones edocetur «ad perfectissimam perfectionem sursum actus». Ex quo patet secundum Dionysium quod perfectio attribuitur solis episcopis et monachis: episcopis autem tamquam perfectoribus, monachis autem tamquam perfectis.

Sed ne quis dicat quod Dionysius tradit ordinem ecclesiasticae ierarchiae ab apostolis institutum, cum tamen ex Domini institutione idem essent presbyteri et episcopi; hoc

[187] S. AGUSTÍN, *Epist.* 82 n.33: ML 33,290, recogido en *Decr.* p.2 causa 2 q.7 c.34 (Friedberg I 493).

[188] PS.-DIONISIO, *De eccles. hierar.* c.5 p.1 § 1: ML 3,500D; Dion. 1314.

[189] Cap.6 pars 1 § 1-3: MG 3,529-533A.

[190] L.c. § 3: MG 3,532D; Dion. 1385.

presbíteros y obispos serían una misma cosa. Esto es manifiestamente falso, como se ve por Lc 10,1, donde se lee: *Después de estas cosas, designó el Señor a otros setenta y dos...* A propósito de estas palabras, la Glosa dice[191]: *Así como en los apóstoles tenemos lo típico de los obispos, así en los setenta y dos, lo propio de los presbíteros de segundo orden.* Bien de admirar es hasta qué punto ellos mismos no se dan cuenta de lo que dicen; después de haber citado este pasaje, ellos mismos afirman que la distinción entre presbíteros y obispos tuvo lugar en tiempo de Jerónimo.

Y si alguien quiere retroceder hasta los tiempos antiguos, encontrará que en la ley antigua hay distinción entre los pontífices y los sacerdotes menores. Durante la vigencia de aquella ley, el sacerdocio era simple figura. En el derecho mismo está escrito[192]: *Los sumos pontífices y los sacerdotes inferiores fueron instituidos por Dios a través del ministerio de Moisés, el cual, por mandato del Señor, ungió a Aarón como sumo pontífice, mientras que a sus hijos los ungió para sacerdotes inferiores.*

Por consiguiente, entiende mal lo que dice Jerónimo. No es intención de Jerónimo afirmar que en la Iglesia el orden y estado de los obispos era el mismo que el de los presbíteros. Lo que él dice es que el uso de vocablos no estaba diversificado: los presbíteros eran llamados obispos por el deber de estar alerta; los obispos eran llamados presbíteros por razón de la dignidad. Por lo cual, en un texto que ha pasado al Decreto dice Isidoro[193]: *Los presbíteros inferiores, aunque son sacerdotes, no tienen la plenitud pontifical; éste es el motivo por el que no signan con crisma en la frente, ni dan el Espíritu Paráclito; estas unciones, como dicen los Hechos de los Apóstoles, son propias de los obispos.* Y termina diciendo: *Entre los antiguos, obispos y presbíteros fueron la misma cosa, porque éste es nombre de dignidad, no de edad.* Por donde se ve que había

manifeste falsum apparet ex hoc quod dicitur Luc. X: «Post haec autem designavit Dominus, etc.», ubi dicit Glossa: «Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta forma est presbyterorum secundi ordinis». Et mirum cum hoc ipsi introducant, qualiter propriam vocem ignorant, statim postmodum asserentes solum circa tempora Ieronymi episcopos a presbyteris esse distinctos.

Et si quis ad anteriora tempora progredi velit, inveniet etiam in veteri lege distinctos pontifices a minoribus sacerdotibus, in qua tantum erat sacerdotium figurale; dicitur enim dist. XXI: «Summi pontifices et minores sacerdotes a Deo sunt instituti per Moysen, qui ex praecepto Domini Aaron in summum pontificem, filios vero eius unxit in minores sacerdotes».

Ex quo patet quod falsum intellectum concipit ex verbo Ieronymi. Non enim intendit Ieronymus dicere quod in primitiva Ecclesia esset idem ordo vel status episcoporum et presbyterorum, sed quod istorum vocabulorum erat promiscuus usus, quia et presbyteri dicebantur episcopi quasi intendentes, et episcopi presbyteri propter dignitatem. Unde ut Isidorus dicit, et habetur dist. XXI, «presbyteri minores, licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent; quia nec chrismate frontem signant nec Spiritum paraclytum dant, quod solum deberi episcopis lectio Actuum Apostolorum demonstrat»; et concludit: «Unde et apud veteres idem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud nomen est dignitatis, non aetatis». Ubi ostenditur differentia esse in

[191] *Glossa ordinaria:* ML 92,461C.

[192] *Decr.* p.1 d.21, argumento de Graciano antes del c.1 § 1 (Friedberg I 67).

[193] S. Isidoro, *Etymol.* VII c.12 n.21: ML 82,292B, en *Decr.* p.1 d.21 c.1 § 12 (Friedberg I 68).

diferencia en la realidad y, al mismo tiempo, identidad en el nombre, por razón de la dignidad implicada en el nombre de presbiterado. Posteriormente, para evitar el error de posible cisma consiguiente a la indeterminación de los vocablos, los presbíteros mayores fueron llamados obispos; el nombre de presbíteros quedó reservado para los menores.

5. El quinto argumento carece de valor. La vida contemplativa tiene preferencia sobre la activa, no sólo porque da mayor seguridad, sino sencillamente porque es mejor. Es el Señor quien lo ha dicho: *María escogió la mejor parte* (Lc 10,42). En la medida en que la contemplación es superior a la acción, en esa misma permite comprender que hace más por Dios quien, por amor a él, sufre algún detrimento de la preferida contemplación con el fin de atender a la salvación del prójimo.

Atender a la salvación del prójimo con algún detrimento de la contemplación, aceptado por amor a Dios y al prójimo, implica una perfección de caridad mayor que el tener una tal adhesión a la contemplación que, ni por trabajar en la salvación del prójimo, se acepte recorte alguno. Por atender a la salvación del prójimo, el Apóstol aceptó sufrir retraso no sólo en la contemplación de la vida presente, sino también en la de la gloria del cielo. *Me siento en aprieto entre dos cosas, con deseo de partir y estar con Cristo, que es muchísimo mejor; pero permanecer en esta vida es más necesario por causa de vosotros* (Flp 1,23-24).

Cuando se trata de la caridad que, según se dijo con palabras de Agustín, consiste ante todo en la disposición de ánimo, muchos de quienes practican vida contemplativa tienen también esta perfección: la de estar dispuestos a aceptar ocasionalmente, según el beneplácito de Dios, alguna merma en el ocio de la preferida contemplación, a fin de ocuparse en la salvación del prójimo [194]. Ocurre, sin embargo, que esa

re, sed convenientia in nomine, propter dignitatem quam importat nomen presbyteratus. Fuit autem postmodum necessarium ad vitandum schismatis errorem qui ex indifferentia nominum oriebatur, ut etiam nomina distinguerentur: ut scilicet soli maiores presbyteri dicerentur episcopi, minores vero solum presbyteri dicerentur.

Quod vero quinto propositum est efficaciam non habet. Vita enim contemplativa non solum praefertur activae quia est securior, ut proponitur, sed quia est simpliciter melior, secundum quod Dominus dicit Luc. X: «Optimam partem elegit sibi Maria». Et quanto contemplatio melior est actione, tanto plus pro Deo facere videtur qui dilectae contemplationis aliquod detrimentum patitur, ut saluti proximorum propter Deum intendat.

Intendere igitur saluti proximorum cum aliquo detrimento contemplationis propter amorem Dei et proximi, ad maiorem perfectionem caritatis pertinere videtur quam si aliquis in tantum dulcedini contemplationis inhaeret, quod nullo modo eam deserere vellet, etiam propter salutem aliorum; propter quam Apostolus non solum praesentis vitae contemplationem, sed etiam a contemplatione caelestis patriae retardari ad tempus voluit propter proximorum salutem, ut patet per id quod dicitur Phil. I: «Coartor ex duobus: desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo enim melius est; permanere autem in carne, necessarium propter vos».

Sed si de perfectione caritatis agitur quae in animi praeparatione plurimurn consistit, ut supra ex verbis Augustini est probatum, multi contemplativam vitam agentes etiam hanc perfectionem habent: ut animo sint parati secundum Dei beneplacitum etiam a dilectae contemplationis otio suspendi ad tempus ut proximorum saluti vacent. Quae

[194] Repetida forma de expresar Santo Tomás la contemplación dominicana. Se define a sí mismo y a la Orden en esta forma de contemplación.

perfección de caridad no existe en muchos de los que se dedican al servicio del prójimo; la contemplación les inspira un tedio que empuja a centrar el deseo en lo exterior. Ante hechos de esta índole se comprueba que pertenece a la perfección del amor el posponer ocasionalmente el bien preferido por atender a la obra de salvación. Pero el defecto de algunos no puede motivar perjuicio al estado o ministerio en cuanto tal. El solo hecho de tener solicitud por el prójimo para prestarle servicio debe ser juzgado acto de perfección, puesto que pertenece al perfecto amor a Dios y al prójimo.

Aquí es preciso tener en cuenta una cosa importante: No todo el que tiene lo que es más perfecto se encuentra en estado más perfecto. Nadie puede dudar que la guarda de la virginidad pertenece a la perfección; de ella dice el Señor: *El que pueda entender, entienda* (Mt 19,12). El Apóstol, por su parte, dice: *Acerca de las vírgenes, no tengo precepto del Señor. Pero doy un consejo* (1 Cor 7,25). Los consejos se refieren a obras de perfección. Sin embargo, la virginidad practicada sin voto no introduce en estado de perfección. Hablando de la virginidad, dice Agustín[195]: *La virginidad misma no es encomiada por ser virginidad, sino por estar consagrada a Dios; por este motivo, aunque practicada corporalmente, se hace espiritual, en cuanto prometida y custodiada a impulsos de una continencia que nace de la piedad* [para con Dios]. Y añade poco después: *Entre los bienes del alma ha de ser contada como merecedora de mayor encomio aquella continencia en virtud de la cual la integridad misma del cuerpo es prometida, consagrada y vivida para el Creador del alma.*

Es evidente que los arcedianos y los párrocos, aunque tengan cura pastoral, no están comprometidos por voto a mantenerla; de otro modo, sin autorización de quien puede dispensar el voto perpetuo, no podrían abandonar la cura pastoral del arcedianato o de la parroquia. Aunque el

tamen perfectio caritatis in plerisque proximorum utilitati vacantibus non invenitur, quos magis contemplativae vitae taedium ad exteriora deducit quam in desiderio habeatur, ut sic in eis ad perfectionem dilectionis pertineat quod eam tamquam bonum dilectum ad tempus postponant. Sed quorundam defectus statui vel officio praeiudicium afferre non potest; hoc enim ipsum quod est aliorum proximorum curam gerere perfectionis actus censeri debet, cum ad perfectam dilectionem Dei et proximi pertineat.

Sed hic considerandum est quod non quicumque actu habet quod est perfectius, in perfectiori statui constituitur. Nullus enim dubitat quin virginitatem servare ad perfectionem pertineat, quia de hoc Dominus dicit: «Qui potest capere, capiat», Matth. XIX; et Apostolus dicit I ad Cor. VII: «De virginibus praeceptum Domini non habeo, consilium autem do»; sunt enim consilia de operibus perfectionis. Et tamen virginitas conservata absque voto perfectionis statum non habet: dicit enim Augustinus in libro De virginitate: «Neque enim ipsa, scilicet virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est honoratur, quae licet in carne servatur, ac per hoc etiam virginitas corporalis spiritualis est, quam vovet et servat continentia pietatis»; et infra: «Honoratius in animi bonis illa continentia numeranda est qua integritas carnis ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur».

Manifestum est autem quod archidiaconi et curati presbyteri, etsi curam animarum habeant, non tamen se voto astringunt ad huiusmodi curam habendam; alioquin non possent absque auctoritate eius qui in voto perpetuo dispensare posset, archidiaconatus vel parochiae curam dimittere. Etsi ergo archidiaconus vel presbyter curatus aliquem

[195] S. AGUSTÍN, *De sancta virginitate* c.8: ML 40,400.

arcediano o el párroco realicen algún acto o cumplan algún ministerio de perfección, ellos mismos no se encuentran en estado de perfección. Bien pensadas las cosas, el estado de perfección lo tienen, más que los arcedianos y párrocos mismos, aquellos religiosos que por voto de su orden están obligados a esto[196], es decir, por vocación deben prestar servicio a los obispos, en lo relativo a la cura de almas, predicando y oyendo confesiones.

6. Dentro del argumento sexto hay también falsedad por lo dicho[197]. Es falso, efectivamente, decir que el aumento de caridad no es posible en persona que no tenga estado de perfección. En el estado de perfección hay quienes tienen una caridad imperfecta o nula: es el caso de muchos obispos y religiosos que viven en pecado mortal. Aunque muchos buenos párrocos tengan caridad perfecta de modo que estén dispuestos a dar su vida por el prójimo, no por esto se encuentran en estado de perfección. No faltan muchos laicos incluso casados que tienen caridad perfecta y están dispuestos a dar la vida por el prójimo. Sin embargo, no se puede decir que se hallen en estado de perfección.

7. Si los siete diáconos instituidos por los apóstoles se hallaban en estado de perfección, no se puede saber ni por el texto ni por la Glosa. Diciendo que estaban llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, se da a entender su perfección, la cual es posible también en quienes no viven en estado de perfección. Lo que se dice en la Glosa de Beda, o sea, que pertenecían a un nivel más alto y que estaban cercanos al altar, significa la eminencia de su grado o ministerio. Pero una cosa es poseer un grado; otra, vivir en estado de perfección, como ha sido dicho ya[198]. Es verdad, sin embargo, que aquellos siete diáconos vivieron en estado de perfec-

perfectionis actum exerceat vel officium accipiat, non tamen perfectionis statum habet. Et si quis recte consideret, huius perfectionis statum magis habent religiosi, qui ex voto sui ordinis obligantur ad hoc quod episcopis subministrent in his quae ad curam animarum pertinent, praedicando et confessiones audiendo, quam ipsi archidiaconi vel curati.

Iam vero quod sexto proponitur, quod augmentum caritatis non potest esse in persona quae non sit in statu, patet secundum praedicta omnino falsum esse: sunt enim aliqui in statu perfectionis imperfectam caritatem vel omnino nullam habentes, sicut multi episcopi et religiosi in peccato mortali existentes. Quamvis igitur multi boni curati perfectam caritatem habeant, ut sint parati animam suam ponere pro aliis, non tamen propter hoc sunt in statu perfectionis; quia non desunt multi laici etiam coniugati eandem caritatis perfectionem habentes, ut pro salute proximorum parati sint animas ponere: non tamen in statu perfectionis esse dicuntur.

Quod vero septimo proponitur septem diacones ab Apostolis institutos perfectionis statum habuisse, hoc nec ex textu nec Glossa haberi potest. Quod enim dicitur eos fuisse plenos Spiritu sancto et sapientia, ostendit eos gratiae perfectionem habuisse, quae potest esse etiam in his qui statum, perfectionis non habent; quod vero in Glossa Bedae dicitur quod erant sublimioris gradus et proximi circa aram, designat eminentiam gradus vel officii. Aliud autem est esse in gradu, et esse in statu, ut supra iam dictum est. Et tamen verum est illos septem diacones etiam in statu perfectionis fuisse, illius

[196] He aquí un caso de «anónima» referencia a los frailes dominicos. Eran los únicos en aquel tiempo *ex voto sui ordinis* obligados a predicar. He aquí la vinculación claramente expuesta entre vocación dominicana y modo de cooperación con el obispo.

[197] Cf. capítulo 18.

[198] Cf. capítulo 27.

ción, de aquella perfección acerca de la cual el Señor dice: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,12). Dejadas todas las cosas, siguieron a Cristo, sin tener nada propio, pues todas las cosas les eran comunes, como se dice en Hch 4,32. En su ejemplo han tenido origen todas las religiones.

8. En relación con el octavo argumento, concedemos que los arcedianos Esteban y Lorenzo vivieron en estado de perfección, pero no por el arcedianato, sino por el martirio, el cual tiene preferencia respecto de cualquier perfección religiosa. A este propósito dice Agustín[199]: *De esta realidad da clamoroso testimonio la autoridad de la Iglesia en la cual los fieles no pueden menos de ver dónde, al celebrar el misterio del altar [el sacrificio eucarístico], son recitados los nombres de los mártires y dónde el de las santas religiosas.* En este sentido digo también que Sebastián vivió en estado de perfección, y lo mismo Jorge. Pero, por este motivo, nunca diremos que los soldados se encuentren en estado de perfección.

9. Decir que los párrocos y los arcedianos son más semejantes a los obispos que los religiosos, es verdad en cuanto a una parte, o sea, en cuanto a la solicitud por los subordinados; pero en cuanto a la perpetua obligación, que es indispensable para que haya estado de perfección, los religiosos son más semejantes al obispo que los arcedianos y los párrocos: como ha sido demostrado ya.

10. Sin la menor duda, la administración de bienes de la Iglesia no causa merma en el estado de perfección. De lo contrario, en los institutos religiosos mismos los superiores y quienes deben cuidarse de lo temporal quedarían por debajo del grado de perfección. Lo que en ellos [en quienes administran bienes de la Iglesia] introduce alguna merma en el estado de perfección, es que no renuncian a lo propio, abandonándolo todo por Cristo. Antes bien, se apropian el producto de los bienes de la Iglesia.

inquam perfectionis de qua Dominus dicit: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus», Matth. XIX; nam relictis omnibus secuti fuerant Christum, nihil proprium possidentes, sed erant illis omnia communia, ut dicitur Act. IV: a quorum exemplo omnes religiones derivatae sunt.

Quod vero octavo proponitur, Stephanum et Laurentium archidiaconos in statu perfectionis fuisse, concedimus quidem; sed non propter archidiaconatum, sed propter martyrium, quod omni perfectioni religionis praefertur. Unde dicit Augustinus in libro De virginitate: «Perhibet huius rei praeclarissimum testimonium ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur». Sic enim et Sebastianum dico in statu perfectionis fuisse, et Georgium; nec tamen propter hoc dicemus milites statum perfectionis habere.

Quod autem nono obicitur, quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi, verum est quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam subditorum; sed quantum ad perpetuam obligationem quae requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi quam archidiaconi vel presbyteri curati, ut ex praedictis patet.

Quod vero decimo proponitur, quod administratio facultatum Ecclesiae statum perfectionis non minuit, indubitanter concedimus: alioquin in ipsis religionibus praelati et alii officiales temporalia dispensantes a gradu perfectionis deciderent. Sed hoc in eis perfectionis cuiusdam statum diminuit, quod propriis non abrenuntiant, sua omnia propter Christum relinquentes; quin immo ecclesiarum fructus tamquam proprios lucrifaciunt.

---

[199] S. AGUSTÍN, *De sancta virginitate* c.45: ML 40,423.

11. Se hace una propuesta sin sentido que viene a renovar el error de Vigilancio; escribiendo contra él, dice Jerónimo[200]: *A la afirmación de que quienes usan sus cosas y poco a poco reparten los frutos entre los pobres hacen mejor que quienes, vendidas las posesiones, lo entregan todo junto, les será dada respuesta no por mí, sino por Dios, que dice: «Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes...»* (Mt 19,21). *Está hablando a quien desea ser perfecto. Esto que tú encomias es el segundo o tercer grado.* Los arcedianos y los párrocos no son más perfectos por el hecho de practicar una hospitalidad que los monjes, careciendo de bienes propios, no pueden ofrecer.

12. No hay duda de que el sacrificio más grato a Dios es el celo de las almas. Pero en el celo de las almas hay que guardar un orden, de manera que, en primer lugar, el hombre debe tener celo de su propia alma, liberándola de todo apego terreno, de acuerdo con la sentencia del Sabio: *Ten compasión de tu alma para agradar a Dios* (Eclo 30,24), sobre lo cual trata Agustín[201]. Si alguien, una vez desechado el apego a las cosas terrenas y a sí mismo, avanza más y tiene celo de la salvación de otras almas, el sacrificio será más perfecto; será perfectísimo cuando, con voto o profesión, se obligue al celo de las almas, como el obispo o también los religiosos que estén obligados a esto por voto.

13. No se puede aceptar el punto de partida. Decir que el arcediano preside en su arcedianato y el párroco en su parroquia, a la manera como el patriarca preside en su patriarcado y el obispo en su obispado: es manifiestamente falso. Son los obispos quienes principalmente tienen la responsabilidad pastoral de todo lo perteneciente a su diócesis. Los párrocos y también los arcedianos cumplen algunos servicios en dependencia del obispo: se relacionan con el obispo a la manera como el valido o el prefecto con el rey. Por este motivo y en relación con las palabras

In eo, vero quod undecimo proponitur, manifeste inveniuntur desipere, Vigilantii errorem sequentes contra quem Ieronymus scribens dicit: «Quod asserit eos melius facere qui utuntur rebus suis et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venumdatis simul omnia largiuntur, non a me eis, sed a Deo respondebitur Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, etc, Ad eum loquitur qui vult esse perfectus; iste quem tu laudas secundus aut tertius gradus est». Non ergo propter hoc archidiaconi vel presbyteri curati sunt perfectiores quia servant hospitalitatem, quam monachi proprium non habentes servare non possunt.

Quod vero duodecimo proponitur, quod nullum est sacrificium Deo magis acceptum quam zelus animarum, absque dubitatione concedimus. Sed in animarum zelo hic ordo servandus est, ut primo homo animae suae zelum habeat, eam ab omni affectu terrenorum absolvens, secundum illud Sapientis, Ecci. XXX: «Miserere animae tuae, placens Deo», ut patet per Augustinum XXI De civitate Dei. Sic ergo si post contemptum terrenorum et sui ipsius aliquis in hoc procedat ulterius, ut etiam aliarum animarum habeat zelum, erit perfectius sacrificium; sed tunc perfectissimum erit quando ad zelum animarum habendum voto seu professione obligatur, sicut episcopus, vel etiam religiosi ad hoc per votum obligati.

Quod vero tertiodecimo proponitur, quod sicut patriarcha praesidet in suo patriarchatu et episcopus in suo episcopatu, ita archidiaconus in suo archidiaconatu et presbyter curatus in sua parochia, est manifeste falsum. Nam episcopi principaliter curam habent omnium suae dioecesi, presbyteri autem curati, vel etiam archidiaconi, habent aliquas subministrationes sub episcopis: sic enim se habent ad episcopum sicut ballivi

[200] S. Jerónimo, *Contra Vigil.* n.14: ML 23,350D-351A.
[201] S. Agustín, *De civit. Dei* X c.6: ML 41,283.

del Apóstol *unos ayudan, otros administran* (1 Cor 12,28), dice la Glosa[202]: *el ayudar se cumple en quienes ofrecen recursos a otros mayores, como Tito al Apóstol o los arcedianos a los obispos; el administrar remite a presidencias que, siendo de inferior rango, como la del presbítero, son desempeñadas con edificación del pueblo.* Esto mismo se manifiesta en la ordenación de los sacerdotes, de quienes el obispo, cuando la celebración llega al prefacio, dice: *Por cuanto somos más frágiles, esto es, que los apóstoles, tanto tenemos de éstos mayor necesidad.* Por eso está mandado: *Todos los presbíteros, diáconos y demás clérigos han de ser cuidadosos de no hacer nada sin licencia del obispo propio. Ningún presbítero celebre la misa en su parroquia sin mandato de él. No bautice tampoco, ni haga cosa alguna sin su permiso.* Se dice también: *Los presbíteros no hagan nada sin mandato o consejo del obispo*[203].

14. Presentar el caso de clérigos que por delitos enormes son recluidos en monasterios, pone de manifiesto cuál es su estado de ánimo y su intención. A este respecto, dice Gregorio[204]: *Es muy difícil que cuando los perversos predican cosas rectas, no hagan salir también aquello que, guardado en silencio, ambicionan.* Piensan que los clérigos por la aspereza de la penitencia se hallan en estado [de perfección], y no los monjes, a pesar de que, siendo inocentes, la asumen voluntariamente, mientras que los clérigos delincuentes son forzados a practicarla. Este estado, el de los monjes, es ante Dios tanto más alto cuanto para el mundo es más abyecto. Por este motivo está escrito: *El que se humilla, será enaltecido* (Mt 23,12). *Dios escogió a los pobres de este mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del reino* (Sant 2,5). Pero quienes ambicionan la gloria humana piensan que lo que se mantiene alto es lo perteneciente a la gloria y que las cosas humildes vienen al suelo.

vel praepositi ad regem. Unde super illud I ad Cor. XII: «Alii opitulationes, alii gubernationes», dicit Glossa: «Opitulationes, id est eos qui maioribus ferunt, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis; gubernationes, scilicet minorum personarum praelationes, ut presbyteri sunt, quae plebi documento sunt». Unde et hoc ipsum ostenditur in ordinatione sacerdotum, de quibus episcopus dicit: «Quanto fragiliores sumus, scilicet apostolis, tanto magis his auxiliis indigemus». Unde XVI qu. I dicitur: «Omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant: non utique missas sine suo iussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quicquam absque eius permissu faciat»; et similiter habetur LXXX dist., ca. 'Non debere': «Presbyteri nihil sine praecepto et consilio episcopi agant».

Quod vero quartodecimo proponitur de clericis qui propter enorma delicta in monasterio retruduntur, satis eorum animum et intentionem declarat; nam, sicut dicit Gregorius X Moralium: «Pravi cum recta praedicant, valde difficile est ut ad hoc quod taciti ambiunt non erumpant». Arbitrantur enim clericos esse in statu, non autem monachos, propter paenitentiae altitudinem quam monachi voluntarie suscipiunt innocentes, ad quam coguntur clerici delinquentes. Qui quidem status tanto est apud Deum altior, quanto est in mundo abiectior, secundum illud Matth. XX: «Qui se humiliat, exaltabitur»; et Iac. II dicitur: «Elegit Deus pauperes in hoc mundo, divites in fide et haeredes regni». Sed mundanam gloriam ambientes illa stare reputant quae ad gloriam pertinent, atque illa esse deiecta quae videntur humilia.

---

[202] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1657C.

[203] *Decr.* p.1 d.80 c.5 (Friedberg I 281). El pasaje anterior, ibíd. p.2 causa 16 c.41 (Friedberg I 773).

[204] S. Gregorio Magno, *Moral.* X c.21 n.39: ML 75,943A.

## Capítulo 28

### Respuesta a los argumentos que pretendían que la carencia de bendición solemne o consagración obstara al estado de perfección de párrocos y arcedianos

Quedó demostrada la frivolidad de las razones alegadas para defender que los arcedianos y los párrocos se encuentran en estado más perfecto que los religiosos. Ahora hay que poner de manifiesto otra frivolidad: la de los argumentos con que pretenden impugnar que la instalación de alguien en estado de perfección se realiza mediante solemne consagración o bendición.

Ante todo hay que tener en cuenta que la solemne consagración o bendición no es la causa de que alguien se encuentre en estado de perfección; es practicada como signo. Se trata de una práctica que afecta solamente a aquellas personas que son puestas en algún estado, aunque no sea siempre el estado de perfección. Quienes se unen en matrimonio, son puestos en un concreto estado, porque, a partir de entonces, el marido ya no tiene potestad sobre su cuerpo, ni la tiene tampoco la mujer. Es lo que está dicho en 1 Cor 7,4. El matrimonio origina perpetua obligación de un cónyuge para con el otro. Para simbolizarla, la Iglesia practica la solemne bendición nupcial. Los cónyuges, sin embargo, son puestos no en estado de perfección, sino en estado de matrimonio. Respecto a las personas que son puestas en estado de perfección, la solemne consagración o bendición significa el compromiso perpetuo. Así se establece una cierta semejanza con la práctica civil, en la cual cuando alguien cambia estado, por ejemplo, cuando el siervo es manumitido, se practica alguna solemnidad civil.

Esto no es dicho de manera superficial; está confirmado por la autoridad de Dionisio, el cual dice[205]: *Nuestros divinos guías,* o sea, los

Capitulum vicesimum octavum

### Solutio rationum quae inducebantur ad probandum quod defectus solemnis benedictionis vel consecrationis non derogat statui perfectionis presbyteri curati vel archidiaconi

Ostenso igitur quam frivolae sunt rationes quas inducunt ad ostendendum quod archidiaconi et presbyteri curati sunt in statu perfectiori quam religiosi, ostendendum est quam frivolum sit quod obiciunt contra hoc quod dictum est, quod in statu perfectionis aliquis ponitur per solemnem consecrationem vel benedictionem.

Ubi primo considerandum est, quod solemnis consecratio aut benedictio non est causa quod homo sit in statu perfectionis, sed inducitur quasi signum; non enim adhibetur nisi illis qui in aliquo statu ponuntur, non quidem semper in statu perfectionis existentibus, sed statum quemcumque adipiscentibus. Hi enim qui matrimonio iunguntur, in statu aliquo ponuntur, quia ex tunc vir non habet potestatem sui corporis, similiter neque mulier, ut dicitur I ad Cor. VII; est enim in matrimonio perpetua obligatio unius ad alterum, ad quam significandam ab Ecclesia solemnis benedictio nuptiarum exhibetur: non tamen in statu perfectionis ponuntur, sed in statu matrimonii. Unde et his qui in statu perfectionis ponuntur, in signum perpetuae obligationis solemnis consecratio aut benedictio exhibetur; sicut etiam cum civiliter aliquis statum mutat, sicut cum servus manumittitur, aliqua civilis solemnitas exhibetur.

Hoc autem non frivole dicitur, sed auctoritate Dionysii confirmatur, qui dicit 6 cap.

[205] Ps.-Dionisio, *De eccles. hier.* c.6 p.1 § 3, según la versión del Sarraceno: MG 3,532D-533A; Dion. 1385-1387.

apóstoles, *los dignificaron con nombres santos,* que se aplican a quienes viven en estado de perfectos, *dando a unos el nombre de fámulos, a otros llamándolos monjes por su dedicación al solo servicio de Dios, con una vida de indivisible unidad que los hace semejantes a la santa unidad y perfección de Dios. Éste es el motivo por el que una santa legislación les reconoce el don de perfección, y les otorga como dignidad el ser nombrados con alguna expresión santa.* Queda, pues, comprobado que a los monjes, de acuerdo con la tradición apostólica, se les da la bendición solemne, porque asumen estado de perfección.

1. La primera dificultad consiste en que para la consagración tanto del obispo como del sacerdote se dicen unas mismas palabras, a saber: *Sean consagradas y santificadas estas manos...* Pero no viene a propósito. Ahora no tratamos del sacerdote en cuanto sacerdote. Por lo que se refiere a esta modalidad, es puesto en estado mediante la solemne consagración; no es el estado de perfección activo o pasivo, sino el estado que Dionisio llama iluminativo. Ahora se trata del sacerdote en cuanto recibe cura pastoral; le es comunicada sin solemnidad alguna. No recibe estado; le es dada encomienda de un ministerio. El obispo queda consagrado a la cura pastoral por medio de la perpetua obligación con que se compromete: como fue dicho ya[206].

2. La unción de los reyes en la cabeza significa el estado de vida de quien tiene la solicitud principal por el reino; los oficiales del reino, por no ser responsables principales, no eran ungidos. De modo semejante, en el reino de la Iglesia, el obispo es ungido como el responsable principal de toda la cura pastoral. Los arcedianos y los párrocos no son ungidos al recibir cura, porque no la reciben al nivel de principalidad, sino tan sólo desempeñan algún ministerio en dependencia de la cura episcopal: como los validos o los prefectos bajo la dependencia del rey. De aquí no

Caelestis ierarchiae quod «divini duces nostri», scilicet apostoli, «nominationibus sanctis ipsos dignati sunt», scilicet qui sunt in statu perfectorum, «alii quidem famulos, alii vero monachos ipsos nominantes ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili et singulari vita uniente ipsos ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem; propter quod et perfectivam ipsis donans gratiam sancta legislatio et quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione». Ubi expresse habetur quod, quia monachi perfectionis statum assumunt, ideo eis solemnis benedictio secundum traditionem apostolorum datur.

Quod ergo primo proponitur, quod in consecratione tam episcopi quam sacerdotis verba communia proferuntur, sicut «Consecrentur et sanctificentur manus istae etc.», non facit ad propositum. Non enim nunc agimus de sacerdote in quantum est sacerdos, sic enim in statu ponitur per solemnem consecrationem: non quidem in statu perfectionis activo vel passivo, sed in statu illuminativo secundum Dionysium; sed in quantum curam accipit: tunc enim ei nulla solemnis benedictio exhibetur, unde tunc nullum statum suscipit, sed fit ei quaedam officii commissio. Episcopus autem ad ipsam curam pastoralem consecratur propter perpetuam obligationem qua se ad pastoralem curam obligat, sicut ex supra dictis apparet.

Quod vero secundo proponitur, dicendum quod unctio capitis quae regibus exhibebatur, signum erat status habentis principalem curam regni; alii autem qui sunt officiales in regno, tamquam non habentes perfectam regiminis rationem, numquam ungebantur. Ita etiam et in regno Ecclesiae episcopus ungitur tamquam principaliter habens curam regiminis; archidiaconi vero et presbyteri curati non unguntur in susceptione curae, quia non suscipiunt principaliter curam, sed quandam subministrationem

[206] Cf. antes capítulos 19 y 23.

se sigue que el rey viva en estado de perfección, porque su solicitud recae sobre lo temporal, no sobre lo espiritual como la cura del obispo. La caridad, de suyo, dice orden al bien espiritual. Por eso la cura espiritual pertenece a la perfección, lo cual no es aplicable a la cura temporal, aunque ésta puede ser ejercida a impulso de caridad perfecta.

3. La tercera dificultad está muy lejos del tema. Ahora no se trata acerca de la perfección del mérito; éste puede ser más perfecto no sólo en el párroco que en el obispo o el religioso, sino también en el laico casado. De lo que ahora se trata es del estado de perfección. Una vez más el objetante parece no advertir el alcance de lo que dice. A tenor de la objeción, ni siquiera los obispos se hallarían en estado superior al de los religiosos, pues a veces el mérito de ellos es menor.

4. La cuarta objeción, o sea, que el episcopado no es orden, dice, si se entiende en rigor, una manifiesta falsedad. Dionisio dice expresamente[207] que son tres los órdenes de la jerarquía eclesiástica, a saber: episcopado, presbiterado y diaconado. En el derecho se hace constar esto[208]: *El orden de los obispos es cuatripartito.* En el obispo hay orden por comparación al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, sobre la cual asume la responsabilidad principal y, en cierto sentido, regia[209]. En cuanto al cuerpo verdadero de Cristo que se contiene en el sacramento, no posee un orden superior al del presbítero. El obispo posee algo perteneciente al orden y no a la sola jurisdicción, como el arcediano o el párroco; esto se manifiesta en que puede hacer muchas cosas que no puede encomendar a otros, por ejemplo, conferir las órdenes, consagrar basílicas y cosas parecidas[210].

sub episcopali regimine, sicut ballivi vel praepositi sub rege. Nec propter hoc sequitur quod rex habeat statum perfectionis, quia cura eius se extendit ad temporalia, non ad spiritualia sicut cura episcopalis. Caritas autem per se respicit spirituale bonum; unde et cura spiritualis ad perfectionem pertinet, non autem cura temporalis, licet ex perfecta caritate posset exerceri.

Quod etiam tertio proponitur, longe est a proposito: non enim nunc agimus de perfectione meriti, quod potest esse interdum perfectius non solum in curato presbytero quam in episcopo vel religioso, sed etiam in laico coniugato; sed loquimur de perfectionis statu. Unde in hoc videtur etiam obiciens suam vocem ignorare; nam secundum quod obicit, nec etiam episcopi essent in maiori statu quam religiosi, cum interdum sint minoris meriti.

Quod vero quarto proponitur, quod episcopatus non sit ordo, manifeste continet falsitatem si absolute intelligatur. Expresse enim dicit Dionysius esse tres ordines ecclesiasticae ierarchiae: scilicet episcoporum, presbyterorum et diaconorum; et XXI dist. habetur quod «ordo episcoporum quadripartitus est». Habet quidem enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum quod est Ecclesia, super quam principalem accipit curam et quasi regalem; sed quantum ad corpus Christi verum quod in sacramento continetur, non habet ordinem supra presbyterum. Quod autem aliquem ordinem habeat, et non iurisdictionem solam sicut archidiaconus vel curatus, patet ex hoc quod episcopus potest multa facere quae non potest committere, sicut conferre ordines, consecrare basilicas, et huiusmodi; quae vero iurisdictionis sunt, potest

---

[207] Cf. Ps.-Dionisio, *De eccles. hier.* c.5 p.1 § 3-6: MG 3,504B-505D.

[208] *Decr.* p.1 d.21 c.1 § 1 (Friedberg I 67) tomado de S. Isidoro, *Etymol.* 7 c.12: ML 82,290.

[209] Santo Tomás, en varias ocasiones, establece comparación entre la responsabilidad eclesial del obispo y la del rey en el gobierno de la sociedad civil. Obispo y rey tienen su respectiva responsabilidad al más alto nivel. Cf. *In Sent.* 4 d.7 q.3 a.1 sol.2 ad 3.

[210] Cf. *Decr.* p.1 d.25 c.1 § 9 (Friedberg I 90).

Lo que pertenece a la jurisdicción puede encomendarlo a otro. Se ve esto mismo en el caso de un obispo destituido; si es repuesto, no es consagrado de nuevo[211] por permanecer su potestad de orden: como ocurre en quienes recibieron otras ordenaciones.

5. Es ridículo decir que el arcediano o el sacerdote rural son instituidos solemnemente por medio del anillo o de cosas semejantes. Esta solemnidad tiene más bien semejanza con las civiles, entre las cuales está la investidura de señor feudal mediante báculo y anillo. Pero no tiene analogía con las solemnidades eclesiales que consisten en consagración y bendición.

## Capítulo 29

### Respuesta a los argumentos que argüían que el posible cese de la cura pastoral es incompatible con el estado de perfección de sacerdotes y arcedianos

Ahora, finalmente, hay que mostrar la frivolidad de los argumentos alegados contra nuestra exposición. Hemos dicho, en efecto, que párrocos y arcedianos pueden abandonar la cura pastoral, mientras que el obispo no puede abandonar el obispado ni los religiosos la religión.

Como punto de partida, hay que tener en cuenta que quien, apartándose de un estado más perfecto, desciende a un estado que no es de perfección, es juzgado apóstata, de acuerdo con lo que dice el Apóstol acerca de las viudas, a saber: *Impulsadas por sus deseos, se rebelan contra Cristo; quieren casarse; y así incurren en condenación, por haber quebrantado la primera fe* (1 Tim 5,11-12). Lo que se condena, como dice la

aliis committere. Idem etiam patet ex hoc quod si episcopus depositus restituatur, non iterum consecratur, tamquam potestate ordinis remanente, sicut etiam in aliis contingi ordinibus.

Quod vero quinto proponitur, quod solemniter instituitur archidiaconus vel plet anus, quia investitur per anulum vel aliquid huiusmodi, omnino ridiculosum est. Ist enim est solemnitas magis similis civilibus solemnitatibus, secundum quas aliqui investiuntur de feodo per baculum vel per anulum, quam solemnitatibus Ecclesiae quae in quadam consecratione vel benedictione consistunt.

## Capitulum vicesimum nonum

### Solutio rationum quae inducebantur ad probandum quod non derogat perfectioni status presbyteri curati vel archidiaconi in hoc quod curam dimittere potest

Nunc tertio ostendendum est quomodo sit frivolum quod obicitur contra id quod dictum est, quod presbyter vel archidiaconus possunt dimittere curam, non autem episcopus episcopatum vel religiosus religionem.

Circa quod primo considerandum est quod quicumque a perfectiori statu recedit ad statum qui non est perfectionis, censetur apostata, secundum illud Apostoli I ad Tim. V de viduis: «Cum luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt: habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt»; ubi dicit Glossa quod in

[211] Cf. *Decr.* p.1 d.68 c.1 (Friedberg I 254).

Glosa[212], *es el engaño de un voto quebrantado. Quienes obran así, se asemejan a la mujer de Lot que miró hacia atrás.* Mirar atrás: esto es lo que se llama apostatar. Si los arcedianos y los párrocos estuviesen en estado de perfección, al abandonar el arcedianato o la cura parroquial, incurrirían en reprobable apostasía.

1. Es falso lo que se dice en primer lugar, o sea, que los arcedianos y párrocos pueden pasar a religión no porque el estado religioso sea más perfecto, sino porque es más seguro. El derecho establece lo siguiente[213]: *A los clérigos deseosos de vida monástica, por el hecho de que desean una vida mejor, liberándolos de la sujeción al obispo, concédaseles libre entrada en monasterio.* Donde está claro que la posibilidad del paso se fundamenta en lo que es mejor, no simplemente en lo más seguro. Además, los arcedianos y párrocos que abandonan la cura pueden no sólo entrar en religión, sino también permanecer en la vida 'secular': es el caso de quien abandona la parroquia y recibe una prebenda en la iglesia catedral; pueden también recuperar la consorte si no habían recibido órdenes sagradas. De todo ello se deduce con evidencia que no vivían en estado de perfección.

2. Lo que se dice en segundo lugar carece de valor. Decir que el religioso no puede abandonar la religión, no porque ésta sea un estado más perfecto, sino por la analogía de su condición con la del casado, el cual no puede abandonar a su mujer, aunque el matrimonio no es un estado de perfección: es pura frivolidad. Ambos estados, el religioso y el matrimonial, tienen algo semejante, que es el vínculo perpetuo. Por lo cual ambos implican una cierta servidumbre. Pero el vínculo matrimonial no se refiere a obras de perfección sino a la fidelidad en el débito; es un estado, pero no de perfección. El estado religioso vincula con obras

hoc «damnatur propositi fraus», et quod «omnes huiusmodi similes sunt uxori Lot, quae retro aspexit», et hoc est apostatare. Unde si archidiaconi vel plebani in statu perfectionis essent, dimittentes archidiaconatum vel parochiae curam, damnabiliter apostatae essent.

Quod ergo primo proponitur, quod archidiaconi et plebani possunt transire ad religionem non propter hoc quod status religionis sit perfectior, sed quia est securior, patet expresse falsum esse. Dicitur enim XIX qu. 1: «Clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis oportet largiri ingressus». Ex quo habetur quod ideo licet eis transire quia melius est, et non solum quia securius. Et praeterea archidiaconi et habentes curam parochiae non solum possunt, cura archidiaconatus vel parochiae dimissa, religionem intrare, sed etiam in saeculo remanere, sicut patet de illis qui dimittunt parochias et accipiunt praebendam in ecclesia cathedrali, possunt etiam coniuges accipere, si non fuerint in sacris ordinibus constituti. Ex quibus omnibus patet quod statum perfectionis non habent.

Quod vero secundo proponitur, quod religiosus non propter hoc est perfectioris status quod non potest religionem dimittere, quia nec etiam uxoratus potest uxorem dimittere, qui tamen non est in statu perfectionis: patet «ex praedictis omnino frivolum esse. Uterque enim status, scilicet religionis et matrimonii, aliquid simile habet, scilicet perpetuam obligationem; et ideo uterque status est quasi alicuius servitutis. Sed obligatio matrimonii non est ad opus perfectionis, sed ad reddendum carnale debitum et ideo est quidam status, sed non perfectionis. Status autem religionis habet obligationem

[212] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,353D.
[213] *Decr.* p.1 d.19 q.1 c.1 (Friedberg I 839).

de perfección que son la pobreza, la continencia y la obediencia. Por este motivo es un estado de perfección.

3. La tercera objeción, la cual se funda sobre el hecho de que, por humildad o por escasez de fuerzas, se puede pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto, según el ejemplo de David, el cual, dejadas las armas de Saúl, recurrió a la honda y a las piedras: en parte es verdadera y en parte falsa. Por debilidad de salud puede alguien pasar de una religión más rigurosa a otra más blanda, pero no sin haber recibido dispensa. La Iglesia, sin embargo, nunca concede dispensa para pasar de la religión al estado secular, aunque se trate de párrocos o de arcedianos. Por donde se ve que el estado religioso supera cualquier estado de arcediano o de párroco, si es que puede ser llamado estado, en medida mucho mayor que la religión de máximo rigor a la de mínimo.

4. De nuevo se incurre en frivolidad, cuando se dice que la inmutabilidad es constitutiva del estado y que, por lo mismo, nunca es lícito pasar de estado a estado. Está permitido pasar a un estado más alto, aunque no descender a uno más bajo. Así está regulado por el derecho[214]. En lo que es más está incluido lo que es menos, pero no a la inversa. Y quien se obliga a dar lo que es menos, no es conceptuado como reo si da más.

5. En relación con el quinto argumento, es preciso decir que contiene una completa falsedad, o sea, que el obispo puede hacer volver a la respectiva iglesia a un párroco que había sido súbdito suyo, haciéndolo salir de religión. El derecho establece lo siguiente[215]: *Prohibimos severamente a todas las personas de tu obispado que en relación con las iglesias de tu diócesis están bajo tu jurisdicción que sin tu asentimiento no se atrevan ni a entrar, ni a retenerlas, ni a abandonarlas, sin contar contigo. Y si alguien tiene el atrevimiento de oponerse a tu prohibición,*

ad opera perfectionis quae sunt paupertas, continentia et obedientia; et ideo est status perfectionis.

Quod vero tertio proponitur, quod propter humilitatem et infirmitatem virium potest aliquis a perfectiori statu discedere ad minorem, sicut David dimissis armis Saulis accepit fundam et lapidem: secundum aliquid verum est, et secundum aliquid falsum. Potest enim aliquis propter infirmitatem ab altiori religione ad minorem transire, non tamen sine dispensatione; a religione vero ad statum saecularem, etiam presbyteri curati vel archidiaconi, nullo modo dispensat Ecclesia. Ex quo manifeste apparet quod multo plus excedit status religionis cuiuscumque statum archidiaconi vel plebani, si tamen status dicendus est, quam status altissimae religionis statum mitissimae.

Quod vero quarto proponitur, quod si immutabilitas esset de ratione status numquam liceret de statu ad statum transire omnino frivolum est. Licet enim proficere ad statum maiorem, non tamen ad statum minorem, sicut habetur Extra., De regularibus, 'Licet'. In maiori enim intelligitur esse etiam id quod est minus, sed non e converso; et qui obligat se ad aliquid minus dandum, non reputatur reus si dederit maius.

Quod vero quinto proponitur, quod praelatus potest curatum sibi subditum de religione ad ecclesiam suam revocare, est omnino falsum et sacris canonibus contrarium. Dicitur enim Extra., De renuntiatione, 'Admonet': «Universis personis tui episcopatus sub districtione prohibeas en ecclesias tuae diocesis ad ordinationem tuam pertinentes absque tuo assensu intrare audeant aut detinere, aut dimittere te inconsulto. Quod si quis contra prohibitionem tuam venire praesumpserit, in eum canonicam exerceas

[214] *Decretal.* III tit.31 c.18 (Friedberg II 575).
[215] *Decretal.* I tit.9 c.4 (Friedberg II 104).

*puedes aplicarle la sanción canónica.* En otro texto canónico se dice[216]: *Los religiosos, en sus iglesias que no les pertenecen en plenitud de derecho, presenten a los obispos aquellos para quienes desean la institución en calidad de presbíteros para que se responsabilicen de la cura pastoral del pueblo. Y una vez instituidos, no tenga el atrevimiento de removerlos sin consultar con el obispo.*

De todo ello, lo único que se sigue es que los párrocos no pueden abandonar las iglesias sin contar con el obispo, y que, si las abandonan, pueden ser sancionados. Pero esta norma general es aplicada incorrectamente a este caso particular, como si, abandonada la cura pastoral, no pudieran entrar en religión sin licencia del obispo. El derecho determina expresamente lo siguiente[217]: *Aunque el obispo se oponga, los clérigos seculares, después de abandonadas sus iglesias, pueden entrar en religión.* Lo que se dice en otra parte[218], se refiere expresamente al paso a otra iglesia, no a otra religión.

6. Lo que se dice en la sexta objeción, o sea, que los monjes pueden pasar de la religión a una iglesia secular con cura pastoral, representa un caso diferente, porque, pasando, no abandonan el estado religioso. Así está contemplado en el derecho que dice[219]: *Establecemos que quienes llevan vida monástica desde tiempo prolongado, si después reciben las ordenaciones clericales, no deben abandonar su primer propósito.* Pero el arcediano y el párroco, una vez abandonada la cura pastoral, pueden entrar en religión, como quien, guiado por el Espíritu de Dios, pasa de un estado más imperfecto a la perfección. Lo dice también el derecho[220].

7. Lo que se dice en la séptima dificultad, es una frivolidad. Se lee, en efecto: quien vivió en caridad puede apartarse de la caridad. De aquí

ultionem». Et De privilegiis, 'Cum et plantare'., § 'In ecclesiis', dicitur quod religiosi «in ecclesiis suis quae ad eos pleno iure non pertinent, instituendos presbyteros episcopis repraesentent ut eis de plebis cura respondeant; institutos etiam inconsultis episcopis non audeant removere».

Ex quibus non plus habetur nisi quod presbyteri curati non possunt dimittere ecclesias episcopo inconsulto; et si dimiserint, puniri possunt. Sed hoc generale imprudenter applicat ad hoc speciale, ut non possint sine licentia episcopi dimissa cura religionem intrare. Dicitur enim expresse XIX qu. 1, cap. 'Duae' quod etiam contradicente episcopo possunt clerici saeculares ecclesiis suis dimissis religionem intrare. Quod vero habetur dist. VII qu. 1, 'Episcopus de loco, etc.', manifeste dicitur de transitu ad aliam ecclesiam, non autem de transitu ad religionem.

Quod vero sexto obicitur, quod monachi etiam possunt transire de religione ad ecclesiam saecularem cum cura, non est simile, quia non transeunt statu religionis dimisso. Dicitur enim XVI qu. 1 de monachis: «Qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere». Sed archidiaconus vel curatus dimissa cura potest religionem intrare, tamquam transiens de statu imperfectiori ad perfectionem Spiritu Dei ductus, ut habetur XIX qu. 1, 'Duae'.

Quod vero septimo proponitur, quod aliquis qui fuit in caritate potest recedere a caritate, ergo non sequitur quod qui recedit a statu perfectionis non fuerit in statu

---

[216] *Decretal.* V tit.33 c.3 § 2 (Friedberg II 850).
[217] *Decr.* p.2 causa 19 q.2 c.2 (Friedberg I 840).
[218] *Decr.* p.2 causa 7 q.1 c.37 (Friedberg I 580).
[219] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.3 (Friedberg I 762).
[220] *Decr.* p.2 causa 19 q.2 c.2 (Friedberg I 839).

se saca la conclusión de que el apartarse del estado de perfección no presupone el haber vivido en estado de perfección. No hay necesidad de respuesta. Nadie se aparta de la caridad, a no ser pecando. Puede ocurrir también que alguien, pecando, pierda el estado de perfección. Y esto acontece porque, así como uno está obligado al amor de caridad por ley común, de manera semejante al estado de perfección alguien está vinculado por un voto especial.

8. Es falso decir que se deba a una decisión de la Iglesia el que los obispos no puedan entrar en religión sin licencia del Papa. Esto depende de que los obispos se obligan a perpetua cura pastoral del pueblo. Por eso dice el Apóstol: *Es para mí un deber. ¡Ay de mí, si no anunciase el evangelio!* (1 Cor 9,16). Indica la causa, diciendo: *Cuando era libre respecto de todos, me hice siervo de todos,* asumiendo una obligación perpetua. Las palabras de la Decretal no son una constitución normativa, sino la conclusión de un razonamiento.

9. Lo que se dice en la novena dificultad, no tiene valor alguno. Es verdad que, según lo establecido por la Iglesia[221], nadie debe ser elegido para el episcopado, nadie debe recibir cura pastoral de arcedianato o parroquia, si no ha recibido las órdenes sagradas. Pero en esto, el Papa puede dispensar y a veces dispensa. Y entonces, quienes tienen la cura pastoral del arcedianato o de la parroquia, o quienes han sido elegidos para obispos, pueden, abandonado el pastoreo, contraer matrimonio, el cual con aquellos nombramientos no se dirime, si se había contraído ya antes. Nada de esto es aplicable a los religiosos.

perfectionis: tam frivolum est ut responsione non indigeat. A caritate enim nullus discedit nisi peccando, et similiter a statu perfectionis aliquis peccando recedit; quia sicut ad caritatis dilectionem aliquis obligatur ex lege communi, ita ad statum perfectionis aliquis obligatur ex voto speciali.

Quod vero octavo proponitur, quod episcopi non possunt transire ad religionem sine licentia papae, hoc est ex constitutione Ecclesiae: patet esse falsum; immo est ex ipsa obligatione qua se episcopi obligant ad perpetuam curam plebis habendam. Unde Apostolus dicit I ad Cor. IX: «Necessitas mihi incumbit: vae mihi est si non evangelizavero»; et causam necessitatis subdit dicens: «Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci», scilicet per perpetuam obligationem. Unde et in decretali non inducitur quasi statutum, sed quasi ratione probatum.

Quod vero nono proponitur nullam efficaciam habet. Certum est enim quod de iure communi non debet aliquis eligi ad episcopatum, nec debet suscipere archidiaconatus vel parochiae curam, nisi sit in sacris ordinibus constitutus, secundum Ecclesiae statuta. Sed in his Papa dispensare potest, et aliquando dispensat; et tunc habentes curam archidiaconatus vel parochiae, vel etiam in episcopos sic electi, possunt deserta cura contrahere matrimonium, ita quod non dirimitur iam contractum: quod de religiosis dici non potest.

---

[221] Cf. *Decr.* p.1 d.60 (Friedberg I 580).

## Capítulo 30

### Dedicaciones propias de los religiosos[222]

Es preciso exponer cuáles son las obras en que deben ejercitarse quienes viven en el estado religioso. Pero, como de esto hemos tratado detalladamente en otra parte[223], ahora basta añadir algunas cosas por causa de quienes se obstinan en criticar.

Alegan unas palabras de Jerónimo que están en el Decreto y dicen así[224]: *Antes que, por instigación del diablo, se practicasen estudios entre religiosos.* Me admiro de que aleguen esta 'autoridad', como si los religiosos no debieran dedicarse al estudio, siendo así que el estudio, principalmente el de la Sagrada Escritura, pertenece en sumo grado a quienes optaron por la vida contemplativa. Lo extraño de semejante pretensión resalta ante unas palabras de Agustín, el cual dice[225]: *A nadie se prohíbe el estudio de la verdad; es un estudio perteneciente al ocio laudable.* Si quisieran demostrar sus afirmaciones con aquellas palabras de Jerónimo, serían rebatidos por lo que Jerónimo sigue diciendo en aquel mismo capítulo[226], a saber: *Y se llegase a decir 'yo soy de Pablo', 'yo soy de Apolo'.* Por donde se ve claro cuál era el sentido de las palabras citadas *Antes que, por instigación del diablo, los estudios,* o sea, las divisiones, *saliesen a la luz en la religión:* en la religión cristiana[227].

Dicen también que la potestad de atar y desatar, en cuanto al ejercicio y al modo de ejercitarla, no está concedida a los sacerdotes religiosos. Me

Capitulum tricesimum

### Quae opera ad religiosos pertinere possunt

Restat autem dicendum quae opera pertineant ad eos qui in religionis sunt statu. Sed quia de his alibi plene tractavimus, sufficit hic propter calumniatores pauca quaedam inserere.

Inducunt enim verbum Ieronymi quod habetur in Decretis, XCV dist. 'Olim': «Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent». Ubi miror si hoc introducant quasi religiosi studere non debeant, cum studium, et praecipue sacrae Scripturae, ad eos maxime pertineat qui vitam contemplativam elegerunt; praesertim cum Augustinus dicat XIX De civitate Dei quod «a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium». Si enim hoc intenderent per haec verba Ieronymi probare, convincerentur per id quod sequitur in eodem capitulo: «Et diceretur in populis Ego sum Pauli, ego sum Apollo»; unde manifestum est hunc esse intellectum verbi praemissi: 'Antequam diaboli instinctu studia', id est dissensiones, 'in religione', scilicet christiana, 'fierent'.

---

[222] Lugares paralelos: *Cont. impugn. relig.* c.2-5; *Summa* 2-2 q.187.

[223] Con esta expresión, Santo Tomás se remite a su obra *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* cap. 2-5, que fue su primer libro escrito en defensa de su propia Orden, duramente combatida por maestros seculares de la universidad de París. También se trata esto en *Quodl.* 7 a.17-18.

[224] *Decr.* p.1 d.5 c.5 (Friedberg I 332). S. Jerónimo, *Super ep. Ad Titum* 1: ML 26,562C.

[225] S. Agustín, *De civ. Dei* I.19 c.19: ML 41,647.

[226] Cf. nota 224.

[227] Tanto en este escrito como en los restantes, provocados por la hostilidad de los maestros de París, el vocablo «religión» significa siempre o casi siempre lo que nosotros llamamos «instituto de vida religiosa». En San Jerónimo, en el pasaje de que ahora se trata, significa la religión cristiana.

maravillo de lo que se pretende. Si quieren decir que los monjes, por el solo hecho de ser ordenados sacerdotes, no pueden ejercer el poder de las llaves, es verdad. Pero eso mismo hay que decirlo de los sacerdotes seculares: por el solo hecho de que el secular sea ordenado sacerdote, no recibe el ejercicio de las llaves; lo recibe cuando asume algún ministerio pastoral.

Pero si pretenden que el religioso, por serlo, no puede recibir el ejercicio de las llaves, dicen una falsedad, la cual, además, es contraria a lo establecido por el derecho, en el que se dice lo siguiente[228]: *Hay algunos que, sin apoyo de autoridad dogmática alguna, arrastrados por un celo más de amargor que de amor, afirman que los monjes, porque están muertos al mundo y viven para Dios, son indignos de recibir la potestad del ministerio sacerdotal y que no pueden ni absolver, ni administrar la penitencia, ni el bautismo, con la potestad del oficio que divinamente les ha sido conferido. Pero están completamente equivocados. Y San Benito, de ningún modo prohibió esto.* A propósito de todo esto, es de notar que ilícito para los religiosos es solamente aquello que les está prohibido por las prescripciones de su regla.

Alegan también el texto jurídico que dice[229]: *El monje tiene oficio no de doctor, sino de penitente.* Si con esto se quiere decir que el monje, por ser monje, no tiene ministerio de enseñar, es verdad. De otro modo, todo monje sería doctor. Pero si se pretende que el monje, por ser monje, tiene algo que se contrapone al ministerio de enseñar: eso es falso. Hay que decir que el ministerio de enseñar, sobre todo la Sagrada Escritura, está muy en armonía con lo propio de los religiosos. Por este motivo, y a propósito de las palabras *la mujer dejó el cántaro...* (Jn 4,28), dice Agustín[230]: *Quienes han de anunciar el evangelio aprendan de este ejem-*

Item inducunt quod potestas ligandi et solvendi quantum ad executionem vel executionis rationem sacerdotibus religiosis non tribuitur. Miror ad quid tendat. Si enim sic intelligunt, quod monachi non habent ex hoc ipso quod ordinantur in sacerdotes executionem clavium: verum est quidem, sed hoc idem de saecularibus dici potest; non enim ex hoc ipso quod saecularis ordinatur in sacerdotem, suscipit executionem clavium, sed ex hoc quod aliquam suscipit curam. Si vero intendunt quod ex hoc ipso quod est religiosus, non possit habere executionem clavium, manifeste falsum est et contra id quod dicitur XVI qu. 1: «Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos; neque paenitentiam neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitus sibi iniunctam potestatem. Sed omnino labuntur. Neque enim beatus Benedictus huius rei aliquo modo extitit interdictor». In quo etiam notandum est, illud solum religiosis esse illicitum quod est eis secundum statuta suae regulae interdictum.

Item, inducunt quod dicitur XVI qu. 1: «Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium». Quod si ideo inducunt ut probent quod non convenit monacho, ex hoc quod est monachus, quod sit doctor, verum est; alioquin omnis monachus doctor esset. Si vero intelligant quod monachus habeat aliquid repugnans doctoris officio, manifeste falsum est; quin immo convenientissimum est religiosis docere, praecipue

[228] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.25 (Friedberg I 767).
[229] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.4 (Friedberg I 762), tomado de S. Jerónimo, *Contra Vigil.* n.15: ML 23,351B.
[230] S. AGUSTÍN, *Tract. XV in Iob.* n.30: ML 35,1521.

*plo que primero deben desprenderse de todas las preocupaciones y lastres mundanos.* Por eso el Señor encomendó el ministerio de la enseñanza universal a quienes le siguieron a él, después de haberlo abandonado todo. En efecto, dijo a sus discípulos: *Id y enseñad a todos los pueblos* (Mt 28,19).

A todo lo demás hay que dar una respuesta semejante. En variados textos jurídicos se encuentran sentencias como las siguientes[231]: *Una es la situación del clérigo, otra la del monje. El clérigo,* o sea, quien tiene cura pastoral, *dice: yo apaciento; el monje, yo soy apacentado.* O también[232]: *El monje tome asiento y guarde silencio en su soledad.* Con estos pasajes y otros análogos se proclama lo que compete al monje por ser monje. Pero con esto no se le prohíbe asumir aquellas dedicaciones superiores, si le son encomendadas. Tampoco el clérigo puede excomulgar por ser clérigo; pero puede, si el obispo le da encomienda.

Alegan también otro punto. El Señor instituyó solamente dos órdenes, a saber: el de los doce apóstoles que perviven en los obispos, y el de los setenta y dos discípulos que perviven en los presbíteros con cura pastoral. Si con esto se quiere decir que los religiosos no tienen la ordinaria cura pastoral si no son obispos o párrocos, nadie puede negarlo. Pero si pretenden que los religiosos no pueden ni predicar ni oír confesiones por comisión de los prelados superiores [de los obispos]: esto es falso con toda evidencia. Como se dice en el Decreto[233], *cuanto uno vive en estado más excelente, tanto puede actuar con mayor eficacia.* Por consiguiente, si los sacerdotes seculares que no tienen cura pastoral pueden hacer esto por comisión de los prelados, con mayor razón pueden hacerlo también los religiosos, si les es dada comisión.

sacram Scripturam: unde super illud Ioh. IV «reliquit ergo mulier hydriam, etc.», dicit glossa Augustini: «Hinc discant evangelizaturi prius deponere curam et onus saeculi». Unde et Dominus illis universalis doctrinae commisit officium qui eum fuerant omnibus relictis secuti, dicens Matth. ult. discipulis suis: «Euntes docete omnes gentes».

Et similis responsio est ad omnia similia, sicut illud: «Alia est causa clerici, alia monachi. Clericus», scilicet habens curam, «dicit, Ego pasco; monachus, Ego pascor»; et iterum: «Monachus sedeat solitarius et taceat». Per haec enim et similia declaratur quid monacho conveniat ex hoc quod est monachus; non autem per hoc ei interdicitur alia maiora assumere, si ei fuerint commissa; sicut clericus non potest excommunicare ex hoc quod est clericus, potest tamen si hoc ei ab episcopo committatur.

Item, quod inducunt non amplius quam duos esse ordines a Domino institutos, scilicet duodecim apostolorum, quorum formam tenent episcopi, et septuagintaduorum discipulorum, quorum formam tenent curati presbyteri: si ad hoc inducitur quod religiosi non habent ordinariam curam si non fuerint vel episcopi vel curati, nullus potest negare. Si autem hoc intendant quod religiosi non possunt praedicare vel confessiones audire ex superiorum praelatorum commissione, patet hoc esse falsum; quia «quanto quisque est excellentior, tanto in huiusmodi est potentior», ut habetur XVI qu. 1, 'Sunt nonnulli'. Unde si saeculares sacerdotes non curati possunt huiusmodi facere ex commissione praelatorum, multo magis hoc possunt religiosi si eis commitatur.

---

[231] Cf. *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.6 y 8 (Friedberg I 762 y 763) tomados de S. Jerónimo, *Epist.* 14 n.8: ML 22,352.

[232] *Decr.* p.2 causa 16 q.1 c.8 (Friedberg I 763).

[233] *Decr.* p.2 causa 16 q.1. c.25 (Friedberg I 767).

Éstas son las respuestas que pueden ser dadas a quienes intentan desacreditar la perfección del estado religioso, sin entrar en recriminaciones. Está escrito: *Quien lanza reproches es un necio* (Prov 10,18). *Todos los necios se meten en reproches* (20,3).

Si alguien quiere escribir contra esto, será cosa para mí muy agradable. El mejor modo de exponer la verdad y de rechazar la falsedad consiste en resistir a quienes contradicen, de acuerdo con el dicho de Salomón: *El hierro es afilado con hierro y un hombre afina el rostro de su amigo* (Prov 27,17).

Haec respondenda occurrunt his qui perfectioni religionis derogare nituntur, a contumeliis abstinendo, quia, sicut scriptum est Prov. X: «Qui profert contumeliam, insipiens est»; et XX: «Omnes stulti miscentur contumeliis».

Si quidam vero contra haec rescribere voluerint, mihi acceptissimum erit; nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo aperitur veritas, et falsitas confutatur, secundum illud Salomonis: «Ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui».

# *CUESTIÓN SOBRE EL INGRESO DE NIÑOS EN LA VIDA RELIGIOSA Y SOBRE LA ORDENACIÓN DE LOS CONSEJOS A LOS PRECEPTOS*

# *INTRODUCCIÓN*

El texto que ahora presentamos lo intercalamos entre los llamados Opúsculos Polémicos, y, aun teniendo algunos rasgos heterogéneos respecto a ellos, lo hacemos así para responder al criterio de orden cronológico en su aparición. En la medida en que esta secuencia ayude a mostrar algún progreso doctrinal de fondo respecto a los opúsculos precedentes, y haga más comprensible el que sigue, esta pequeña alteración relativa al carácter de los escritos nos parece plenamente justificada.

## 1. Los Quodlibetos

Admitida la variedad y, por tanto, el desigual valor de las obras filosóficas y teológicas medievales, se ha de afirmar que las disputas quodlibetales son, sin duda, una de las más útiles y fecundas fuentes con que contamos para conocer el pensamiento filosófico o teológico de la época, y su evolución.

El *Quodlibet,* como género literario es muy poco conocido y carece de una historia elaborada. Las circunstancias que lo hicieron aparecer son más oscuras que las de otras cuestiones disputadas. Pero ante todo, sin duda, las disputas *de quolibet* fueron un acontecimiento académico importante en la vida universitaria de la Edad Media.

Aunque lo haremos casi esquemáticamente, nos interesa prestar atención a algunas características de las disputas *de quolibet,* ante todo porque a ellas responde la obra que vamos a abordar. Nos vamos a limitar a sólo aquellas que, de uno u otro modo, explican ya sea el contenido, ya sea la relación de esta obra con alguna otra u otras de Santo Tomás.

### *Características generales*

A pesar de las oscuridades antedichas, de los quodlibetos hay algunas cosas, sin embargo, que se pueden dar por seguras. Así, por ejemplo, partiendo de algunos estatutos de la Universidad de París, por una parte, y a la luz de los diversos escritos *de quolibet* que se conservan, por otra, puede afirmarse que:

1. El Quodlibet es la forma más solemne de disputa escolástica, que presentaba también otros modos más ordinarios de desarrollo.
2. Su *objetivo* era familiarizar a los estudiantes con la dialéctica en las discusiones en orden a descubrir el punto clave de las mismas, habituar a la profundización, aprender a afrontar las dificultades u objeciones, y captar los diversos matices del pensamiento, para concluir con una respuesta clara a la cuestión planteada.
3. Era ejercicio escolar solemne con intervención de los Maestros regentes que libremente se querían someter a él. Ninguno estaba obliga-

do a ello. Igualmente, elegían con toda libertad la fecha de la disputa, dentro de los tiempos aptos. De igual modo, podía rehusar responder a cualquier intervención que le pareciera frívola o extemporánea; pero esta ventaja debía ser cuidadosamente sopesada por la consiguiente fama que le podían acarrear los rechazos.

4. En París, en el calendario escolar se preveían a lo largo del curso dos momentos para este tipo de cuestiones: uno *in Pascha* o *de Paschate* (entre el tercer domingo de Cuaresma y el de Ramos), el otro *in Natali* o *de Natali* (durante la segunda semana de Adviento).

5. De entre los asistentes a este tipo de sesión, tanto los estudiantes a quienes concernía como cualquier otro podían intervenir activamente ya fuese en contra *(opponentes)* o a favor *(respondentes)* del asunto en debate.

6. Se desarrollaba en dos actos, sesiones o momentos: la «disputatio» y la «determinatio». El Bachiller intervenía en el primero, del modo que hemos dicho; y nada más que el Maestro en el segundo. Por eso se tenía el Quodlibet como acto magisterial, dado el papel secundario del Bachiller en el primer momento, y por la exclusividad de la intervención del Maestro en el segundo.

7. La disputa *de quolibet* era la propia de los Bachilleres en el sentido de que les era preciso ejercitarse en ella para ser admitidos a la licencia[1]. El Bachiller es, por lo general, el *responsalis,* si bien, tanto para su tarea como tal cuanto para el modo de llevar la discusión, estaba siempre bajo la guía del Maestro. Es decir, el Bachiller responde o disputa *de quolibet*; pero sólo el Maestro determina *de quolibet*. Nada se encuentra legislado, en cambio, sobre su estructura, circunstancias u orden.

## 2. Primera sesión: *Disputatio*

8. La disputa era la parte más importante. Y ello por ser la más abierta, la más publicitada, la más «natural» o espontánea, la menos «preparada».

9. Todo esto queda indicado en su definición: *disputatio de quolibet a quolibet proposita*[2]. Cualquier tema suscitado por cualquier persona. No sabemos si había algún criterio para inscribirse en orden a la intervención, o para anunciar sobre qué se iba a interpelar; pero, desde luego, es claro que no había ninguna forma previa impuesta, ni se requería manera alguna determinada de argumentar. Cada uno intervenía del modo más personal e informal y desde su propia situación. El contacto con la vida cotidiana, con las preocupaciones del medio ambiente, con las corrientes de pensamiento, en una palabra, con la actualidad de aquel momento, se ponía a prueba sobre todo en este tipo de disputa. Por la misma razón, ya se puede comprender que aporta datos más vivos que ninguna otra.

---

[1] En los Estatutos (1335-1336), Art. 18: «Item, nota quod bachalarii in theologia tenentur respondere de questione in locis publicis aliis bachalariis quinquies ad minus, antequam licentientur, scilicet in aula episcopi Parisiensis, quando fit ibi aliquis novus magister in theologia [...] item semel de Quolibet in Adventu...».

[2] «De quodlibet ad voluntatem cuiuslibet»: así HUMBERTO DE ROMANS, *Opera de Vita Regulari* (ed. J.-J. Berthier), II (Roma 1889) 260.

10. Era todo el campo de la teología el que se podía abarcar en las disputas. No había límite prefijado ni terreno prohibido. La única frontera la delimitaban las áreas de las otras Facultades. No se seguía un orden lógico. Se proponían, parece, las objeciones de viva voz. Se supone que la *disputatio communis* o *disputatio generalis* estaba abierta a todo asistente, fuese o no alumno ordinario, y de cualquier ámbito: Sagrada Escritura, dogma, moral, filosofía (sierva, en aquella mentalidad, de la teología), derecho.

11. El Maestro que intervenía en una cuestión quodlibetal debía estar preparado para todo. La multiplicidad y heterogeneidad de las cuestiones a debatir y la imprevisibilidad del auditorio era lo más singular del *Quodlibet*. Ésta es la diferencia más importante entre la *Quaestio disputata* ordinaria y la cuestión *de quolibet*: en la primera el Maestro escogía el tema que iba a tratar; en la segunda debía responder a lo que le planteasen, aunque no le gustase. Ignoraba con quiénes se iba a encontrar, si favorables u hostiles, si verdaderamente interesados o no en las cuestiones propuestas. A veces podía pretenderse simplemente ponerle en dificultades, o conocer su opinión, o enfrentarlo con otros Maestros, u obligarle en cierto modo a tomar partido en una determinada disputa, etc.

### 3. Segunda sesión: *Determinatio*

12. Al día siguiente, o a los dos o tres días de la *disputatio,* como hemos dicho en gran medida improvisada, se tenía la *determinatio,* en la que el Maestro daba forma definitiva y expresión exacta a lo debatido, respecto a lo cual, consciente de su responsabilidad, tomaba partido desde el punto de vista doctrinal.

13. El elemento más característico y distintivo en la *determinatio* respecto a la discusión era la organización u ordenación de las cuestiones a tratar. Se trataba de establecer, entre los numerosos asuntos surgidos en la discusión, una concreta conexión, la cual no venía obligada por nada previo, y solamente el criterio lógico impuesto por el Maestro le imprimía su forma última.

14. Conviene subrayar la importancia del principio de clasificación establecido por cada Maestro de cuestiones quodlibetales, en virtud del cual se agrupaba la multitud de temas propuestos en torno a tres o cuatro ideas generales. Ya se puede comprender que aquí residía la decisión más personal de cada Maestro, y lo que revelaba su mayor o menor genialidad así como sus querencias o preferencias peculiares.

15. La redacción literaria de los Quodlibetos contiene únicamente, por lo general, lo propio de esta segunda sesión, sin duda mejorado y redondeado, como fruto de un trabajo más reposado y sereno.

## *Valor de los Quodlibetos*

Reconociendo que, como en todo, hay en los quodlibetos sus pros y sus contras, vamos a destacar ahora los aspectos peculiares de valor o positivos que les son propios.

Ante todo está la *espontaneidad*. Si bien la elaboración del pensamiento es más ligera que en los tratados, esto mismo da la oportunidad de contactar con lo más inmediatamente suscitado en cada autor por los diversos temas. Es una interesante fuente de documentación, aun cuando su redacción —por cuidada que esté— adolezca de cierta precipitación, bien comprensible.

Como ya hemos indicado, es muy notable su *viveza*. Raramente los quodlibetos se refieren a cuestiones estrictamente especulativas, y, como se ha dicho, no todas sus cuestiones *eran* de actualidad (en cuyo caso, si no lo eran por el contenido, alguna circunstancia *las ponía* de actualidad), pero no había cuestión de actualidad o candente que no formase parte de los quodlibetos. Proporcionan, pues, el mejor material para construir la historia del pensamiento filosófico y teológico ambientales. Por lo demás, compuesto su público en buena parte por clérigos, las preocupaciones pastorales de toda índole eran muy frecuentes.

Se ha de destacar también lo *comprometedor* de las disputas *de quolibet*. En ellas se retrataba de cuerpo entero el Maestro, porque era imposible sustraerse a la implicación personal. En efecto, no podía por menos de aparecer y manifestarse el hombre y no sólo la idea. Por ejemplo, la profundidad en el tratamiento, la agudeza en el descubrimiento del núcleo de cada cuestión, la nitidez en su presentación, la erudición o amplitud de conocimientos sobre cada tema. Más aún, el tipo de cuestiones planteadas a cada Maestro también es muy revelador. Obviamente, no se podía escamotear a la percepción de los estudiantes el talante de cada profesor, y tampoco se oculta al lector actual. Respecto del Maestro, su cercanía, familiaridad y acogida o, por el contrario, la circunspección, solemnidad y prosopopeya, también pueden percibirse con facilidad.

## 4. Quodlibetos de Santo Tomás

En los primeros catálogos de las obras de Tomás aparecen sólo once quodlibetos. El que hace el número 12 es descubierto después de 1300, y es en realidad una *reportatio* o apuntes en orden a una *determinatio*. Se suelen hacer dos grupos de estos quodlibetos, cada uno de los cuales pertenece a una regencia de Santo Tomás en Saint Jacques de París.

| **Grupo 1.°**<br>**París, 1256-1260** | |
|---|---|
| 1256, Pascua | Quodl. VII |
| 1257, Pascua | Quodl. VIII |
| Navidad | Quodl. IX |
| 1258, Pascua (o Nav.) | Quodl. X |
| 1259, Pascua | Quodl. XI |

| **Grupo 2.°**<br>**París, 1269-1272** | |
|---|---|
| 1269, Pascua | Quodl. I |
| Navidad | Quodl. II |
| 1270, Pascua | Quodl. III |
| Navidad | Quodl. VI |
| 1271, Pascua | Quodl. IV |
| Navidad | Quodl. V |
| 1272, Pascua | Quodl. XII |

### *De ingressu puerorum*

El texto que atrae ahora nuestra atención es la cuestión 12 del *Quodlibeto IV.* La cual plantea dos problemas que pueden, al menos en parte, explicar una cierta confusión surgida a su propósito. Los indicamos de forma esquemática.

*Primero, la terminología:*

en algunos manuscritos: Quodl. IV q.12: nombre: Quaestio disputata *De ingressu puerorum,*

— que viene a coincidir, en su primera parte (*De ingressu*) con el título de Quodl. III, a.11: *Quaestio de ingressu religionis*

— y cuya segunda parte (*puerorum*), tiene algo en común con el a.1 [23] de Quodlibeto IV, *Quaestio est de pueris non exercitatis in praeceptis.*

*Solución:* Se da por hecho que la solución está en prescindir de títulos (nombres), e ir al contenido.

*Segundo, si es una cuestión disputada ordinaria* que se habría añadido al *Quodlibeto IV,*

porque — en algunos manuscritos sus dos artículos no aparecen en el Quodl. IV,

— en otros manuscritos sus dos artículos aparecen aislados.

porque — nunca esos artículos aparecen enunciados en los prólogos a las cuestiones del Quodlibeto, como suele hacer Santo Tomás.

*Solución:* No se duda que es cuestión *de quolibet* disputada en la Cuaresma de 1271 (Quodlibeto IV), que probablemente fue redactada después y ampliada por Santo Tomás. No fue integrada en el Quodlibeto tal como fue publicado.

La característica de los quodlibetos que enumerábamos antes en undécimo lugar, traída a nuestro caso, pone de manifiesto que Santo Tomás va a responder en él a algo que le resulta desagradable volver a tocar. No sabemos si pudo ser el deseo de zanjar para siempre la cuestión y no dejar cabo sin atar lo que le indujo a hacer del argumento de estos dos artículos una exposición tan amplia como resultó y podemos ver[3]. Al

[3] Con el fin de ver la desmesurada extensión de los artículos de que hablamos, y comparar con los del resto del *Quodlibeto,* presentamos el siguiente esquema, en el que, además de la numeración de los artículos de cada cuestión, aparece la numeración correlativa de los artículos a lo largo de todo él, y el número de líneas de cada uno, en la edición Leonina.

| | | corr. | líneas | | | corr. | líneas |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| q.1 | a. único | [1] | 85 | q.8 | a.2 | [13] | 74 |
| q.2 | a.1 | [2] | 56 | | a.3 | [14] | 51 |
| | a.2 | [3] | 127 | | a.4 | [15] | 79 |
| q.3 | a.1 | [4] | 60 | q.9 | a.1 | [16] | 66 |
| | a.2 | [5] | 60 | | a.2 | [17] | 94 |
| q.4 | a.1 | [6] | 71 | | a.3 | [18] | 47 |
| | a.2 | [7] | 46 | q.10 | a.1 | [19] | 54 |
| q.5 | a. único | [8] | 32 | | a.2 | [20] | 44 |
| q.6 | a. único | [9] | 56 | q.11 | a.1 | [21] | 63 |
| q.7 | a.1 | [10] | 103 | | a.2 | [22] | 83 |
| | a.2 | [11] | 36 | q.12 | a.1 | [23] | 689 |
| q.8 | a.1 | [12] | 73 | | a.2 | [24] | 437 |

inicio de su *responsio* pone un largo texto de San Agustín, del que bien podemos suponer que hace suyas las invectivas contra la escasez y falta de calidad en sus entendederas. Traemos aquí las palabras del lugar citado[4]: «"La mayor y más pestilente enfermedad de los ánimos ignorantes es el defender, como si fueran la misma verdad y razón, sus extravíos, aun después de haberles dado todas las razones que un hombre debe a otro hombre, bien sea porque su ceguera no les permite ver ni aun lo manifiesto, bien porque su terquísima obstinación no admite aquello que ve, y es necesario abundar en palabras aun en las cosas claras, como si las propusiéramos no a quienes tienen ojos para verlas, sino a quienes andan a tientas y con los ojos cerrados, para que las toquen de algún modo. ¿Qué fin tendrían las disputas y qué tasa las palabras si creyésemos que hay que responder a los que siempre nos responden? Puesto que quienes o no pueden entender lo que decimos o son tan duros por la repugnancia de su juicio que, entendiendo, no obedecen, replican, como está escrito, y hablan iniquidad y son infatigablemente vanos. Y es que, si quisiéramos refutar sus contradicciones cuantas veces se proponen con frente altiva descuidar lo que dicen al oponerse a nuestras disputas, sería cuestión de nunca acabar, penosa y sin fruto" (August. *De Civ. Dei*, III,1). Se ha de proceder, por tanto, de este modo para que la verdad sea presentada de forma patente y tangible; y si se dicen cosas en contrario que carecen de peso, despréciense, porque no conviene estar siempre respondiendo lo mismo. Pero si alguien quisiera decir lo contrario, que *escriba* lo que dice, para que los demás capaces de entenderlo puedan juzgar si enseña la verdad».

¿Por qué tanta intemperancia? Santo Tomás había tratado el tema en la q.11 de *Quodlibeto III* (Pascua de 1270): «¿Es lícito inducir a los jóvenes a la vida religiosa con voto o juramento?». Responde con un largo texto de 260 líneas. Y a continuación siguen tres asuntos bastante relacionados con éste en las cuestiones 12: ¿Tienen que entrar en la vida religiosa los que se han obligado con voto o juramento? (195 líneas), 13: ¿Pueden ser atraídos a la vida religiosa los que son pecadores en la vida seglar? (67 líneas), y 14: ¿Es posible, sin pecar, obligar a alguien con juramento a no entrar en la vida religiosa? (69 líneas). Pero, puesto que en la sesión *de quolibet* se vuelve a preguntar, ha de volver a responder, aunque sea de no muy buena gana, como revela su respuesta... pero no por lo escueta precisamente.

## 5. El problema de «los finales»

Hemos subrayado de la *responsio* de Santo Tomás su invitación a que los contradictores *escriban*. Parece que confiaba más en la calidad de las interpelaciones hechas de ese modo. En dos ocasiones más, al menos, insiste en el mismo ruego, la última ya un poco desabridamente: *De perfectione,* c.30[5]: «Si alguien quiere *escribir* contra esto, será cosa para mí muy agradable. El mejor modo de exponer la verdad y de rechazar

[4] *Quodl. IV* c.12 a.1 [23]: Leon. XXV/2 p.348s. lín. 252-276.
[5] Leon. XLI p.B111 lín. 99-104.

la falsedad consiste en resistir a quienes contradicen, de acuerdo con el dicho de Salomón: *El hierro es afilado con hierro y un hombre afina el rostro de su amigo* (Prov 27,17)». Y en el final de *Contra retrahentes,* c.16[6]: «Si alguien quiere contradecir, no chismorree ante niños, sino *escriba* y publique su escrito para que pueda ser juzgado por personas inteligentes, capaces de discernir qué hay de verdadero y para que lo falso sea confutado por la autoridad de la verdad».

De la comparación de estos dos artículos con la argumentación de *Contra retrahentes,* se sigue que nos encontramos ante los mismos temas, iguales procedimientos e idénticos recursos para resolver las cuestiones. La época, el autor y la fase de la controversia han de ser también los mismos. Para decidir el orden de su aparición suele recurrirse al argumento de un cierto mayor desarrollo en *Contra retrahentes,* lo que argüiría su posterioridad. Pero ni el argumento ni la conclusión son universalmente compartidos. Por lo demás, esa irritación que parece mostrar Tomás tampoco estaría justificada (en lo que respecta a falta de publicaciones por escrito), como no sea porque a sus manos no habían llegado todos los escritos por él provocados. En los años 1270 y 1271, Nicolás de Lisieux hizo múltiples y larguísimas objeciones tanto a Santo Tomás como a Juan Peckham, en *De ordine praeceptorum ad consilia,* y en *Responsio ad quaestionem fratris Johannes de Pescant de ordine Fratrum Minorum et responsio ad quaestionem fratris Thomas de Aquino de ordine Fratrum Praedicatorum.* También tiene Nicolás de Lisieux un *De perfectione,* cinco veces más largo que el de Santo Tomás.

Santo Tomás defiende de forma decidida la admisión de los jóvenes a la vida religiosa incluso antes de la pubertad, porque lo que se aprende en la niñez se graba en el interior del sujeto más indeleblemente. Reviviría el santo su época de oblato en Motecassino. No hace referencia al tema en relación explícita con las órdenes mendicantes. En nota, en el lugar oportuno, hemos indicado algunos matices singularmente interesantes de la respuesta de Santo Tomás.

---

[6] Leon. XLI p.C74 lín. 167-171.

# *CUESTIÓN SOBRE EL INGRESO DE NIÑOS EN LA VIDA RELIGIOSA Y SOBRE LA ORDENACIÓN DE LOS CONSEJOS A LOS PRECEPTOS*

[En la cuestión[1] hay que tratar dos temas. El primero se refiere a los niños, a propósito de los cuales es necesario aclarar los puntos siguientes: Si es lícito admitirlos a vida religiosa sin haberse ejercitado en la práctica de los preceptos; si está permitido que, con voto o juramento, se obliguen a entrar; si es lícito ofrecerles favores para atraerlos a la entrada en vida religiosa. El segundo tema que debe ser esclarecido es si los consejos están ordenados a los preceptos.]

## ARTÍCULO 1[2]

**¿Es lícito que los niños, sin haberse ejercitado en los preceptos, sean admitidos a la vida religiosa; puedan ellos obligarse, con voto o juramento, a entrar; está permitido hacerles favores para inducirlos a entrar?**

Parece que no por lo siguiente.

ARGUMENTOS. 1. La perfección de los consejos, a la cual están ordenados los institutos de vida religiosa, tiene su comienzo en Cristo. Ahora bien, Cristo dio el consejo de perfección a un joven que estaba ya ejercitado en los preceptos (cf. Mt 19,11-12). Por consiguiente, sólo

## *QUODLIBET IV*

### *Quaestio 12*

#### ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est utrum pueri non exercitati in praeceptis sint recipiendi vel obligandi voto vel iuramento vel beneficiis alliciendi ad ingressum religionis.

Et videtur quod non.

1. Perfectio enim consiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Christo exordium sumpsit; sed Christus primo consilium perfectionis dedit adolescenti qui praecepta

---

[1] De este *Quodlibeto* se toma la cuestión 12, cuyos dos artículos desarrollan temas de vida religiosa. En la numeración seguida de los artículos son los marcados con los números 23 y 24. Estas líneas introductorias indican el esquema de la exposición para el lector de esta cuestión aislada, pero no están en el original.

[2] Lugares paralelos: *Quodl.* 4 q.12 a.1; *Cont. retrahent.* c.2; *Summa* 2-2 q.88 a.9; q.189 a.1. En el artículo aparecen conceptos que requieren advertencia. Todos los puntos debatidos hacen referencia a los *niños*. La noción de niño no se identifica, sin más, con la nuestra. El pensamiento de Santo Tomás está bien expresado en *Contra doctrinam retrahentium a religionis ingressu*, a partir del capítulo 3. Otra noción que requiere discernimiento es la de *voto*. Santo Tomás expone su propia idea con toda claridad en el capítulo 12 de *Contra doctrinam retrahentium*.

aquellos que están ejercitados en los preceptos pueden ser admitidos u obligados a vida religiosa[3].

2. Dice Gregorio[4]: *Nadie se hace supremo de repente; el recto modo de comportarse requiere comenzar por lo mínimo para llegar a lo grande.* Lo grande son los consejos que pertenecen a la vida perfecta; lo pequeño son los preceptos, los cuales se requieren para cualquier forma de vida en gracia[5]. Por consiguiente, los niños deben ejercitarse en los preceptos antes de ser inducidos a los consejos.

3. En Éxodo 21,33 se dice: *Si alguien excava una cisterna y cae en ella un buey o un asno, el dueño de la cisterna pagará el precio de las bestias.* Quien induce a un niño, todavía no ejercitado en los preceptos, a la entrada en religión, en cierto sentido abre delante de él una cisterna, porque no pocos de los que así entran en religión, la abandonan, y caen en desesperación, que es, para el espíritu, como una cisterna. Por lo cual la inducción le es imputada como pecado.

4. Lo que es conveniente para común utilidad no debe ser desechado. Ahora bien, es grande la utilidad consistente en que los hombres practiquen el bien libremente. A nadie, por tanto, se le ha de quitar esta libertad, cargando sobre él la obligación de voto o de juramento.

5. San Benito, el entrañable fundador de los monjes, estableció en su regla[6] que no se conceda con facilidad entrar a los que vienen, sino que se busquen pruebas de que vienen impulsados por buen espíritu. Si la facilidad en admitir ha de ser desechada, mucho más hay que evitar el ofrecimiento de favores o de beneficios para atraerlos.

6. Un pasaje de S. Gregorio que ha sido incorporado al Decreto[7], dice: *Sabemos que las paredes del edificio no soportan el peso del made-*

servaverat, ut patet Matthaei XIX; ergo soli illi qui sunt exercitati in praeceptis sunt ad religionem obligandi vel recipiendi.

2. Praeterea. Gregorius dicit super Ezechielem: «Nemo repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat»; sed magna sunt consilia quae pertinent ad perfectionem vitae, minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad communem iustitiam; ergo prius debent pueri exercitari in praeceptis quam ad consilia inducantur.

3. Praeterea. Exodi XXI dicitur: «Si quis aperuerit cisternam... ecciderítque bos vel asinus in ea, Dominus cisternae reddet pretium iumentorum»; sed ille qui aliquem puerum nondum in praeceptis exercitatum ad religionem inducit, quodam modo aperit ei cisternam; quia plerumque tales religionem ingredientes egrediuntur et in desperationem incidunt, quasi in quamdam spiritualem cisternam; ergo videtur quod ille qui eum inducit, hoc imputetur ad peccatum.

4. Praeterea. Illud quod est expediens communi utilitati, non est tollendum; sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum; ergo non est aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti vel iuramenti.

5. Praeterea. Beatus Benedictus, monachorum institutor almificus in sua regula statuit, quod venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum sit an spiritus a Deo sit; ergo multo minus sunt aliqui muneribus vel beneficiis alliciendi.

6. Praeterea. Gregorius dicit, et habetur in Decretis, d. 48: «Scimus quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a nativitatis suae humore

[3] Cf. *Quodl.* 3 a.13; *Cont. retrahent.* c.2 obi.1; *Summa* 2-2 q.189 a.1 obi.1.
[4] S. Gregorio Magno, *Super Ezech. II* hom.2 n.8 (PL 76,953).
[5] Cf. abajo a.2 obi.2.
[6] Cf. *Regla de S. Benito* c.58 (*La règle de saint Benoît,* ed. J. Neufville: SC 182 p.626).
[7] Cf. S. Gregorio, *Registrum epistularum* V 58 (CCSL 140 p.356 60-63). Incorporado a *Decr.* p.1 d.48 c.2 (Friedberg I 174).

*ramen antes de que estén secas y liberadas de su natural humedad; si se las echa encima el peso antes de que todo esté bien consolidado, dejarán desplomarse la entera fábrica.* Ahora bien, los niños aún no ejercitados en los preceptos, son como paredes sin secar. Por tanto, no se han de poner sobre ellos las pesadas prácticas de la vida religiosa.

7. El estado religioso es estado de penitencia[8]. Ahora bien, los niños están exentos de toda penitencia coercitiva, como dice el Decreto[9]. Por consiguiente, no han de ser inducidos a entrar en religión.

8. Ha sido dicho esto[10]: *Aquello por lo que uno no opta, aquello que no elige, tampoco lo ama; y cuando uno no ama, fácilmente desprecia.* Los niños, antes de estar ejercitados, no tienen una elección decidida. Por tanto, fácilmente despreciarán la religión, si en esa edad son inducidos a entrar.

9. Está escrito: *La riqueza adquirida deprisa sufrirá merma* (Prov 13,11). Ahora bien, emprender el vuelo hacia los consejos sin haberse ejercitado en los preceptos es un apresuramiento excesivo. Por consiguiente es fácil que la riqueza de bienes espirituales sufra merma. Lo cual implica que los niños, a su edad, no han de ser inducidos a vida religiosa.

10. No es menor la diligencia que se ha de poner para la entrada en religión que para la recepción del orden. Ahora bien, en cuanto a las órdenes está prohibido el acceso a las mayores para quienes no han recibido aún las menores. Por consiguiente tampoco se ha de pasar a la práctica de los consejos de la vida religiosa sin haberse ejercitado antes en el cumplimiento de los preceptos.

11. Dos cosas son necesarias al hombre, o sea, *conocer la verdad y obrar el bien.* En lo que se refiere a conocer la verdad, sería juzgado

siccentur, ne, si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant»; sed pueri qui nondum sunt exercitati in praeceptis, sunt quasi parietes nondum desiccati; ergo non sunt eis imponenda tigna, id est gravia religionis instituta.

7. Praeterea. Status religionis est status poenitentiae; sed pueri excipiuntur ab omni poenitentiae coercitione, ut habetur in Decretis, De poenitentia, d. 4; ergo non sunt ad religionem inducendi.

8. Praeterea. Sicut dicitur XX, q. 3: «Quod quis non optat nec eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit»; sed pueri antequam sint exercitati, non habent firmam electionem; ergo nec firmam dilectionem; facile ergo religionem contemnent, si in tali aetate ad religionem inducantur.

9. Praeterea. Proverbiorum XIV dicitur: «Substantia festinata minuetur»; sed videtur esse nimia festinantia quod aliquis ad consilia convolet nondum in praeceptis exercitatus; ergo videtur quod horum spiritualium substantia de facili minuatur; ergo non sunt ad religionem inducendi.

10. Praeterea. Non minor cura est adhibenda in ingressu religionis quam in susceptione ordinis; sed in ordinibus prohibentur ad maiores accedere qui minores non acceperunt; ergo etiam nec debet aliquis ad observantiam consiliorum religionis transire, nisi prius praeceptis observatis.

11. Praeterea. Duo sunt homini necessaria: scilicet intelligere verum, et operari bonum; sed in intelligendo verum stultus reputaretur qui prius ad difficiliora se trans-

---

[8] Cf. *Quodl.* 3 q.5 a.3; *Summa* 2-2 q.186 a.1 obi.4 y ad 4; q.187 a.6; q.188 a.3 obi.3; q.189 a.5 ad 2.

[9] Más bien es *Decr.* p.3 d.4 c.118 § 2 (Friedberg I 1398).

[10] *Decr.* p.2 causa 20 q.3 c.4 (Friedberg I 850).

necio quien comenzase por lo difícil para pasar después a lo fácil. Necedad es también que, dentro del campo del bien obrar, alguien pase a la observancia de los consejos sin estar ejercitado en los preceptos.

12. A cualquiera de los que practican vida religiosa les incumbe tener cuidado de los demás, al menos de sí mismo. Ahora bien, entre quienes son elegidos para algún servicio eclesiástico, es preciso elegir al mejor. Se requiere, por tanto, que entre quienes son aceptados para vida religiosa sean elegidos los mejores.

13. Lo que de suyo es bueno, pero que se convierte en ocasión de pecado, debe ser rechazado: es el caso de la serpiente de bronce que Moisés fabricó por mandato del Señor para sanar a los hijos de Israel (cf. Núm 21,9); Ezequías la quemó, porque daba ocasión de idolatría. De manera semejante, aunque la bendición es de suyo buena, merece, sin embargo, reprensión si en presencia del mayor es el menor quien bendice. En conclusión: dado que algunos no ejercitados en los preceptos toman de la entrada en religión ocasión de pecado, puesto que la abandonan, aunque la vida religiosa sea buena de suyo, merece reprensión quien induce a que sea abrazada por personas todavía no ejercitadas en los preceptos.

14. Dice Gregorio, y está en el Decreto[11], lo siguiente: *Busca la caída quien, dejando los peldaños, quiere llegar a la cima por lo escarpado.* Ahora bien, llegar a los consejos sin haber observado los preceptos equivale a dejar los peldaños. Esto, por tanto, es un modo de buscar la caída. No está permitido inducir a esto.

15. El Damasceno dice[12]: *No está bien que quien no tiene experiencia ni ha dado pruebas goce de exención, a fin de evitar que caiga en soberbia y en los engaños del diablo.* Por tanto, y por igual motivo, no está bien que quienes ni se han ejercitado en los preceptos ni tienen

ferret quam leviora intelligeret; ergo stultum est in operatione boni, quod aliquis prius transeat ad consilia, quam in praeceptis exercitetur.

12. Praeterea. Cuilibet in religione existenti convenit curam agere aliorum vel saltem sui ipsius; sed in his qui eliguntur ad aliquam curam ecclesiasticam oportet eligere meliores; ergo oportet eos qui ad religionem assumuntur, eligere meliores; hi autem sunt qui sunt exercitati in praeceptis; ergo tales sunt ad religionem inducendi.

13. Praeterea. Illud quod est in se bonum, si ex eo sumatur peccati occasio, est abiiciendum; sicut serpens aeneus quem Moyses fecerat ex mandato Domini ad sanandum filios Israel, ut habetur Numeri XXI, Ezechias combussit, quia ex eo sumebatur idolatriae occasio; similiter etiam quamvis benedictio sit secundum se bona, tamen reprehenditur, si minor praesente maiore benedicit; cum ergo aliqui inexercitati in praeceptis sumant occasionem peccati ex ingressu religionis, ab ea recedentes, quamvis religio sit secundum se bona, tamen videtur quod huiusmodi inexercitatos ad religionem inducere sit vitandum.

14. Praeterea. Gregorius dicit, et habetur in Decretis, d. 48: «Casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum»; sed procedere ad consilia non observatis praeceptis est postponere gradum; ergo videtur quod hoc sit casum quaerere, et ita ad hoc non sunt aliqui inducendi.

15. Praeterea. Damascenus dicit in II Lib., quod «non est utile inexpertum existentem et improbatum incorruptione frui, ut non in superbiam incidat, et in laqueum

[11] Cf. S. Gregorio, *Registrum epistularum* IX 219 (CCSL 140 p.787). Recogido en *Decr.* p.1 d.48 c.2 (Friedberg I 174).

[12] S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* c.44 (II 30).

experiencia de ellos sean admitidos al estado de contemplación, al cual se ordena la vida religiosa.

16. Gregorio dice[13]: *Jacob, después de los abrazos de Lía, accedió a Raquel, porque el varón perfecto se conecta primero con la fecundidad de la vida activa, y al descanso de la contemplativa llega después.* Ahora bien, la vida activa consiste en la observancia de los preceptos, mientras que el estado religioso pertenece a la vida contemplativa. Por tanto nadie ha de ser inducido a la entrada en religión antes de haberse ejercitado en los preceptos.

17. No se puede hacer una promesa cuya realización no es lícita. Ahora bien, pagar algo a favor de otro para su entrada en religión no es lícito. En el Derecho[14] se dice: *En ninguna parte leemos que Dios el Señor, sea a sus discípulos, sea a cualquiera de los convertidos por ellos, los haya estimulado al culto de Dios mediante dádiva alguna.* Por consiguiente, nadie debe ser atraído a la religión con promesas.

18. Según la ley, nadie que no se haya ejercitado en las armas puede ser admitido dentro del cuerpo militar. Ahora bien, la vida religiosa es un estado de milicia espiritual. Nadie, por tanto, ha de ser admitido a la religión, si previamente no se ejercitó en los preceptos que vienen a ser como armas espirituales.

19. Quien no puede obligarse a lo menos, no puede obligarse a lo más, fuera de un caso de necesidad. Ahora bien, un niño, antes de los catorce años, no puede obligarse al matrimonio[15], que es lo menos. Tampoco, por tanto, a la vida religiosa, que es lo más.

20. En Mc 5,19 se lee que el Señor al endemoniado ya curado no le permitió entrar en la barca, la cual es símbolo de la cruz y de la religión. En aquel endemoniado están representados los hombres convertidos de sus

Diaboli»; ergo pari ratione non est utile improbatos et inexpertos in praeceptis ad statum contemplationis assumi, ad quem religio ordinatur.

16. Praeterea. Gregorius dicit in VI Moralium: «Post Liae amplexus ad Rachelem Iacob pervenit, quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem iungitur, et post contemplativae ad requiem copulatur»; sed activa vita consistit in observantia praeceptorum, status autem religionis pertinet ad vitam contemplativam; ergo non sunt aliqui ad religionem inducendi antequam sint in praeceptis exercitati.

17. Praeterea. Nulla promissio est facienda cuius solutio non est licita; sed solvere aliquid alicui pro ingressu religionis non est licitum: dicitur I, q. 2: «Nunquam legimus Domini discipulos, vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse»; ergo non sunt aliqui promissionibus ad religionem alliciendi.

18. Praeterea. Nullus qui non est exercitatus in armis, secundum leges est admittendus ad militiam corporalem; sed religio est status militiae spiritualis; ergo non sunt aliqui recipiendi ad religionem, nisi prius exercitati in praeceptis quasi in quibusdam spiritualibus armis.

19. Praeterea. Qui non potest se obligare ad minus, non potest se obligare ad maius, nisi sit necessarium; sed puer ante quartum decimum annum non potest se obligare ad matrimonium, quod minus est; ergo multo minus ad religionem.

20. Praeterea. Legitur Marci V quod Dominus daemoniacum curatum non permisit secum intrare navim, quae significat crucem et religionem, per daemoniacum autem

[13] S. Gregorio Magno, *Moralia* 37 61 (CCSL 143 p.330).
[14] *Decr.* p.2 causa 1 q.2 c.2 (Friedberg I 408).
[15] Cf. también Sto. Tomás, *In Sent.* 4 d.27 q.2 a.2.

pecados. Por tanto, los pecadores recién convertidos no han de ser acogidos en la vida religiosa antes de que se ejerciten en los preceptos.

21. Fruto de las buenas obras es que salgamos de Egipto, como dice una glosa[16]. Ahora bien, salir de Egipto es salir de la vida de mundo entrando en religión. Por tanto, quienes desean entrar en religión han de tener primero el fruto de buenas obras mediante la práctica de los preceptos.

22. Toda presunción debe ser reprimida, como dice Agustín[17]. Ahora bien, es presunción grande cualquier intento al bastión de los consejos, sin haber practicado los preceptos. Quienes pretendan esto han de ser reprimidos, no atraídos a la religión.

23. Dice Agustín[18] que a los mayores les ha de ser proporcionado lo mayor; a los menores, en cambio, se les ofrece lo que es menor. Ahora bien, los consejos son lo mayor. Por consiguiente, no pueden ser ofrecidos a los niños, los cuales, por no estar todavía ejercitados en los preceptos, no han de ser atraídos hacia la vida religiosa.

POR EL CONTRARIO está lo siguiente. 1. El derecho[19] establece lo siguiente: *Los padres pueden hacer entrega de sus hijos a la religión, a condición de que no hayan rebasado los catorce años. Después, sin embargo, sea porque los padres estén de acuerdo, sea porque sus hijos hagan voto de vivir en religión, a los hijos les está permitido asumir la vida religiosa.* Ahora bien, los hombres no están ejercitados en los preceptos inmediatamente después de cumplidos los catorce años. Por consiguiente, los niños pueden entrar en religión, aunque no estén ejercitados en los preceptos.

2. El hecho de que alguien sea asumido para gobierno de sí mismo y de otros es de mayor entidad que el ser admitido en religión donde

curatum signantur homines a peccatis conversi; ergo non sunt ad religionem accipiendi peccatores statim conversi, antequam in praeceptis exercitentur.

21. Praeterea. Bonorum operum fructus habere debemus, quando de Aegypto eximus, ut dicit quaedam Glossa Exodi XII; sed exire de Aegypto est exire de mundo religionem intrando; ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fructum bonorum operum habere per observantiam praeceptorum.

22. Praeterea. Augustinus dicit in libro De sermone Domini in monte quod omnis praesumptio est coercenda; sed magna praesumptio videtur esse quod aliquis velit ascendere ad arcem consiliorum nondum observatis praeceptis; ergo tales sunt coercendi et non alliciendi ad religionis ingressum.

23. Praeterea. Augustinus dicit in eodem libro quod maiora maioribus, et minora minoribus sunt exhibenda; sed consilia sunt maiora; ergo non sunt pueris inexercitatis exhibenda; et ita pueri nondum exercitati in praeceptis non sunt ad religionem trahendi.

SED CONTRA est quod dicitur XX, q. 2: «Si in qualibet», et infra: «Parentibus sane filios suos ad religionem tradere non amplius quam ultra quartum decimum aetatis suae annum licentia esse poterit; postea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut si suae devotionis sit solitarium votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum»; sed post XIIII annum non statim sunt homines in praeceptis exercitati; ergo possunt religionem ingredi pueri antequam sint in praeceptis exercitati.

2. Praeterea. Maius est quod aliquis assumatur ad regimen sui et aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua sub regimine alterius vivit; sed Salomon adhuc puer

[16] *Glossa super Ex* 12. Cf. también *Glossa ordinaria* a Éx 15,17.
[17] No se encuentra tal referencia.
[18] S. AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte* I 1 2 (CCSL 35 p.2).
[19] *Decr.* p.2 causa 20 q.2 c.1 (Friedberg I 847).

uno vive bajo el régimen de otro. Ahora bien, Salomón, cuando todavía era niño, fue asumido al gobierno de sí mismo y de los otros. De él está escrito: *El rey David habló a toda la asamblea y dijo: Dios escogió a mi hijo Salomón cuando todavía era tierno niño* (1 Crón 19,1). Con mayor razón, los niños, aunque no estén ejercitados en los preceptos, pueden ser admitidos en religión o inducidos a entrar.

3. No es ilícito el voto que no hace reo de culpa a quien lo cumple. Ahora bien, es Ambrosio quien dice[20]: *Aquellas que en los años de la niñez hicieron voto de continencia, no incurren en reato si lo cumplen.* Por consiguiente, no es ilícito que alguien se obligue a la entrada en religión durante los años de la niñez.

4. No es ilícito aquello por lo que la persona no es apartada del bien. La invitación a cosas mejores no aparta del bien. Por consiguiente, dado que el estado religioso en el cual son practicados los consejos es mejor que el estado de vida secular en el que pura y simplemente son cumplidos los preceptos, no hay motivo alguno de ilicitud en el hecho de inducir a los niños a entrar en religión por voto o juramento o mediante el ofrecimiento de algún favor, aunque no estén ejercitados en los preceptos.

5. En el Derecho[21] está determinado lo siguiente: *La profesión de virginidad es firme desde que la persona llega a la edad adulta que es la apropiada para contraer nupcias.* Pero inmediatamente de la llegada a esa edad ni los varones ni las mujeres están ya ejercitados en los preceptos. Por lo tanto, antes de haberse ejercitado en los preceptos puede alguien lícitamente comprometerse con voto o juramento a entrar en religión.

6. Si se supone que, para los niños no ejercitados en los preceptos, es ilícita la obligación de comprometerse con voto o juramento a entrar en religión, la ilicitud vendrá o de que la cosa es mala en sí o de que

existens assumptus est ad regnum sui et aliorum; unde dicitur I Paralipomenon XXIX: «Locutus est David rex ad omnem ecclesiam: Salomonem filium meum... eligit Deus adhuc puerum et tenellum»; ergo multo magis possunt pueri non exercitati in praeceptis ad religionem recipi vel induci.

3. Praeterea. Illud votum non est illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, si solvant; sed, sicut dicit Ambrosius «illae quae in puerilibus annis continentiam voverunt, non constituuntur reae si votum exsolvunt»; ergo quod aliqui voto adstringantur ad religionem in puerilibus annis, non est illicitum.

4. Praeterea. Nihil est illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur; sed qui provocatur ad meliora, non retrahitur a bono; ergo, cum status religionis sit melior, in quo observantur consilia, quam status vitae saecularis, in quo simpliciter observantur praecepta, videtur quod non sit illicitum inducere pueros ad religionem voto vel iuramento aut etiam beneficiis, antequam sint in praeceptis exercitati.

5. Praeterea. XX, quaest. 1 dicitur: «Firma tunc erit virginitatis professio, ex quo adulta iam aetas esse coeperit, et quae solet apta nuptiis deputari»; sed non statim in hac aetate viri vel mulieres sunt in praeceptis exercitati; ergo antequam aliqui in praeceptis exercitentur, licite possunt religionis astringi voto vel iuramento.

6. Praeterea. Si talis obligatio esset illicita, scilicet qua pueri non exercitati in praeceptis voto vel iuramento ad religionem obligantur, aut hoc esset quia est secundum se mala, aut quia est prohibita. Sed non est secundum se mala, quia sic executio sive adimpletio promissionis esset peior et perseverantia pessima, cuius contrarium videmus,

---

[20] Más bien es *Decr.* p.2 causa 22 q.2 c.13 (Friedberg I 1124).
[21] *Decr.* p.2 causa 20 q.1 c.1 (Friedberg I 843).

está prohibida. No es mala de suyo, porque si lo fuera, el cumplimiento sería peor, y la perseverancia, pésima. Vemos, sin embargo, lo contrario, pues quienes cumplen las promesas hechas en años de niñez y perseveran en ellas son altamente encomiados. No hay tampoco una prohibición que haga ilícita la obligación. No hay prohibición en la Ley antigua, en la cual se lee lo siguiente: *Si una mujer hace un voto o adquiere algún compromiso en su juventud, cuando está en casa de su padre, si su padre se entera del voto o del compromiso que ha contraído y no le dice nada su padre, serán firmes todos sus votos y todos los compromisos contraídos. Pero si su padre, el mismo día que se entera de sus votos o de los compromisos contraídos, lo desaprueba, no serán firmes* (Núm 30,4-6). En el derecho canónico tampoco hay prohibición. El decreto del papa León alega el pasaje citado. La ley del evangelio no prohíbe tampoco. Esta ley dirige a los hombres la más apremiante llamada para que abandonen el mundo y sigan las obras de perfección. Por consiguiente, es lícito que los niños todavía no ejercitados en los preceptos se obliguen con voto o juramento a entrar en religión.

SOLUCIÓN. En el tema que ahora se debate no hay duda alguna. Lo que ocurre es que algunos, amigos de contiendas, se empeñan en oscurecer la verdad. Se cumple lo que dice Agustín[22]: *La mayor y más pestilencial enfermedad de los ánimos ignorantes es defender sus insensatos extravíos, aun después de haberles razonado debidamente... ya porque su ceguera no les permite ver lo manifiesto... que su terca obstinación hace defender como la verdad, lo cual hace necesario sobreabundar en argumentar lo evidente, como si habláramos con los que tienen los ojos cerrados y andan a tientas. ¿Qué fin tendrían las disputas... si hay que responder*

quia adimplentes ea quae promiserant in puerilibus annis, et in his promissis perseverantes, maxime commendatur. Similiter etiam non est illicita talis obligatio quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri: dicitur enim Numeri XXX: «Mulier si quippiam voverit, et se constrinxerit iuramento, quae est in domo patris sui, et in aetate adhuc puellari, si cognoverit pater votum quod pollicita est et iuramentum quo obligavit animam suam et tacuerit, voti rea erit: quidquid pollicita est et iuravit, opere complebit; sin autem... ut audierit, contradixerit pater, et vota et iuramenta eius irrita erunt nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quo contradixerit pater». Similiter etiam non est prohibitum in iure canonum, quia in decreto Leonis Papae haec eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non est prohibitum lege evangelii, quae maxime inducit homines a recedendo a mundo, et ad sequendum perfectionis opera. Ergo licitum est obligare voto vel iuramento pueros nondum exercitatos in praeceptis ad religionem.

RESPONSIO. Dicendum quod hoc quod pro quaestione hic inducitur, dubitationem non habet, nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba quae Augustinus dicit in II de Civit. Dei: «Quoniam ille est maior et tetrior insipientium morbus animarum, quo irrationabiles motus suos etiam post rationem plene redditam..., sive nimia caecitate, qua nec aperta cernuntur..., non feruntur, eamque, scilicet caecitatem, tanquam veritatem defendunt, fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non solum spectantibus intuendas, sed quodam modo tangendo palpantibus... offeramus. Et tamen quis disceptandi finis erit..., si respondendum esse respondentibus... existimemus? Nam qui vel non possunt intelligere quod dicitur, vel tam duri sunt adversitate mentis ut, etiamsi intellexerint,

[22] S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* II c.1: ML 41,47.

*a los que siempre nos contestan? Pues quienes o no pueden entender lo que decimos, o son tan duros por el rechazo de su mente que, aunque entendieran, no obedecen... y dicen iniquidades y son indefectiblemente vanos. Si quisiéramos refutar siempre sus contradicciones cuantas veces se empeñan orgullosamente en no pensar lo que dicen y contradecirnos en todas las cosas, te darás cuenta de que nunca se terminaría la disputa y de su inutilidad y dificultad.* Así, pues, hay que proceder de tal modo que la verdad quede manifiesta y palpablemente expresada y, si se dicen cosas en contra sin razón alguna, se las despreciará, pues no hay que estar siempre replicando inútilmente las mismas cosas. En todo caso, si alguien quisiera decir lo contrario, que lo diga por escrito, para que los demás que entienden en el tema juzguen si es verdad lo que se dice.

[1. Recibir en religión a los niños de suyo no es malo]

Para dejar claros los diversos puntos de la cuestión planteada[23], lo primero que es preciso tomar en consideración es lo siguiente: Recibir en religión a niños antes de los años de pubertad, de suyo no es malo, sino, más bien, conveniente y provechoso. Aquello a lo que estamos habituados desde la niñez, lo retenemos mejor y con mayor firmeza, de acuerdo con lo que está escrito: *El joven que camina por su senda, no se apartará de ella en la vejez* (Prov 22,6). Por este motivo los Apóstoles establecieron que también los niños fueran recibidos en la religión cristiana para que, formados en ella, se le entregasen con mayor firmeza y perfección. Esto es lo que dice Dionisio en el último capítulo *De ecclesiastica Hierarchia*[24], cuando escribe: *De acuerdo con una ley santa da a los párvulos firmeza para que, alejados de todo error y libres de manchas en su comportamiento, se habitúen a un modo de vida que es santo. Esto es lo que nuestros celestes jefes,* es decir, los apóstoles, *pensaron; y decidieron acoger a los niños.* La vida cristiana supera la de los gentiles mucho más que

non obediant, respondent...et loquuntur iniquitatem atque infatigabiliter vani sunt. Quorum dicta contraria si totiens velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerint non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum vides».—Erit ergo hic modus servandus ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur, et si qua in contrarium dicta fuerint quae aliquod pondus non habeant, contemnantur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes diiudicare possint an doceat veritatem.

Primo ergo circa propositam quaestionem ut singula discutiamus, considerandum est quod pueros, etiam infra annos pubertatis, in religionem recipi non esse secundum se malum, immo est expediens et fructuosum, quia illud quod a pueritia assuescimus, semper perfectius et firmius tenemus, secundum illud Proverbiorum XXII: «Adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea». Et ideo Apostoli instituerunt ut pueri, etiam infantes, ad christianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmius et perfectius ei inhaererent; et hoc est quod Dionysius dicit in ultimo capitulo Ecclesiasticae Hierarchiae: «Secundum legem sanctam consummati infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem, ab omni remoti errore et immundae vitae expertes; hoc divinis nostris ducibus», id est Apostolis, «ad mentem venit, et visum est suscipere infantes». Multo autem magis excedit vita christiana infidelium vitam quam vita religiosorum vitam saecularium, praesertim cum in primitiva Ecclesia omnium christia-

[23] Santo Tomás se refiere a los temas señalados en el título del artículo.
[24] Ps.-Dionisio, *De eccl. hier.* c.7 (Dionysiaca II 1469 2-4).

la de los religiosos trasciende la de los seglares; sobre todo teniendo en cuenta que durante los tiempos de la Iglesia primitiva todos los cristianos practicaban un perfectísimo estado de vida. Se dice, efectivamente: *La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suya cosa alguna de las que poseyera, sino que lo tenían todo en común* (Hch 4,32). Todas las religiones han sido instituidas por referencia a este modelo de vida. Inspirados en él, los fundadores de institutos religiosos decidieron recibir niños. Esto se ve claramente en San Benito, el cual, como dice Gregorio[25], recibió, para educarlos en vida religiosa, a Mauro de doce años y a Plácido de siete.

[2. Prestar atención a una diversidad]

Hay que tener en cuenta una diversidad. Los niños, antes de los años de la pubertad, por derecho natural están bajo el cuidado de sus padres, porque carecen de la discreción suficiente para el buen gobierno de sí mismos. En esta edad pueden ciertamente ser ofrecidos por los padres a la religión. La entrega será firme principalmente si, alcanzados los años de la pubertad, ratifican la entrega hecha por los padres. Por lo cual Gregorio, en un texto que ha sido insertado en el derecho[26], dice: *Si el padre o la madre entregaron el hijo o la hija al monasterio durante los años de la niñez para vivir bajo la disciplina regular, al que pregunte si les está permitido, una vez alcanzados los años de la pubertad, abandonar el monasterio para contraer matrimonio: nosotros no lo permitimos. No se puede aceptar que quienes han sido ofrecidos al Señor queden exentos de los compromisos que enfrenan la voluntad.*—Pero si en esa edad alguien se entrega espontáneamente a la religión, esto puede quedar ratificado en el caso de que los padres asientan o disimulen. El derecho[27] establece lo siguiente: *En cualquier edad, si uno de los padres o ambos autorizan, para*

norum erat perfectissimus religionis status, secundum illud Actuum IV: «Multitudinis credentium erat cor unum et anima una, nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia», ad cuius vitae exemplar omnes religiones sunt institutae. Et ideo religionum institutores ex eadem causa qua et Apostoli moti sunt ad recipiendum infantes in religionem, ut patet de beato Benedicto qui, ut in II Dialogorum legitur, recepit nutriendum in religionem Maurum duodennem et Placidum septennem.

Est tamen quaedam differentia circa hoc attendenda. Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali iure sunt sub cura parentum, propter hoc quod patiuntur discretionis defectum, secundum quam possint bene regere se ipsos. Et ideo in hac aetate possunt quidem religioni tradi, si a parentibus offerantur; et erit rata traditio, praecipue si, cum ad annos pubertatis pervenerint, ratam habuerint paternam oblationem; unde Gregorius dicit, et habetur XX, q.1: «Addidisti, si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiae annis sub regulari tradiderint disciplina, utrum liceat eis, postquam pubertatis impleverint annos, egredi et matrimonio copulari. Hoc omnino devitamus: quia nefas est ut oblatis a parentibus Deo filiis voluntatis frena relaxentur».— Si autem in hac aetate propria sponte se religioni tradiderint, potest hoc per assensum vel dissimulationem parentum ratum esse; unde dicitur XX, q. 1: «Si in qualibet minore aetate vel religionis tonsuram vel religionis vestem debitam utroque sexu filiis aut unus

[25] S. Gregorio Magno, *Dial.* II c.3 n.14 (ed. A. de Vogüe, *Grégoire le Grand. Dialogues:* SC 260 p.250).

[26] Gregorio II Papa, *Epistola ad Bonifacium* recogido en *Decr.* p.2 causa 20 q.1 c.2 (Friedberg I 843-844).

[27] Más propiamente es en *Decr.* p.2 causa 20 q.2 c.1 (Friedberg I 847).

*los hijos de uno y otro sexo, la tonsura o el hábito propio de la religión, o si los hijos mismos toman la decisión, sin que los padres lo sepan e incluso lo rechacen, pero que tampoco lo revocan de inmediato y si además de esto en presencia de los hijos o en reunión con el obispo permiten que los hijos hagan uso de lo que tienen recibido: puede ocurrir que a los hijos no les sea ya lícito retornar a la vida secular.*—Ahora bien, si los hijos rebasaron los años de la pubertad, pueden entrar en religión, aunque los padres se opongan, de manera que, lejos de ser rechazados, han de ser atraídos. Como dice Gregorio en una homilía[28]: *Al estado de vida santa, uno es conducido en la niñez, otro en la adolescencia, otro en la juventud, otro en la vejez, otro en la decrepitud.* Y, dado que no han de ser rechazados en edad alguna, mucho menos en la niñez. El Crisóstomo[29], por su parte, dice: *¿Quién merecería acercarse a Cristo, si fuese rechazada la niñez? Si han de ser santos, ¿por qué prohibís que los hijos se alleguen al Padre? Si han de ser pecadores, ¿por qué dictáis sentencia de condenación, antes de que tengáis la culpa ante los ojos?* Algunos[30] profieren sentencia de condenación, cuando dicen: Los niños no han de ser recibidos en religión, porque se saldrán y serán peores.

[3. ¿Hay obligación de un prolongado ejercicio de los preceptos antes de practicar los consejos?]

Enseñan algunos que es necesario ejercitarse en los preceptos y que sólo después está permitido pasar a la observancia de los consejos en la religión. Pero esta doctrina procede de un falso presupuesto. Piensan que los preceptos preparan el camino para los consejos. Pero no hay que entender las cosas así. Más bien hay que decir lo contrario, o sea, que los consejos son preparación para el cumplimiento de los preceptos, porque mediante los consejos el hombre se aparta de las cosas del mundo que hacen difícil mantener la limpieza de corazón a quien está ocupado

aut ambo parentes dederint aut forte vel nolentibus vel nescientibus», scilicet parentibus, «a se susceptam, non mox visam in filiis abdicaverint, sed vel coram se vel episcopo palamque in conventu eosdem filios talia habere permiserint, ad saecularem reverti habitum filiis ipsis quandoque penitus non licebit».—Si vero pueri annos pubertatis transcenderint, possunt etiam invitis parentibus ad religionem transire nec sunt repellendi, immo magis advocandi: ut enim Gregorius dicit in quadam homilia: «Ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in iuventute, alius in senectute, alius in decrepita aetate perducitur». Et sic, cum in nulla aetate sint repellendi, minus tamen sunt repellendi in pueritia: dicit enim Chrysostomus super Matthaeum: «Quis meretur appropinquare Christo, si repelleretur ab eo simplex infantia?... Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, ante quam culpam videatis?» Quam quidem sententiam damnationis proferunt aliqui cum dicunt: non sunt recipiendi pueri ad religionem, quia exibunt et peiores efficientur.

Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari in praeceptis et postea transire ad consilia observanda in religione, ex falso intellectu procedit. Arbitrantur enim quod praecepta parent viam ad consilia, non est autem sic, immo potius consilia parant viam ad praecepta servanda, quia per consilia removetur homo a rebus

[28] S. Gregorio Magno, *In Evangelia homil.* l.1 hom.19 n.2 (ML 76,1155C).
[29] S. Juan Crisóstomo, *Opus imperfect. in Matth.* hom.32 (MG 56,804-805).
[30] Cf. Gerardo de Abbatisvilla, *Duplex quaestio* q.2 (Clasen p.200); Juan Peckham, *Quaest. de pueris oblatis* arg.23 (ed. Oliger p.418).

en ellas. Por este motivo dice Hilario[31]: *Gran carga tiene que soportar la inocencia cuando la persona está ocupada en el acrecentamiento de los bienes. El servicio a solo Dios no se extiende a las cosas mundanas... sin librarse de los vicios mundanos.* Por este motivo dice el Señor que quienes tienen dinero entran difícilmente en el reino de los cielos (cf. Mt 19,23-26), porque es difícil que el hombre cumpla los preceptos, mediante los cuales se entra en el reino de los cielos, si no abandona las riquezas abrazando los consejos. Los niños, para que puedan mantener su inocencia en la observancia de los mandamientos necesitan ser preparados y anticipadamente fortalecidos con la práctica de los consejos. No han de ser rechazados, aunque estén insuficientemente instruidos acerca de los preceptos. Dice, en efecto, Orígenes[32]: *Hay quienes, teniendo espíritu infantil..., ofrecen al Salvador los niños y los párvulos... En cambio, quienes dan la impresión de perfectos... antes de haber aprendido, reprenden, en nombre de la justicia..., a quienes hacen ofrenda a Cristo de niños y de párvulos. El Señor quiere que sus discípulos presten atención al bien de los niños..., no sea que engreídos de una sabiduría nuestra supuestamente superior..., despreciemos a los pequeños de la Iglesia..., impidiendo a los niños que se acerquen a Jesús.*

[4. ¿Cabe el voto y juramento de entrar en religión?]

En relación con el punto siguiente, o sea, si antes de la entrada en religión cabe obligarse a entrar con voto o juramento, la respuesta es manifiestamente afirmativa[33]. En el orden del mal, el mal es tanto más grande cuanto la voluntad está más asentada en el mal, como se puede ver en los obstinados y en los que pecan por malicia. Por analogía de contraste, esto nos muestra que en el orden del bien, el acto de voluntad es tanto mejor cuanto la voluntad está más asentada y más encadenada al bien. Siendo bueno que los niños entren en religión, mucho mejor es

saeculi, circa quas occupatus difficile est quod innocentiam servet. Unde Hilarius dicit super Matthaeum: «Grave onus innocentia subit incrementis opum occupata: rem enim solius famulatus Dei non sine saeculi vitiis assequetur». Et ideo Dominus dicit Matth. XIX quod difficile est qui pecunias habent intrant in regnum caelorum, quia difficile est quod homo praecepta servet, quibus intratur in regnum, nisi sequens consilia divitias derelinquat. Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt praeparandi, et quodam modo praemuniendi in exercitio consiliorum, nec sunt repellendi, quamvis ineruditi videantur in praeceptis. Dicit enim Origenes super Matthaeum: «Quidam puerilem sermonem habentes... offerunt Salvatori pueros et infantes... Qui autem videntur esse perfectiores... priusquam discant rationem iustitiae... reprehendunt eos qui... pueros et infantes adhuc minus eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum.... Haec ergo debemus attendere, ne aestimatione sapientiae excellentioris... contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae... prohibentes pueros venire ad Iesum».

Sed quod ulterius quaeritur, an ante religionis ingressum sint voto vel iuramento ad religionem obligandi, manifeste patet quod sic. Sicut enim in malo quanto voluntas est magis affirmata ad malum, tanto peior est, sicut in obstinatis patet et qui ex malitia peccant, ita etiam in bonis tanto voluntas melior est quanto est magis firmata et

---

[31] S. Hilario, *Super ev. Matth.* c.19 n.9 (ed. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu* t.2: SC 258 p.98).

[32] Orígenes, *Commentarium in Matthaeum versio latina antiqua* XV n.7-8 (ed. E. Klostermann y E. Benz, *Origenes Werke* X: GCS 40 p.366-367).

[33] Esta cuestión ya la había tratado Santo Tomás en *Quodl.* 3 a.11.

que, en cuanto a esto, su voluntad sea robustecida: lo cual se consigue mediante voto o juramento. Por este motivo decía David: *Juré y me propuse guardar tus justos juicios* (Sal 118,106). Agustín, por su parte, dice[34]: *Feliz la necesidad que obliga a lo mejor.*

[5. ¿Está permitido atraerlos con beneficios?]

Por último, hay que responder a la pregunta de si es lícito atraer con beneficios. Es ilícito dar a alguien una cantidad de dinero o hacerle una dádiva cualquiera con un convenio o pacto previo de que entre en religión. En cambio, no se incurre en nada reprobable, sino que se realiza un acto laudable, cuando alguien ofrece a otro favores temporales para remediar los impedimentos que se oponen a su entrada en religión, o para conseguir que reciba el sustento necesario y la instrucción que lo capacite para la vida religiosa. De manera semejante, merece encomio el hecho de que con beneficios temporales alguien atraiga a otro para que se le vuelva favorable, no buscando gloria propia, sino la gloria de Dios y la salvación del prójimo. Es lo que el Apóstol dice de sí mismo, cuando escribe: *Me esfuerzo por agradar a todos en todo* (1 Cor 10,33). También Dios, con bienes temporales, atrae a algunos para que obren bien. Y en las iglesias algunos son atraídos al servicio de la Iglesia con la distribución de temporalidades; no se trata de otorgarles un premio, sino de ofrecerles un atractivo para servir a Dios: a la manera como el Señor dice: *Buscad primero el reino de Dios y todo eso otro os será dado por añadidura* (Mt 6,33). Se refiere a lo necesario para vivir.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Si Cristo invitó a la práctica de los consejos a un adolescente que estaba ya ejercitado en los preceptos, llamó también al publicano Mateo, el cual se había ejercitado no ya en los preceptos, sino en los pecados. Lo cual quiere decir que a la práctica de

adstricta ad bonum; cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel iuramento. Unde et David dicebat: «Iuravi et statui custodire iudicia iustitiae tuae». Et Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et Armentarium: «Felix necessitas quae ad meliora compellit».

Ultimo autem considerandum restat, an sint beneficiis alliciendi. Et si quidem conventione vel pacto pretium alicui detur vel quodcumque terrenum beneficium ut religionem intret, hoc est illicitum. Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat ut auferat impedimenta quibus impeditur a religionis ingressu, vel etiam ut eum nutriat et doceri faciat ad hoc quod sit religioni aptus, hoc non est illicitum, sed est laudabile. Similiter etiam, si beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et Apostolus de se ipso dicit, I ad Corinthios X: «Per omnia omnibus placeo». Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad Ecclesiae deserviendum, non quod quasi praemium accipiant, sed sunt quaedam secundario illectiva ad serviendum Deo, sicut et Dominus dicit Matthaei VI: «Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia», scilicet necessaria vitae, «adiicientur vobis».

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Christus ad consilia invitavit adolescentem in praeceptis exercitatum, ita etiam vocavit Matthaeum publicanum non exercitatum in praeceptis, sed potius peccatis implicatum, ex quo accipere possumus

[34] S. AGUSTÍN, *Epistola ad Armentarium et Paulinam:* Epist. 127 8: CSEL 44 p.28.

los consejos en la vida religiosa han de ser llamados no solamente los ejercitados en los preceptos, sino también los no ejercitados.

2. La diversidad de grados puede realizarse de dos modos. El primero se refiere a la comparación entre estados o condiciones de vida diferentes. Y desde este punto de vista no se requiere que quien aspira a un estado mayor tenga que ejercitarse primero en otro menor. Vemos, por ejemplo, que quien aspira a la vida militar no se ejercita primero en fabricación de lana, sino que desde niño se adiestra en ejercicios militares[35]. De manera semejante quienes desean ser clérigos no necesitan empezar por ejercicios de vida secular, sino que desde la niñez son instruidos en vida clerical. Según esto, quienes desean ser religiosos no necesitan ejercitarse primero en vida seglar; lo mejor para ellos es que desde la niñez se ejerciten en vida religiosa, porque de este modo podrán hacer mayores progresos. Está escrito: *Bueno es para llevar el yugo [del Señor] desde la adolescencia* (Lam 3,27).—La diversidad de grados puede ser la que se realiza dentro de un determinado estado o condición de vida. Gregorio presupone este sentido, cuando dice que en cualquier tipo de buen comportamiento es preciso comenzar por lo menor para llegar a lo mayor. El soldado comienza su adiestramiento por los rudimentos de la milicia y los clérigos por los rudimentos de la clericatura. De modo semejante, también los religiosos comienzan por los rudimentos de la vida religiosa para progresar hasta lo supremo.

3. La ocasión puede ser entendida de dos maneras. Una es *la ocasión dada;* otra, *la ocasión tomada*[36]. Alguien da a otro ocasión de caer o de sumergirse en cisterna, cuando se hace o se dice alguna cosa que de suyo induce al prójimo a obrar mal. Y en este caso la caída del

quod ad consilia observanda in religione advocandi sunt non solum exercitati in praeceptis, sed etiam non exercitati.

2. Ad secundum dicendum quod diversitas graduum dupliciter attendi potest. Uno modo in diversis statibus seu conditionibus, et sic non oportet quod qui tendit ad maiorem statum vel conditionem, quod prius exercitetur in minori statu vel conditione; sicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in lanificio, sed a pueritia exercentur in militia; similiter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in vita laicali, sed a pueritia instruuntur in vita clericali. Et hoc modo qui volunt religiosi fieri non oportet quod prius exerceantur in vita saeculari; sed optimum est eis si a pueritia exerceantur in vita religionis, quia magis poterunt in ea proficere, unde dicitur Threnorum III: «Bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua».—Alio modo possunt accipi diversi gradus in eodem statu vel conditione, et hoc modo dicit Gregorius quod in qualibet bona conversatione incipiendum est a minoribus ut ad maiora perveniatur: sicut enim milites a rudimentis militiae et clerici a rudimentis clericaturae, ita etiam et religiosi incipiunt a rudimentis religionis ut proficiant usque ad summum.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est occasio, scilicet data et sumpta. Tunc quidem dat aliquis occasionem alicui ruendi vel in cisternam cadendi, quando facit aliquid vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occasio ruinae; et tunc ruina

---

[35] El sutil y en buena medida inexplicable cúmulo de influjos, tanto externos como internos (inclinación, predisposición, afición, intuición, identificación, hallazgo, emoción, entorno vital, constructo social, etc.), que condicionan o determinan una vocación («acción de llamar», y mejor, «efecto de sentirse llamado»), está certera y brevemente ejemplificado por Santo Tomás con el aspirantado a la vida militar. Nada impide, sino todo lo contrario, que cualquiera de esos influjos sea portador de una llamada de Dios.

[36] Cf. STO. TOMÁS, *De malo* q.3 a.1 ad 13; *Summa* 2-2 q.115 a.2.

prójimo es imputada a quien da la ocasión. Pero, a veces, sin que nadie dé ocasión, alguien la toma. Por ejemplo, alguien pone interés en que otro se comporte correctamente, y este otro reacciona portándose peor: éste, por tanto, es el responsable de su ruina. Vemos, efectivamente, que el Señor no renunció a la predicación de la verdad a causa del escándalo de los fariseos (cf. Mt 15,10). Por su parte, Agustín dice en la Carta a Bonifacio y se recoge en el Decreto[37]: *Si estuviesen muchos en una casa que va a caer y de entre ellos uno al menos pudiera verse libre, y cada uno intentase conseguir esto, mientras los demás se morirían cayendo en el precipicio, nosotros sentiríamos dolor por los que perecieron, pero nos consolaríamos con la liberación de aquel único que consiguió salvarse.*

4. La libertad se opone a la necesidad de coacción, la cual es necesidad absoluta. Esta necesidad es la que debe ser evitada. Pero hay una necesidad derivada de un fin propuesto, la cual no se opone a la libertad. Es conveniente ejercitar esta libertad por razón de su utilidad para bien común. De otro modo, en la vida humana tampoco estaría permitido firmar pactos garantizados con promesas o juramentos. Así pues, con mucha mayor razón los hombres pueden, por esos procedimientos, obligarse para con realidades divinas que son mejores.

5. La dificultad para entrar es un dato que las religiones tienen en cuenta. Por eso a quienes entran se les concede un año de prueba, durante el cual adquieren experiencia de los rigores de la vida religiosa[38].

6. Cuando la pared aún no está seca no se la ha de echar encima la carga del maderamen; pero no se prohíbe contribuir a que la pared se seque. Ahora bien, la vida religiosa contribuye a secar el desordenado

proximi imputatur danti occasionem. Aliquando autem non est occasio data, sed sumpta, puta cum aliquis inducit aliquem ad bonum et ipse ex hoc fit deterior, non est relinquenda monitio bona propter hoc quod ille sumit inde occasionem ruinae. Unde et Dominus non dimisit praedicationem veritatis propter scandalum pharisaeorum, ut habetur Matthaei XV. Et Augustinus dicit in epistola ad Bonifacium, et habetur XXIII, q.4: «Ipsa pietas», et infra: «Quod si plurimi essent in domo ruitura, et inde saltem unus liberari posset atque, id quia facere conaremur, alii semetipsos praecipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius saltem salute consolaremur».

4. Ad quartum dicendum quod libertas necessitati coactionis opponitur, quae est necessitas absoluta; et talis necessitas est cohibenda. Sed necessitas quae est ex suppositione finis non opponitur libertati; et tali necessitate expedit uti ad communem utilitatem, alioquin nec pacta promissionibus firmata nec iuramenta in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per huiusmodi expedit homines obligari ad divina, quae sunt meliora.

5. Ad quintum dicendum quod difficultas ingressus observatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

6. Ad sextum dicendum quod parieti nondum desiccato non est onus tignorum imponendum, tamen non prohibetur quin sit paries desiccandus. Desiccatur autem paries a pravo humore saecularis affectus per religionem, et ideo convenit quod prius

[37] S. AGUSTÍN, *Epistola ad Bonifacium*: Epist. 185 VIII 34 (CSEL 57 p.31). El pasaje ha sido incluido en *Decr.* p.2 causa 23 q.4 c.24 § 5 (Friedberg I 909-910).

[38] Es antiquísima (prácticamente desde que existe, aunque no sea más que sólo elementalmente, institucionalizada la vida monástica) la diferenciación entre el/la *senex* y el/la *iuvenis*, que está fundada en la experimentación y la prueba sobre la idoneidad para la vida de los consejos. Buena parte de los *Apophtegmata Patrum* se refieren a esa época de la vida del monje. La época de noviciado trata de madurar una decisión, que se puede tomar como prudente y con ciertas garantías, en virtud de lo previamente experimentado.

apego a la vida secular. Adquieren en vida religiosa el secado purificador antes de que les sea impuesta la carga de la prelacía o de las órdenes sagradas. Es de esta carga de la que habla Gregorio, como se comprueba por lo que precede dentro del mismo capítulo, en la segunda homilía sobre Ezequiel[39].

7. El estado religioso es estado de penitencia y juntamente ejercicio y escuela de perfección. Por tanto en la religión han de ser acogidos los pecadores para ejercitarse en la penitencia. Han de ser acogidos también los niños que son inocentes para que en la escuela de perfección conserven más perfectamente la inocencia.

8. Si los niños fuesen inducidos a entrar en vida religiosa, siendo ellos totalmente contrarios, sería de temer una futura caída. Pero, dado que asumen la obligación por propia voluntad, no hay lugar a la presentación del argumento.

9. Según el Filósofo[40], lo grande y lo pequeño, lo mucho y lo poco, son expresiones relativas. Otro tanto hay que decir de apresurado o veloz y de lento. Apresurado o veloz es lo que en poco tiempo realiza un movimiento grande. La riqueza que sufre merma por apresuramiento es la adquirida de una manera inadaptada a lo que ella es. Como ejemplo puede ponerse el caso de quien al entrar en un estado de vida, sin cuidarse de los rudimentos, quisiera llegar de golpe a lo que es perfecto en dicho estado. Pero no es riqueza adquirida con apresuramiento el deseo de iniciar desde la niñez el ejercicio o escuela de perfección que es la vida religiosa. La cima de la perfección es tan alta, que, aunque alguien la busque desde la niñez, siempre le quedará camino para progresar. Dice Agustín sobre la doctrina cristiana[41]: *Tanta es la hondura de las letras cristianas que, aunque hiciese diariamente progresos en su comprensión y aunque me hubiese ocupado solamente de ellas desde la infan-*

exercitentur aliqui in religione quam eis onus praelationis aut sacrorum ordinum imponatur. De hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quae praecedunt in illo capitulo et in secunda homilia Ezechielis.

7. Ad septimum dicendum quod status religionis et est status poenitentiae et est exercitium sive schola perfectionis. Unde ad religionem recipiendi sunt peccatores propter poenitentiam, et recipiendi sunt pueri innocentes quasi in schola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conservent.

8. Ad octavum dicendum quod, si omnino inviti pueri in religionem inducerentur, timendum esset de casu futuro; sed ex quo propria voluntate se obligant et religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducta.

9. Ad nonum dicendum quod, sicut magnum et parvum, multum et paucum, secundum Philosophum, dicitur relative, ita etiam et festinatum sive velox et tardum: nam festinatum sive velox est quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo substantia minuitur quae est festinata in respectu ad debitum modum, puta si aliquis aliquem statum aggressus statim a principio, contemptis rudimentis illius status, ea quae sunt perfectorum in statu illo attentare vellet. Non est autem substantia festinata si exercitium perfectionis et quasi quamdam scholam, quae est religio, a pueritia aliquis aggrediatur. Tantum est enim culmen christianae perfectionis, ut etiam si a pueritia quis huiusmodi perfectionem aggrediatur, semper habet ubi proficiat, sicut et Augustinus dicit ad Volusianum de doctrina Christiana: «Tanta est, inquit, christianarum profun-

[39] S. Gregorio, *In Ezechiel.* l.1 hom.2 n.3 (CCSL 142 p.18-19). Texto recogido en el lugar del Decreto citado en nota 6.

[40] Cf. Aristóteles, *Cat.* (Bk 6b9).

[41] S. Agustín, *Epistola Ad Volusium:* Epist. 137 II 3 (CSEL 44 p.9914-100,2).

*cia hasta una vejez decrépita..., todavía me esforzaría en aprender, poniendo en ello sumo empeño y afinando el ingenio.*

10. Los diversos órdenes son como otros tantos diversos grados de la única vida clerical. Quien aspira a las órdenes sagradas no tiene por qué ejercitarse en lo perteneciente a un estado inferior, como es el de la vida laical. Algo semejante ocurre en la vida religiosa. El que entra debe comenzar por los rudimentos para poder llegar al supremo ápice de la religión. No tiene necesidad alguna de haberse ejercitado previamente en vida secular.

11. También en el orden intelectual, es necesario que, en cada ciencia, uno empiece por lo mínimo para llegar a cosas mayores. Pero no es necesario que quien se dedica a una ciencia superior tenga que comenzar por una cualquiera de las inferiores. Así, por ejemplo, quien se dedica a las artes liberales no tiene por qué ejercitarse primero en las mecánicas. La vida secular no prepara el camino para la vida religiosa, antes bien, aparta de ella. Por ese motivo dice Gregorio en *Moralia*[42]: *Durante el tiempo que mi espíritu me obligaba a servir a este mundo como en apariencia, surgieron del mundo mismo muchas preocupaciones, de modo que yo me preocupaba no sólo de su apariencia, sino que también mi mente quedaba como apresada por ellas.* Los consejos, por el contrario, preparan el camino para cumplir los preceptos divinos de manera más segura y más perfecta de como son observados en la vida secular.

12. La razón alegada falla por muchos motivos. En primer lugar, el que entra en religión no es elegido para que haya de cargar con la cura de sí mismo o de otro en medida superior a la de antes; más bien él es puesto bajo la cura y obediencia de otro.—En segundo lugar, no todos

ditas litterarum ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem... summo studio, meliore ingenio, conarer addiscere».

10. Ad decimum dicendum quod diversi ordines sunt quasi diversi gradus unius clericalis vitae, et ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad maiores tendit; non autem oportet quod qui tendit ad sacros ordines exercitetur in his quae pertinent ad inferiorem statum, laicalis scilicet vitae. Et similiter in vita religionis oportet quod a rudimentis eius incipiat qui religionem ingreditur, ut ad summum apicem religionis pertingere possit; non tamen oportet eum prius esse exercitatum in saeculari vita.

11. Ad undecimum dicendum quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat ut ad maiora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiscere aliquam scientiam maiorem, exercitetur in qualibet minori, sicut qui volunt addiscere liberales artes non oportet quod prius exercitentur in mechanicis, sed solum hoc oportet quando minor scientia parat viam ad maiorem. Vita autem saecularis non parat viam ad religionem, sed magis ab ea abducit. Unde Gregorius dicit in principio Moralium: «Cum adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa... ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo iam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer». E converso autem observantia consiliorum parat viam ad tutius et perfectius praecepta divina observanda, quae necesse est etiam in saeculari vita observari.

12. Ad duodecimum dicendum quod ratio illa in multis deficit. Primo quidem quia ille qui religionem intrat non ad hoc eligitur ut sui vel alterius curam gerat magis quam ante, sed magis ut sit sub cura et obedientia alterius.—Secundo, quia hoc non conceditur ab omnibus quod necesse sit eligere meliorem ad regimen praelationis, sed,

[42] S. Gregorio Magno, *Epist. ... Leandro* (CCSL 143 p.1).

admiten que sea necesario elegir al mejor para el ministerio de prelación; algunos opinan que basta elegir a quien sea bueno.—En tercer lugar, dado que, para dicho ministerio, sea necesario elegir al mejor, se presupone que se trata no del mejor, sin más, sino del mejor en el sentido del más idóneo para lo que se pretende[43]. Los niños, aunque no sean mejores, sin más, que los adultos, son, sin embargo, más idóneos para ser formados en la vida religiosa. Anselmo[44], a quienes han sido formados en la vida religiosa desde la niñez, los compara con los ángeles; a los demás, en cambio, con los hombres: porque los ángeles llegaron a la vida eterna desde el principio, mientras que los hombres necesitaron un recorrido temporal.—En cuarto lugar, para episcopado es elegido uno solo. Por este motivo es más necesario que para dicho ministerio sea asumido el mejor; para entrar en vida religiosa son muchos los candidatos posibles.

13. Motivo de caída puede ser no solamente lo malo, sino también lo que tenga alguna apariencia de mal. Por lo cual el Apóstol dice: *Apartaos de toda apariencia de mal* (1 Tes 5,22).—Como la serpiente de bronce, aunque buena por el motivo de su fabricación, tenía cierta apariencia de mal por cercanía a prácticas idolátricas, razonablemente fue destruida, para que los propensos a la idolatría no sufriesen tentación. La entrada en religión ni es cosa mala ni tiene apariencia de mal.—La bendición de suyo es buena. Para que sea acto de virtud, se requiere que esté rodeada de las debidas circunstancias: que sea conveniente para la persona, para el lugar y para el tiempo. No va bien con la persona que el menor bendiga estando presente el mayor, porque, *sin posible negativa, el menor es bendecido por el mayor* (Heb 7,7).

secundum quosdam, sufficit eligere bonum.—Tertio, quia, si oportet eligere meliorem ad praelationem, non quidem oportet simpliciter meliorem eligere, sed meliorem, id est magis idoneum, ad hoc; pueri autem, etsi non sint meliores simpliciter quam adulti, sunt tamen magis idonei ad hoc in religione nutriantur. Unde Anselmus in libro De similitudinibus comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione angelis, alios autem hominibus, quia angeli a principio, homines processu temporis ad vitam aeternam perveniunt.—Quarto, quia ad episcopatum non eligitur nisi unus, et ideo maior necessitas est quod melior assumatur quam de intrantibus religionem, qui plures accipi possunt.

13. Ad decimumtertium dicendum quod non solum illud quod est peccatum praebet occasionem ruinae, sed etiam illud quod habet speciem mali; unde et Apostolus dicit, I ad Thessalonicenses, ultimo: «Ab omni specie mala abstinete vos».—Et quia serpens aeneus, etsi secundum se esset bonus ex sui institutione, tamen speciem habebat mali propter similitudinem idololatriae, ideo apud eos qui erant ad idololatriam proni, non erat dimittendus, sed laudabiliter fuit subtractus. Introitus autem religionis nec est secundum se malum nec habet speciem mali.—Benedictio autem, etsi sit de genere suo bona, tamen ad hoc quod sit actus virtutis, exigitur quod sit vestita debitis circumstantiis, id est ut sit conveniens et personae et loco et tempori; non est autem conveniens personae quando minor praesente maiore benedicit, quia, sicut dicitur ad Hebraeorum VII: «Sine ulla contradictione, quod minus est a maiore benedicitur».

---

[43] La idoneidad se entiende que es *conditio sine qua non* para la existencia de auténtica vocación. Las precisiones que aquí hace Santo Tomás hacen de esa idoneidad, y como es lógico, una consideración no absoluta sino relativa a la actividad o función para la que van a hacer capaz en cada caso.

[44] Ps.-Anselmo, *Liber De similitudinibus* c.78: ML 159,649-650.

14. El que asume los consejos no pretende subir por lo escarpado dejando los peldaños; antes bien, corta con las cosas que, como ha sido dicho, pueden impedir la observancia de los preceptos.

15. Según el dicho del Damasceno, habría que concluir más bien lo contrario. Dios no comunica la incorruptibilidad a los hombres inmediatamente después de la regeneración, porque esto, lejos de serles conveniente, vendría a ser ocasión de ensoberbecerse. La abundancia de bienes temporales y corporales es materia de soberbia. Por consiguiente, para evitar la soberbia, es provechoso al hombre asumir vida según los consejos, desprendiéndose de la abundancia de bienes temporales.

16. El abrazo de Raquel significa quietud contemplativa, a la cual quienes asumen los consejos no pueden llegar inmediatamente desde el principio, sino que necesitan un largo ejercicio de buenas obras. A esa quietud se llega más fácilmente mediante la observancia de los consejos que con la sola práctica de los mandamientos en vida seglar.

17. Si los beneficios temporales son otorgados a la manera de pacto, como para pagar la entrada de alguien en religión, esto sería manifiestamente ilícito; esta entrada no es una compraventa. Prestar ayuda no para comprar, sino para superar alguna dificultad o ganar la confianza, no tiene nada de ilícito. Por lo cual, en el mismo capítulo, después de las palabras citadas, se añade[45]: *A no ser que alguien lo proponga en su discurso, refiriéndose al alimento de los pobres.* Y sigue todavía esta observación: *A condición de que no haya pacto y desaparezca cualquier forma de convenio.*

18. El estado religioso, para quienes están ya adelantados, es milicia espiritual; para quienes han entrado recientemente viene a ser ejercicio de un cierto aprendizaje. Por lo cual para asegurar un mayor progreso,

14. Ad decimumquartum dicendum quod ille qui accedit ad consilia, non quaerit ascensum per abrupta postpositis gradibus, sed magis resecat quae possunt hominem impedire ab observatione praeceptorum, sicut dictum est.

15. Ad decimumquintum dicendum quod secundum dictum Damasceni magis esset contrarium concludendum: ideo enim Deus hominibus etiam post regenerationem incorruptibilitatem non statim reddit, quia hoc non esset eis utile, sed superbiendi occasio: abundantia enim temporalium et corporalium bonorum est materia superbiae; et ideo utile est homini ad superbiam vitandam ut ad consilia transeat, temporalium bonorum abundantiam derelinquens.

16. Ad decimumsextum dicendum quod amplexus Rachelis significat quietem contemplationis, ad quam etiam consilia sequentes non statim a principio pervenire possunt, sed post longum exercitium bonorum operum; facilius tamen ad praedictam quietem pervenitur per observantiam consiliorum quam per exercitium mandatorum in vita saeculari.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod, si beneficiis temporalibus aliqui alliciantur ad religionem cum pacto, sicut solet fieri in emptione et venditione, est illicita solutio. Si autem aliquis alicui provideat sine pacto, non est illicita solutio. Unde post praemissa verba in eodem capite subiungitur: «Nisi forte de pauperum alimento quis incontigue proponat»; et iterum subdit: «Dum tamen... absit pactio, et omnis cesset conventio».

18. Ad decimumoctavum dicendum quod status religionis, quantum ad eos qui in eo profecerint, est spiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, est

[45] Cf. nota 13.

[46] VEGECIO, *Epitoma de re militari* l.1 c.4 (ed. C. Lang 1885 p.8).

es conveniente que alguien realice este ejercicio desde el principio, o sea, entrando en edad temprana: por analogía con lo que dice Vegecio[46] en el libro *De re militari.*

19. La obligación que consuma el matrimonio corporal no es posible antes de los años de la pubertad; a esta obligación se asemeja la profesión de permanecer perpetuamente en la vida religiosa. Antes de la pubertad sólo es posible un compromiso de futuro matrimonio o esponsales; con éste guarda analogía el compromiso que a esa edad se adquiere en relación con la vida religiosa.

20. Como dice la Glosa[47] en relación con el pasaje citado, el interés que el demoníaco sanado tenía de permanecer en la barca con Cristo significa el deseo con que los fieles, purificados del pecado, tienen de estar con Cristo: Y esto no se les concede de inmediato, porque es necesario que durante la vida presente trabajen anunciando la palabra de Dios. Por consiguiente, el argumento no viene a propósito.

21. Cuanto alguien está más ejercitado en el bien, pasando de Egipto, o sea, de la vida secular, a la religión, tanto mayor es la facilidad de progresar en vida religiosa. Ahora bien, dado que en la vida secular son muchos los peligros contra la práctica del bien, es más seguro romper desde el principio con estos peligros mediante la observancia de los consejos.

22. Es más difícil guardar los preceptos en la vida secular que en la vida religiosa. Es muy grande la virtud que se requiere para que el cristiano, viviendo en el siglo, se conserve limpio de los vicios del mundo. *Dichoso el que fue hallado intachable* (Eclo 31,8 y 9). Y se añade: *¿Quién es ése, para que lo ensalcemos? Es una vida maravillosa.* Por tanto, mayor presunción hay, si efectivamente la hay, en el hecho de que

quasi cuiusdam tirocinii exercitium, et oportet ad maiorem profectum quod a puero aliquis huiusmodi exercitium subeat, sicut et de exercitio militiae temporalis Vegetius docet in libro De re militari.

19. Ad decimumnonum dicendum quod obligatio perficiens matrimonium corporale non potest fieri ante annos pubertatis, cui obligationi similis est professio quae fit in religione ad perpetuo remanendum in ea; sed ante annos pubertatis potest fieri aliqua sponsio futuri matrimonii, sicut est in sponsalibus, cui assimilatur obligatio quae fit ad religionem.

20. Ad vicesimum dicendum quod sicut Glossa ibidem exponit, per hoc quod daemoniacus curatus volebat esse in navi cum Christo, significatur desiderium eorum qui sunt a peccato mundati, quo cupiunt dissolvi et esse cum Christo, sed hoc non statim eis conceditur, sed oportet quod prius in hac vita laborent annuntiando verbum Dei. Unde patet quod non est ad propositum.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod, quanto aliquis magis exercitatus in bono ex Aegypto, id est ex saeculo, ad religionem transit, tanto facilius in ea proficere potest; sed quia in saeculari vita imminent multa pericula quibus huiusmodi exercitium virtutis impeditur, tutius est quod a principio impedimenta disrumpat per observantiam consiliorum.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod difficilius est observare praecepta in vita saeculari quam in vita religiosa: magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in saeculo vivens se immaculatum a vitiis saeculi conservet; unde dicitur Ecclesiastici XXXI: «Beatus dives qui inventus est sine macula»; et postea subditur: «Quis est hic, et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua». Et ideo maioris praesumptionis

[47] Cf. *Glosa interlin.* a Mc 5,18-19.

alguien, viviendo en el siglo, se considere intachable, que en la decisión de quien, no valorando tan altamente su virtud, entra en religión, para conservarse más fácilmente limpio de manchas de pecado: Sería un cierto modo de asemejarse a Zaqueo, el cual, por causa de su baja estatura, se subió a un sicómoro o higuera improductiva, que es símbolo de la vida religiosa.

23. En cualquier estado lo mayor ha de ser antepuesto a lo menor. Sin embargo, quien aspira a un estado más alto, mientras se encuentra en otro más bajo, debe asumir lo elemental de dicho estado, de acuerdo con lo escrito: *Lo que no reuniste en la juventud, ¿cómo lo recogerás en la vejez?* (Eclo 25,5). Por consiguiente, para que alguien llegue a la perfección religiosa, es necesario que desde temprana edad se habitúe a ella.

## Artículo 2

### ¿Están los consejos ordenados a los preceptos?[48]

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Lo que está ordenado a otra cosa es posterior a ella, porque el fin es lo primero en la intención, pero lo último en la ejecución. Ahora bien, consta que, en la ejecución, el cumplimiento de los preceptos precede a la guarda de los consejos: como se ve por el caso del joven que declaró haber cumplido los preceptos desde los primeros años, al cual es dado consejo de perfección (cf. Mt 19,17-23). Por consiguiente los preceptos no se ordenan a los consejos como a fin, sino que ocurre lo inverso.

esse videtur, si tamen sit praesumptio, quod aliquis in saeculo vivens confidat se immaculatum conservare, quam quod, tantae virtutis se non existimans, ad religionem transeat ut facilius a peccati macula conservetur, ad modum Zachaei qui, cum statura pusillus esset, ad hoc quod Christum videret, ascendit arborem sycomorum, id est ficum fatuam, per quam religio designatur.

23. Ad vicesimumtertium dicendum quod in unoquoque statu maiora maioribus sunt attribuenda, et tamen qui ad maiorem statum proficere vult, oportet quod dum minor est primordia illius status accipiat, secundum illud Ecclesiastici XXV: «Quae in iuventute tua non congregasti, in senectute quomodo metes?» Et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principio aetatis suae ad huiusmodi assuescat.

### Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum consilia ordinentur ad praecepta

Et videtur quod non.

1. Illud enim ad quod ordinatur aliud, posterius est, quia finis est prior in intentione et posterior in executione; sed observationem praeceptorum contingit esse priorem in executione quam impletionem consiliorum; ut patet Matthaei XIX de adolescente qui se dixerat servasse legis praecepta a iuventute sua, cui datur consilium perfectionis; ergo videtur quod consilia non ordinentur ad praecepta sicut ad finem, sed potius e converso.

[48] Lugares paralelos: *Quodl* 3 q.5 a.3; *Cont. retrahent.* c.2.6.7; *Summa* 1-2 q.108 a.4; 2-2 q.184 a.3; q.189 a.1; *Quodl.* 5 q.10 a.1; *De caritate* a.11 ad 5; *In Hebr.* 6 lect.1.

2. El fin es más perfecto que las cosas ordenadas al fin. Ahora bien, los consejos son más perfectos que los preceptos, porque pertenecen al estado de perfección, mientras que los preceptos pertenecen a la justicia ordinaria[49], como se ve por Mt 19,21-23. En efecto, al joven que había cumplido los preceptos, el Señor le dice: *Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres.* Por consiguiente, no son los consejos los que se ordenan a los preceptos, sino a la inversa.

3. Según el Filósofo[50], los fines se relacionan con las cosas ordenadas al fin a la manera como los principios se relacionan con las conclusiones. Ahora bien, la relación de los principios con las conclusiones es de tal condición que, puestos los principios, quedan puestas las conclusiones, pero no a la inversa. Por consiguiente, de análoga condición es la relación entre los fines y las cosas ordenadas a ellos. Ahora bien, puestos los preceptos no quedan puestos los consejos: muchos guardan los preceptos, sin observar los consejos. Por consiguiente, los consejos no se ordenan a los preceptos como a fin.

4. Dice Agustín en el libro *De sancta virginitate*[51]: *Están muy engañados quienes piensan que la virginidad ha de ser observada por razón de la vida presente.* Ahora bien, la observancia de los preceptos pertenece a la vida presente. Por consiguiente, el consejo de virginidad no ha de ser practicado con orden a los preceptos; y lo mismo hay que decir acerca de los otros consejos.

5. Los preceptos pertenecen a la vida activa; los consejos, en cambio, a la contemplativa. Por esto, en relación con Mt 19,18, donde son

2. Praeterea. Finis est perfectior his quae sunt ad finem; sed consilia sunt perfectiora praeceptis, quia consilia pertinent ad perfectionis statum, praecepta autem pertinent ad communem iustitiam; unde et consilia praeceptis superadduntur, ut patet per hoc quod Matthaei XIX Dominus dicit adolescenti qui praecepta servaverat: «Adhuc unum tibi deest: Si vis perfectus esse», etc.; ergo consilia non ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

3. Praeterea. Secundum Philosophum in II Physicorum, sicut se habent principia ad conclusiones, ita se habent fines ad ea quae sunt ad finem; sed talis est habitudo principiorum ad conclusiones quod positis principiis ponuntur conclusiones, non autem e converso, quia contingit ex falso syllogizare verum; ergo talis est habitudo finium ad ea quae sunt ad fines quod posito fine ponuntur ea quae sunt ad finem; sed positis praeceptis non ponuntur consilia: multi enim observant praecepta qui non observant consilia; ergo consilia non ordinantur ad praecepta sicut ad finem.

4. Praeterea. Augustinus dicit in libro De sancta virginitate: «Mirabiliter desipiunt qui... propter praesens saeculum virginitatem esse solum observandam sentiunt»; sed observatio praeceptorum pertinet ad praesens saeculum; ergo consilium virginitatis non est implendum propter praecepta. Et eadem ratio est de aliis consiliis.

5. Praeterea. Praecepta pertinere videntur ad vitam activam, consilia autem ad vitam contemplativam, unde Matthaei XIX, ubi enumerantur praecepta legis, dicit

[49] Santo Tomás en *In Ethic.* 5 lect.1 opone la justicia común u ordinaria, que dirige nuestros actos de virtud, a la *epikeia,* que es como una justicia extraordinaria o en circunstancias especiales. Y en la *Suma de Teología* parece que llama la virtud cardinal de justicia como justicia ordinaria, cf. 2-2 q.66 a.5 ad 3. Pero es más frecuente que entienda por justicia ordinaria la justicia imperfecta que todos alcanzan por el cumplimiento de los mandatos, mientras que la justicia perfecta sería la de los consejos, cf. abajo ad 2; art.1 obi.2; *In Job* 31; *In I Thess.* c.4 lect.1; *In Mt* 13,3; *Summa* 2-2 q.35 a.4 ad 2; q.113 a.1 ad 2; q.189 a.1 obi.2.

[50] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.9 (Bk 200a15-24), y más literalmente AVERROES, *Phys.* II com.89.

[51] S. AGUSTÍN, *De sancta virginitate* c.13: CSEL 41 p.215.

enumerados los preceptos, dice la Glosa[52]: *Ahí está la vida activa.* Cuando se añade: *Si quieres ser perfecto,* comenta: *Ésta es la vida contemplativa.* Ahora bien, es la vida activa la que se ordena a la contemplativa, no a la inversa. También, por consiguiente, los preceptos a los consejos, no a la inversa.

6. Dos veces el Señor dio de comer a las multitudes. La primera cuando sació a cinco mil hombres con cinco panes y dos peces (cf. Mt 14, 5-21). La segunda, cuando con siete panes y algunos peces sació a cuatro mil hombres (cf. Mt 15,32-38). En relación con estos pasajes, dice la Glosa[53]: *Los cinco mil están en relación con los cinco sentidos corporales y simbolizan a quienes en la vida secular usan como es debido las cosas exteriores. Son saciados con cinco panes, es decir, todavía necesitan ser instruidos con preceptos legales. Quienes renuncian completamente al mundo son cuatro mil y guardan semejanza con siete panes, es decir, con la perfección evangélica, y son alimentados con la gracia espiritual.* Pero el Señor alimentó con cinco panes a los cinco mil antes que a los cuatro mil con siete. Por consiguiente, los preceptos preceden a los consejos y no a la inversa.

7. Las disposiciones anteceden a la perfección y a ella están ordenadas. Ahora bien, los preceptos son disposición para los consejos. Dice, en efecto, Jerónimo[54]: *Las cualidades que caracterizan a la totalidad de los evangelios son: preceptos, mandatos, testimonios, ejemplos. En los preceptos está la justicia, en los mandatos la caridad, en los testimonios la fe, en los ejemplos la perfección.* Es a ésta a la que pertenecen los consejos; lo cual no se puede decir de los preceptos.

8. Anterior a lo primero no puede haber nada. Ahora bien, una Glosa[55] dice: *Lo primero que hace la caridad es mover el pie para volver*

Glossa: «Ecce vita activa»; ubi autem postea subditur: «Si vis perfectus esse», etc. dicit: «Ecce vita contemplativa»; sed vita activa ordinatur ad contemplativam et non e contrario; ergo praecepta ordinantur ad consilia et non e converso.

6. Praeterea. Dominus bis miraculose legitur turbas refecisse: primo quidem quando satiavit quinque milia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, ut legitur Matthaei XIV, secundo quando de septem panibus et paucis pisciculis satiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matthaei XVI; et sic dicit Glossa, Matthaei XIV: «Quinque millia pro quinque sensibus corporis, hii sunt qui in saeculari habitu exterioribus recte uti noverint; hii quinque panibus, id est legalibus praeceptis, adhuc necesse est ut instruantur: nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia sunt, et septem panibus, id est evangelica perfectione sublimes et spirituali gratia reficiuntur»; sed primo pavit Dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex septem; ergo praecepta sunt praevia consiliis, et non e converso.

7. Praeterea. Dispositiones praecedunt perfectionem et ordinantur ad ipsam; sed praecepta sunt dispositiones ad consilia: dicit enim Glossa Hieronymi in principio Marci: «Quatuor sunt qualitates de quibus sancta evangelia contexuntur: praecepta, mandata, testimonia, exempla; in praeceptis iustitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio», ad quam pertinent consilia; ergo videtur quod praecepta ordinentur ad consilia, et non e converso.

8. Praeterea. Primo non est aliquid prius; sed, sicut dicit quaedam Glossa super Psalterium: «Caritas primo movet pedem ad reditum vitae»; de actu autem caritatis

---

[52] *Glossa ordinaria* a Mateo 14,21 tomada de Rábano Mauro, h.l.: ML 107,966D.

[53] *Glossa super Mt.*

[54] *Glossa ordinaria* al comienzo de Marcos tomada de S. Jerónimo, *In Marci Evangelium.* ML 30,590A.

[55] *Glossa ordinaria* a Sal 120,3; cf. *Glossa* de Pedro Lombardo h.l.: ML 191,1138D.

*a la vida.* Los preceptos recaen sobre el acto de caridad. Por consiguiente, en la vida espiritual no hay nada anterior a los preceptos. No son, pues, los consejos los que se ordenan a los preceptos, sino a la inversa.

9. Acerca de las palabras *Como el niño destetado en brazos de su madre* (Sal 130,2), dice la Glosa[56]: *En el proceso de procreación corporal, con el que guarda analogía la espiritual, se distinguen cinco fases. La primera es el tiempo de la concepción, la segunda el de alimentación en el seno materno, la tercera se cumple a la hora del parto, la cuarta abarca el tiempo de lactancia y todo el que el niño necesita ser llevado en brazos, la quinta se cumple a la hora del destete. El proceso espiritual transcurre en el seno de la Iglesia y es semejante al de la vida corporal. Somos concebidos cuando somos instruidos en los rudimentos de la fe; después somos alimentados en el seno y vamos progresando desde comienzos idénticos; después somos llevados en brazos por la Iglesia y alimentados con leche, hasta que, ya grandecillos, dejando la leche de la madre, nos acercamos a la mesa del Padre.* Y poco después añade: *Muchos alteran este orden como hacen los herejes y cismáticos, los cuales separándose de la leche de la madre, se extinguen:* por falta de alimento. Ahora bien, separarse de la leche significa que, saltando lo más fácil, se pasa a lo más difícil. Puesto que los consejos son más difíciles que los preceptos, quienes asumen los consejos sin haberse ejercitado largo tiempo en los preceptos, ellos mismos se ponen en peligro de desaparecer. Por consiguiente, los preceptos se ordenan a los consejos, y no a la inversa.

10. Dice Gregorio[57]: *Lo que es bueno por precepto ha de ser realizado en los comienzos.* Ahora bien, lo que es propio de los principiantes está ordenado a lo propio de los perfectos. Por consiguiente, los preceptos están ordenados a los consejos, y no a la inversa.

11. La virtud imita a la naturaleza[58]. Ahora bien, la naturaleza, en el cuerpo del animal, produce primero lo perteneciente al ser, o sea, los miembros principales, y después lo que pertenece a la situación de 'bien-

dantur praecepta; ergo nihil est prius in vita spirituali quam praecepta; non ergo consilia ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

9. Praeterea. Super illud Psalmi: «Sicut ablactatus super matre sua», etc., dicit Glossa: «Sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali..., ita et in spirituali. Primum ergo tempus est conceptionis, secundum in utero alitionis, tertium emissionis, quartum portationis et lactationis, quintum ablactationis; ita et in utero matris Ecclesiae primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; inde quasi in... utero alimur in iisdem primordiis proficientes...; deinde quasi manibus Ecclesiae portamur, et lacte nutrimur..., donec iam grandiusculi a lacte matris... accedamus ad mensam patris»; et postea subditur: «Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur». Sed separari a lacte est, facilioribus dimissis, ad difficiliora transire. Cum ergo consilia sint difficiliora quam praecepta, videtur quod periculo extinctionis se exponant qui ad consilia accedunt, nisi prius educati in praeceptis; praecepta ergo ordinantur ad consilia, et non e converso.

10. Praeterea. Gregorius dicit super Ezechielem quod «ex praecepto bonum facere, inchoantium est»; sed id quod est incipientium ordinatur ad id quod perfectionis est, et non e converso; ergo praecepta ordinantur ad consilia et non e converso.

11. Praeterea. Virtus imitatur naturam; sed natura operatur prius in corpore animalis ea quae pertinent ad esse, sicut membra principalia, quam ea quae sunt de bene

[56] *Glossa* de Pedro Lombardo: ML 191,1171D-1172C.
[57] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezech.* l.1 hom.10 n.31: CCSL 142 p.159.
[58] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.2 (Bk 194a21).

estar'. Por consiguiente, en el desarrollo de la virtud, los preceptos, como requeridos para el ser de la virtud, tienen precedencia respecto de los consejos, que pertenecen a situación de 'bienestar'. Por tanto, la conclusión es la misma de antes.

12. El orden que hay en el aprender, lo hay también en el actuar. Ahora bien, para aprender, se comienza por lo más fácil para llegar a lo difícil. Por consiguiente, también en el actuar se requiere comenzar cumpliendo los preceptos, que son más fáciles, y así pasar a los consejos.

13. En la Glosa a Mt 5,25 se dice[59]: *La palabra divina nos señala el camino por donde caminamos.* Ahora bien, la palabra divina pone los preceptos delante de los consejos, como se ve por Mt 5,21-42, donde se pone primero el precepto dado a los 'antiguos' y después el Señor añade lo perteneciente a la perfección. Por consiguiente, el cumplimiento de los preceptos debe preceder a la guarda de los consejos.

14. Lo mínimo en cualquier tema se ordena a lo que, en ese mismo tema, es máximo. Ahora bien, en la vida cristiana, lo mínimo consiste en cumplir los preceptos, y no hay nada superior a los consejos. Por consiguiente, los preceptos están ordenados a los consejos.

15. Dice Jerónimo comentando a Mateo[60]: *Quien descuida el cumplimiento de los preceptos no puede cumplir cosas más perfectas.* Por consiguiente, es necesario cumplir los preceptos antes de los consejos; o sea: los preceptos preceden a los consejos.

16. Es anterior aquello de lo que no se sigue que otra cosa exista[61]. Ahora bien, de los preceptos no se sigue que hayan de existir consejos. De que alguien cumpla los preceptos no se sigue que guarde los consejos. Por consiguiente, el cumplimiento de los preceptos tiene prioridad y el debido orden requiere que su observancia preceda a la de los consejos.

esse; ergo in progressu virtutis priora sunt praecepta, quae sunt de esse virtutis, quam consilia, quae sunt de bene esse ipsius; et sic idem quod prius.

12. Praeterea. Sicut est ordo in addiscendo, ita etiam in operando; sed in addiscendo oportet incipere a facilioribus ut ad difficiliora perveniatur; ergo in operando oportet prius implere praecepta, quae sunt faciliora, et sic transire ad consilia.

13. Praeterea. Matthaei V dicitur in Glossa quod «sermo divinus est nobis via qua currimus»; sed sermo divinus praeordinat praecepta consiliis, ut patet Matthaei V, ubi primo ponitur id quod praeceptum est antiquis, et postea superadditur a Domino id quod perfectionis est; ergo videtur quod observantia praeceptorum sit praeordinanda observationi consiliorum.

14. Praeterea. Illud quod est minimum in aliquo genere, ordinatur ad id quod est maximum in genere illo; sed nihil est minus in vita christiana quam observantia praeceptorum, nihil autem maius quam observantia consiliorum; ergo praecepta ordinantur ad consilia.

15. Praeterea. Hieronymus dicit super Matthaeum: «Qui praecepta legis implere negligit, perfectiora implere non potest»; ergo oportet quod prius aliqui impleant praecepta quam consilia, et sic praecepta ordinantur ad consilia.

16. Praeterea. Prius est a quo non convertitur consequentia essendi; sed a praeceptis non convertitur consequentia essendi ad consilia: non enim sequitur, si aliquis servat praecepta, quod servet consilia; ergo observatio praeceptorum naturaliter praecedit, et ordinatur ad observantiam consiliorum.

---

[59] *Glossa ordinaria* a Mateo 5,25.
[60] No se encuentra este texto en San Jerónimo.
[61] Cf. ARISTÓTELES, *Cat.* De anteriori (Bk 14a34s).

POR EL CONTRARIO está lo siguiente. 1. Dice Agustín en su *Enchiridion*[62]: *Los mandamientos dados por Dios, uno de los cuales manda no cometer adulterio; y juntamente, todo lo que sin estar mandado cae bajo consejo espiritual, como, por ejemplo, es bueno para el hombre no tocar mujer: entonces son correctamente cumplidos cuando uno los cumple por orden a Dios, o en referencia al prójimo por Dios.* Ahora bien, ambas cosas caen bajo precepto, como se dice en Mt 22,37-40. Por consiguiente, los consejos están ordenados a los preceptos.

2. Lo que cae bajo elección se ordena a lo que es necesario. La elección, en efecto, recae sobre las cosas ordenadas al fin[63]. Ahora bien, los consejos caen bajo elección, mientras que los preceptos imponen deber. Por consiguiente, los consejos están ordenados a los preceptos.

3. Aquello por lo cual una cosa es realizada más perfectamente se ordena a esta cosa. Ahora bien, mediante los consejos los preceptos son practicados con mayor plenitud y seguridad. Por consiguiente, los consejos están ordenados a los preceptos.

SOLUCIÓN. Los preceptos recaen sobre actos de virtud. Ahora bien, en la virtud hay que distinguir dos actos, el interior y el exterior, y ambos caen bajo el precepto de la ley. Por lo cual, dice Agustín en *Contra Faustum*[64]: *Dado que los judíos no entendían el homicidio más que como destrucción del cuerpo humano, el Señor dio a conocer que todo impulso malo de hacer daño al hermano es una forma de homicidio.* De modo semejante *pensaban que solamente la ilícita unión corporal con la mujer era el adulterio prohibido por la ley.* Pero el Señor hizo ver que también la concupiscencia interior pertenece a esto mismo. Es evidente, por tanto, que también los actos interiores de las virtudes caen bajo precepto. Los consejos se ordenan a los preceptos, en cuanto estos preceptos recaen, sea sobre los actos internos de las virtudes, sea sobre los externos. Sin embargo, el modo de ordenación difiere según el tipo de actos de que se trate.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in Enchiridion: «Quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est: Non moechaberis, et quaecumque non iubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est: Bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum»; sed haec duo cadunt sub praecepto, ut patet Matthaei XXII; ergo consilia ordinantur ad praecepta.

2. Praeterea. Illud quod est electionis ordinatur ad id quod est necessitatis, quia electio est eorum quae sunt ad finem; sed consilia sunt electionis, praecepta autem necessitatis; ergo consilia ordinantur ad praecepta.

3. Praeterea. illud per quod plenius aliquid perficitur, ordinatur ad illud; sed per consilia plenius et tutius conservantur praecepta; ergo consilia ordinantur ad praecepta.

RESPONSIO. Dicendum quod praecepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior; et uterque actus sub legis praecepto cadit. Unde Augustinus dicit contra Faustum quod «quia iudaei non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani... aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari»; similiter etiam «[putabant] tantummodo corporalem cum femina illicitam commixtionem vocari moechiam», quae erat in lege prohibita; sed Dominus demonstravit etiam interiorem concupiscentiam ad hoc pertinere. Unde manifestum est quod etiam interiores actus virtutum sub praecepto cadunt.

---

[62] S. AGUSTÍN, *Enchiridion* 32 121: CCSL 46 p.113s.
[63] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.2 (Bk 1111b26s).
[64] S. AGUSTÍN, *Contra Faustum* l.18 n.23: CSEL 25 p.521s.

En efecto, a los actos internos de las virtudes los consejos se ordenan como a fin. Todos los actos internos de las virtudes morales se ordenan a la purificación de la mente, con el fin de que la mente del hombre quede libre de pasiones desordenadas y de la codicia de bienes exteriores. Y ulteriormente, todas las virtudes, tanto las morales como las teologales, se ordenan al amor de Dios y del prójimo. Los consejos se ordenan como a fin a estas dos cosas, que son el amor de Dios y del prójimo y la purificación de la mente. De acuerdo con esto, se dice en las *Colaciones*[65]: *Todo cuanto puede orientarnos hacia la pureza del corazón ha de ser acogido con sumo interés; en cambio, lo que aparta de ella ha de ser evitado, como vicio pernicioso. Por ella lo hacemos todo, lo soportamos todo. Por ella dejamos la patria, los parientes, las dignidades, las riquezas, las delicias mundanas, los deleites en su totalidad.* Deseamos, en efecto, mantener perpetuamente la pureza de corazón. Y añade seguidamente[66]: *Todo eso, para que comprendamos que por ella hemos de aceptar la parquedad de alimentación que es ayuno, las vigilias y la consiguiente escasez de sueño, el trabajo, el vestido insuficiente, la dedicación al estudio y las demás virtudes. Mediante todo esto pretendemos reparar las heridas causadas en nuestro corazón por pasiones desordenadas, de modo que, insistiendo en estas prácticas, podamos llegar a la perfección de la caridad.* Esto mismo dice Agustín en el libro *De moribus Ecclesiae*[67]: *Toda nuestra atención se dirige no al rechazo de alimentos como si fuesen impuros, sino a dominar la concupiscencia y a mantener el amor a los hermanos.* Y allí mismo añade: *Lo principal para la guarda de la caridad es que a ella se ajuste la práctica de la virtud, las palabras, el tipo de comportamiento, la expresión del rostro.* Por lo cual el Apóstol enseña (cf. 1 Cor 7,34) que el consejo de virginidad se ordena a que *la mujer no casada medite las cosas de Dios, tratando de complacer a Dios.* En

Consilia ergo ordinantur ad praecepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus et secundum quod sunt de exterioribus actibus, sed diversimode.

Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem: omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem, ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera, et ulterius omnes virtutes tam morales quam theologicae ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ad haec duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem, scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem. Unde dicitur in Collationibus Patrum: «Quidquid nos ad... virtutem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est, quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum et vitium devitandum est. Pro hac enim universa agimus atque toleramus, pro hac parentes, patria, dignitates, divitiae, deliciae mundi huius et voluptas universa contemnitur, ut scilicet puritas cordis perpetua retineatur»; et postea subdit: «Pro hac ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illesum praeparare cor nostrum et servare possimus et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere». Et hoc idem Augustinus dicit in libro De moribus Ecclesiae: «Non reiiciendis, inquit, generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiae perdomandae, et dilectioni fratrum retinendae invigilat omnis intentio» et ibidem dicitur: «Caritas praecipue custoditur, caritati victus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur». Unde et Apostolus, I ad Cor. VII, virginitatis

[65] JUAN CASIANO, *Coll. Patrum* I 5 n.3: CSEL 13 p.11.
[66] Ibíd. I 7 n.1: CSEL 13 p.13.
[67] S. AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae* I 33 n.71: CSEL 90 p.76.

cuanto al consejo de pobreza se ordena a que el hombre sea un seguidor de Dios (cf. Mt 19,21), lo cual se realiza mediante la rectificación y purificación del afecto interior. Así, pues, los consejos se ordenan como a fin a los preceptos, en cuanto que éstos recaen sobre los actos internos de las virtudes.

Cuando se trata de actos, como, por ejemplo, *no matarás, no robarás,* los consejos se ordenan a los preceptos, pero no como a fin —nadie practica la virginidad para abstenerse del adulterio; nadie tampoco renuncia a lo suyo para no robar. Y esto, porque los actos externos de los consejos son superiores a los actos externos de los preceptos—. Dicen, sin embargo, orden a ellos en cuanto hacen más segura y más firme la práctica de los preceptos. Quien se desprende de lo suyo, con mayor firmeza evita el arrebatar lo ajeno. Por lo cual Agustín dice en el libro XIX *Contra Faustum*[68]: *El Señor tuvo en cuenta todo lo propuesto por la ley hebrea, a fin de que cuanto él añadiese como propio sirviese para esclarecer la exposición, si en ella había algún punto oscuro, o para mantener de manera más segura lo que aquella ley había establecido.* En otra parte[69] dice así: *Cuando se practica lo que fue añadido como perfeccionamiento, es más fácil cumplir lo que se hacía ya como iniciación.*

En conclusión: queda claro que los consejos se ordenan a los preceptos como a fin, cuando dichos preceptos recaen sobre los actos internos de las virtudes. Cuando los preceptos recaen sobre los actos externos, los consejos se ordenan a ellos, en cuanto que, por el hecho de eliminar impedimentos, dan mayor seguridad y firmeza para cumplirlos. Lo primero es causa de lo segundo: la firmeza en cumplir los actos externos se deriva de la decisión interior de una mente bien dispuesta.

consilium ad hoc ordinandum docet, ut «mulier innupta cogitet quae sunt Dei, quomodo placeat Deo»; et Dominus Matthaei XIX, paupertatis consilium ad hoc ordinat ut homo eum sequatur, quod fit per rectitudinem et puritatem interioris affectus. Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad praecepta, secundum quod sunt de interioribus actibus.

Sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta: non occides, non furtum facies, etc., ordinantur consilia ad praecepta non sicut ad finem —non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio abstineat, neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena, cum exteriora opera consiliorum sint maiora quam exteriora opera praeceptorum—, ordinantur tamen ad ea in quantum faciunt ea tutius et firmius conservari: qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis. Unde et Augustinus dicit in XIX libro Contra Faustum: «Omnia ex Hebraeorum lege commemorata ita Dominus commendavit, ut quidquid ex persona sua insuper loqueretur, vel ad expositionem commendandam valeret, si quid illa obscurum posuisset, vel ad tutius conservandum quod illa voluisset»; et in libro De sermone Domini in monte dicit quod «dum fiunt... illa quae adduntur ad perfectionem, multo magis fiunt illa quae praemissa sunt ad inchoationem».

Sic ergo patet quod consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum, sed ad praecepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc quod tutius et firmius conserventur, per modum removentis prohibens. Et primum horum est causa secundi: firma enim exteriorum actuum observatio causatur ex interiori affectione mentis bene dispositae.

---

[68] S. AGUSTÍN, *Contra Faustum,* l.19 n.27: CSEL 25 p.529.
[69] *De sermone Domini in monte* I 8 n.20: CSEL 35 p.20.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aquel joven mintió, diciendo que había cumplido los preceptos, de modo especial por lo que se refiere a uno de los preceptos recordados, o sea: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* Éste es el motivo de lo que dice Orígenes comentando a Mateo[70]: *En el evangelio de los Hebreos está escrito que, cuando el Señor le dijo: Vete y vende todo lo que tienes, el rico empezó a mover la cabeza, expresando desaprobación. Y el Señor le dijo: ¿Cómo aseguras: cumplí la ley y los profetas? En la ley está escrito: Amarás al prójimo como a ti mismo. Muchos hermanos tuyos, hijos de Abraham, se encuentran en la miseria y mueren de hambre; tu casa, en cambio, está repleta de bienes, y nada sale de allí para ir hacia ellos.* Es, por tanto, imposible cumplir aquel mandamiento y ser rico, sobre todo teniendo tantas posesiones. En confirmación de ello, dice Jerónimo comentando a Mateo[71]: *El joven miente. Si hubiera cumplido lo que manda la ley, o sea, amarás a tu prójimo como a ti mismo, ¿cómo después, al escuchar 'Vende todo lo que tienes y dalo a los pobres', se marchó triste?*

El Crisóstomo[72] y otros expositores[73] dicen que aquel joven no mintió. Es posible otra solución que da una explicación mejor. El mandamiento *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* puede ser cumplido de dos maneras. Una de ellas es imperfecta y consiste en no hacer al prójimo lo que no quisiera que le fuera hecho a él mismo, y en socorrer al prójimo sin merma de lo propio. Hay también otra manera de cumplir el mandamiento; consiste en estar tan dispuesto a socorrer al prójimo en sus necesidades como a remediar las propias. Este modo de cumplir el

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum quosdam, dives ille mentitus est, dicens se praecepta observasse, et praecipue quantum ad unum praeceptum quod ibidem commemoratur, pertinens ad interiorem actum, scilicet: «Diliges proximum tuum sicut teipsum». Unde Origenes dicit super Matthaeum: «Scriptum est in Evangelio... secundum Hebraeos», quod cum Dominus dixisset ei: «Vade et vende omnia quae habes... coepit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis: feci legem et prophetas?... Scriptum est enim in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino ex ea aliquid ad eos...» Impossibile enim est implere praedictum mandatum... et esse divitem, et maxime tantas habere possessiones. Et hoc idem confirmatur per Hieronymum qui dicit super Matthaeum: «Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis: diliges proximum tuum sicut te ipsum, opere complesset, quomodo postea audiens: ...vende omnia quae habes et da pauperibus, tristis abiisset?»

Sed quia Chrysostomus et alii expositores dicunt adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc praeceptum: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum», dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquis non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine suo detrimento proximo subveniat. Alio modo [perfecte], ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis. Hoc enim

---

[70] ORÍGENES, *Super evang. Matth. Versio latina antiqua* XV 14 (ed. E. Klostermann y E. Benz, *Origenes Werke* X): GCS 40 p.389-390.

[71] S. JERÓNIMO, *Super evang. Matth.* l.2 super XIX 20: CCSL 77 p.170.

[72] S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum* hom.63 n.1: MG 58,603s.

[73] Los autores de la edición latina recogen como citados por Santo Tomás: Beda, *In Lucae Evangelium* l.5 sobre 18,21; *In Marci Evangelium* l.3 sobre 10,20s; Remigio Altissiodor., *In Matthaeum* 19,20.

mandamiento no se realiza en quien, teniendo muchas riquezas, las reserva para sí y deja al prójimo en la indigencia.

Los consejos se ordenan a los preceptos, haciendo que sean cumplidos más perfectamente. Por esto, el Señor a quien cumplía imperfectamente los preceptos, hace la propuesta adicional de los consejos para que cumpla con mayor perfección aquellos preceptos.

2. La perfección de la vida [cristiana] consiste esencialmente en los preceptos, en cuanto recaen sobre los actos internos de las virtudes. Como dice el Apóstol, *la caridad es el vínculo de perfección* (Col 3,14). Por lo cual el Señor, en cuanto propuso los preceptos de la caridad (cf. Mt 5,48), añadió: *Sed, pues, perfectos.* Por lo que se refiere a perfección, ésta consiste en los consejos instrumentalmente. Los consejos, en cuanto versan sobre actos exteriores, vienen a ser instrumentos de perfección, mediante los cuales se llega a la perfección más fácilmente. En las *Colaciones de los Padres* se dice[74]: *El ayuno, las vigilias, la meditación de las Escrituras, la pobreza del vestido, la renuncia a todas las posesiones, no son la perfección, sino instrumentos de perfección; no encarnan la forma de vida propia del fin que se busca, sino que, por medio de esas cosas, se llega al fin.* Y Agustín en *De perfectione iustitiae*[75] dice: *Oigamos los preceptos de perfección de tal modo que no olvidemos proseguir la perfección de la caridad.* Jerónimo, exponiendo el pasaje *Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido* (Mt 19,27), dice[76]: *Puesto que no basta con abandonar, añade lo que es perfecto: Te hemos seguido. ¿Qué es lo que recibiremos?* Como si dijera: *Hemos hecho lo que mandaste. ¿Qué, pues, nos darás en premio?* Los preceptos cumplidos imperfectamente pertenecen a la justicia ordinaria[77]. La perfección de la vida cristiana consiste en la perfecta observancia de los preceptos.

modo non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut praecepta perfectius custodiantur, et ideo Dominus observanti praecepta imperfecte, superaddidit consilia, per quae praecepta perfectius observentur.

2. Ad secundum dicendum quod perfectio vitae in praeceptis secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus consistit essentialiter: nam caritas «est vinculum perfectionis», sicut Apostolus dicit ad Coloss. III, et ideo cum Dominus praecepta caritatis posuisset, Matthaei V, subiungit: «Estote ergo perfecti». Sed in consiliis, quae sunt de quibusdam exterioribus actibus, consistit perfectio instrumentaliter, quia scilicet huiusmodi consilia sunt quasi quaedam instrumenta per quae facilius ad perfectionem pervenitur. Unde in Collationibus Patrum dicitur: «Ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, sed per illa pervenitur ad finem». Et Augustinus dicit in libro De perfectione iustitiae: «Sic audiamus praecepta perfectionis, ne currere negligamus ad perfectionem caritatis». Et Hieronymus super Matthaeum dicit exponens illud: «Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te... quia, inquit, non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est: et secuti sumus te. Quid ergo erit nobis?», quasi dicat: «Fecimus quod iussisti. Quid ergo dabis praemii?». Praecepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem iustitiam, sed perfectio vitae consistit in ipsa plena observantia praeceptorum.

---

[74] Juan Casiano, *Collationes Patrum* I 7 n.3: CSEL 13 p.14.
[75] *De perfectione iustitiae* VIII 19: CSEL 42 p.18.
[76] S. Jerónimo, *Super evang. Matth.* l.3 sobre 19,27: CCSL 77 p.172.
[77] Cf. nota 49.

3. Una cosa está ordenada al fin de dos maneras. Una, como necesaria al fin y sin la cual no puede ser conseguido el fin; así el alimento es necesario para conservar la vida corporal. Otra manera de necesidad es la de aquellas cosas que facilitan la consecución del fin, el cual también sin ellas podría ser alcanzado, aunque con dificultad. De este modo, el caballo está ordenado a caminar; si faltase el caballo, sería posible caminar, pero en el caballo se va mejor. De modo semejante, los consejos se ordenan a los preceptos; sin los consejos no es imposible cumplir los preceptos, trátese de los actos internos o de los externos. Abraham poseyó riquezas, estuvo casado, y fue perfecto ante Dios, como consta por lo que le fue dicho: *Camina en presencia mía y sé perfecto* (Gén 17,1). Mediante los consejos se llega con mayor facilidad a la guarda perfecta de los mandamientos.

4. Agustín con aquellas palabras pretende rebatir el dicho de quienes pensaban que la virginidad era necesaria solamente para no sufrir las penalidades corporales, que en el matrimonio es necesario soportar. El cumplimiento de los preceptos, aunque tenga lugar en este mundo, no pertenece al solo tiempo presente, sino que vincula con la vida futura.

5. Los preceptos pertenecen a la vida activa y a la vida contemplativa; los consejos son instrumentos para la vida contemplativa. Pero en el pasaje alegado precede mención de preceptos que establecen relación con el prójimo y que, bajo este aspecto, pertenecen a la vida activa.

6. En la práctica misma de los preceptos hay lugar para diversificación en la perfección. Por tanto, no es posible afirmar que el número de cinco mil pertenezca a los preceptos y el cuatro mil a los consejos. El primero pertenece a una imperfecta observancia de los preceptos, tal como a veces se realiza en la vida seglar[78]. El segundo

3. Ad tertium dicendum quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter: uno modo ut necessarium ad finem, sine quo finis esse non potest, sicut cibus ad vitam corporis conservandam; alio modo sicut necessarium ad finem, sine quo ad finem non ita bene perveniri potest, sicut equus ordinatur ad iter, non quia sine equo aliquis ire non possit, sed quia in equo melius vadit. Similiter et consilia ordinantur ad praecepta, non quia sine consiliis praecepta observari non possint et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores (nam Abraham, qui et coniugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud Genesis XVII: «Ambula coram me et esto perfectus»), sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam praeceptorum observantiam pervenitur.

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus in verbis illis intendit excludere quorumdam dictum, qui credebant virginitatem esse necessariam solum ad carendum tribulatione corporis quae in matrimonio sustinetur. Observatio autem praeceptorum, etsi in hoc saeculo fiat, non tamen pertinet ad hoc saeculum, sed futuro saeculo coniungit.

5. Ad quintum dicendum quod praecepta pertinent et ad activam et [ad] contemplativam vitam, consilia vero sunt instrumenta contemplativae vitae. Sed ibi praecessit mentio de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae pertinet ad vitam activam.

6. Ad sextum dicendum quod etiam in ipso exercitio praeceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis et imperfectionis. Unde non potest dici quod numerus quinque millium pertineat ad praecepta, et numerus quatuor millium ad consilia; sed

[78] «A veces», con lo cual queda claro que no se da una relación de necesidad entre la vida seglar y la imperfección en la observancia de los preceptos, o lo que es lo mismo, pueden guardarse perfectamente los preceptos en la vida seglar.

pertenece a la perfecta observancia de los preceptos, a la cual se ordenan los consejos. El hecho de que el Señor haya dado de comer a cinco mil antes que a cuatro mil no requiere que alguien practique vida seglar antes de entrar en religión; los que entran en religión no llegan a perfección de inmediato, sino que se ejercitan en conseguir la perfección. Es parecido a lo que sucede a quienes entran en escuelas de lógica. No alcanzan la ciencia lógica de inmediato, sino que se ejercitan en alcanzarla. La vida religiosa es como una escuela de perfección.

7. Los ejemplos evangélicos son los de Cristo, los cuales dicen orden no solamente a los consejos, sino también a la observancia perfecta de los preceptos. Allí mismo es señalado un ejemplo concreto: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* (Mt 11,29).

8. La caridad tiene muchos grados. Al principio es *incipiente,* después *perficiente,* y, por último, *perfecta.* Por tanto, en la vida espiritual la caridad es principio y fin.

9. La observancia de los consejos es más difícil que la de los preceptos en cuanto a los actos externos. Sin embargo, la perfecta observancia de los preceptos en cuanto a los actos internos es mucho más difícil. Es más difícil desprenderse de los gustos del ánimo que de las posesiones. Es también, como se dijo, más difícil cumplir los actos externos de los preceptos sin los consejos que con los consejos.

10. Los principiantes son como instrumentos movidos por otros. Tanto en la vida seglar como en la religiosa son movidos por mandato a realizar alguna cosa concreta. Cuando han llegado a la perfección, cumplen sea los consejos sea los preceptos en virtud de un hábito interior, como actuando por sí mismos.

primum pertinet ad imperfectam observantiam praeceptorum, qualis etiam in saeculari vita interdum habetur, secundum vero pertinet ad perfectam observantiam praeceptorum, ad quam ordinantur consilia. Nec tamen quia primo Dominus pavit quinque millia quam quatuor millia oportet quod aliquis prius exerceatur in vita saeculari quam transeat ad religionem; quia etiam religionem intrantes non statim perfectionem adipiscuntur, sed ad perfectionem assequendam se exercitant, sicut et intrantes scholas logicae non statim efficiuntur logici, sed ad hoc se exercitant. Unde et religio quaedam perfectionis schola est.

7. Ad septimum dicendum quod exempla quae traduntur in Evangeliis sunt exempla Christi, quae pertinent non solum ad consilia, sed etiam ad perfectam observantiam praeceptorum; unde et ibidem subditur: «Exempla, ut hoc: Discite a me quia mitis sum et humilis corde».

8. Ad octavum dicendum quod caritas habet multos gradus, nam primo est caritas incipiens et postea perficiens et ultimo perfecta; unde caritas in spirituali vita et est principium et est finis.

9. Ad nonum dicendum quod observantia consiliorum est difficilior quam observatio praeceptorum quantum ad exteriores actus; tamen observatio praeceptorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior: difficilius enim est deponere animi cupiditates quam possessiones. Et tamen difficilius est observare exteriores actus praeceptorum sine consiliis quam cum consiliis, sicut ex praemissis patet.

10. Ad decimum dicendum quod incipientes sunt in ordine instruendorum ab aliis, et ideo praecepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita saeculari quam in religione; sed quando iam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quasi ex se ipsis, non solum consilia, sed etiam praecepta.

11. Según se ha dicho (antes ad 8), la caridad tiene razón de principio y tiene razón de fin. Por tanto en cuanto incipiente precede, pues pertenece al ser de la vida espiritual; y, además, sigue como plenitud o perfecto ser de la vida espiritual. Con todo, lo perteneciente al 'bien ser' está ordenado a conservar lo perteneciente a «ser».

12. También en el aprendizaje se aprende primero aquello que facilita más perfecta comprensión de otras cosas; aunque sea todavía más fácil poseer un conocimiento común de todo ello. Por ejemplo, es más fácil argumentar a la manera como argumentan personas iletradas, sirviéndose de una cierta dialéctica, que aprender las reglas de la lógica. Sin embargo, para argumentar más perfectamente que las personas iletradas, se comienza aprendiendo las reglas de la lógica. De manera semejante, es más fácil observar imperfectamente los preceptos que observar los consejos. Sin embargo quienes aspiran a la perfecta observancia de los preceptos, deben comenzar por los consejos, que son como instrumentos.

13. Lo que el Señor añade, en el pasaje alegado, no son consejos, sino preceptos. Para comprobarlo basta leer las palabras del Señor; de ellas da explicación Agustín en el libro *De sermone Domini*[79].

14. La imperfecta observancia de los preceptos es lo mínimo en la vida espiritual. Pero si los preceptos son cumplidos perfectamente, eso es lo máximo.

15. Cosas «más perfectas» del evangelio son no solamente los consejos, sino también los preceptos: como ya se dijo (antes en ad 13).

16. Aquello de que no se puede hacer deducción capaz de arrastrar la existencia de otra cosa, aunque por naturaleza tenga alguna precedencia, no se requiere precedencia temporal. En los ángeles, por ejemplo,

11. Ad undecimum dicendum quod, sicut dictum est, caritas et est principium spiritualis vitae et finis; et ideo et ipsa praecedit inchoata, tanquam de esse existens spiritualis vitae, et ipsa sequitur tanquam pertinens ad perfectum esse spiritualis vitae. Et tamen ea quae sunt de bene esse ordinantur ad conservationem eorum quae sunt de esse rei.

12. Ad duodecimum dicendum quod etiam in disciplinis prius addiscuntur ea per quae alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotae utuntur dialectica quadam quam scire regulas logicae, et tamen praeaddiscuntur regulae logicae ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotae argumentantur. Et similiter facilius est observare praecepta secundum imperfectum modum quam observare consilia, et tamen qui tendunt ad perfectam praeceptorum observationem, oportet quod incipiant a consiliis sicut a quibusdam instrumentis.

13. Ad decimumtertium dicendum quod illa quae ibi Dominus superaddit non sunt consilia, sed praecepta, ut patet tum ex ipsis verbis Domini quae ibi ponuntur, tum etiam ex expositione Augustini in libro De sermone domini in monte.

14. Ad decimumquartum dicendum quod observantia praeceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali, sed est maximum si observentur perfecte.

15. Ad decimumquintum dicendum quod perfectiora Evangelii non solum sunt consilia, sed etiam praecepta, ut ex dictis patet.

16. Ad decimumsextum est dicendum quod illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodam modo, non tamen oportet quod semper

[79] S. AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte* I 9: CCSL 25 p.22s.

el vivir no precede al entender, aunque no todo ser vivo sea inteligente. Los ángeles tienen, desde el principio, vida perfecta, que es la intelectual. De manera semejante, quienes quieren cumplir los preceptos con plenitud o perfección deben asumir los consejos desde el comienzo, aunque no todos los que cumplen los preceptos guarden los consejos.

sit prius tempore: non enim in angelis vivere praecedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens, quia statim a principio angeli vitam perfectam habent, quae est intellectualis. Et similiter qui volunt plenius praecepta custodire, statim a principio consilia assumere debent, licet non omnes observantes praecepta observent consilia.

# *CONTRA LA DOCTRINA DE QUIENES APARTAN A LOS HOMBRES DE ENTRAR EN LA VIDA RELIGIOSA*

# *INTRODUCCIÓN*

Este opúsculo, indudablemente auténtico, sigue a poca distancia al *De ingressu puerorum.*

En él, Santo Tomás, después de una introducción (c.1), defiende que para emprender el camino de perfección de la vida religiosa no hay por qué esperar a vivir previamente un lento progreso en la práctica de los preceptos; sino que tanto jóvenes como recién convertidos, ya sea del error o ya sea del pecado, pueden sentirse llamados a él inmediatamente (c.2-7). El punto de vista contrario lo desmienten las vocaciones que los textos evangélicos presentan, desde los pescadores galileos hasta Mateo. Ni son precisas largas deliberaciones antes de entrar en la vida religiosa (c.8-10), sino que es legítima una resolución inmediata desde la juventud. A continuación hace Tomás una defensa sistemática del voto (c.11-13), no entendido de los tres votos clásicos del estado religioso, sino de la promesa privada de entrar en la vida religiosa, hecha para asegurar el propósito. La distinción entre voto simple y voto solemne da lugar a precisar el sentido del voto. Sigue, por último, la presentación y la defensa de las nuevas órdenes mendicantes, que se proponen la pobreza en común por contraste con los ricos monasterios tradicionales, en los que la pobreza personal de cada monje no impedía a la orden tener grandes posesiones (c.14-16). Fundándose en un canon atribuido a Próspero, aducido por Guillermo de Saint-Amour contra los dominicos y los franciscanos, Tomás propone una amplia serie de textos y razonamientos con un sentido histórico muy cuidado.

## 1. Visión de conjunto

Este opúsculo de Santo Tomás está comprendido (como entre paréntesis) entre un comienzo y un final un tanto hoscos y desabridos. Comienzo: El demonio y hombres secuaces suyos, enemigos de la cruz de Cristo, intentan estorbar la búsqueda de perfección espiritual, para lo que presentan cuantas dificultades se les ocurren. Final: El autor abomina del chismorreo[1] *(sic)* y reclama opositores de fuste que pongan por escrito sus objeciones, para poder discernir y juzgar los diversos modos de pensar y de esa manera esclarecer la verdad. Parece, pues, que se habían agotado los argumentos de cierto peso, y comenzó a proliferar el chismorreo. Probablemente eran conscientes de la fuerza argumentativa del Aquinate, y esto les retraía de intervenir.

Traemos ante todo esta mirada abarcadora del presente tratado porque se expone, en su sencillez, del modo más claro y sencillo todo el contenido del mismo.

---

[1] Si quis... contradicere voluerit, non coram pueris *garriat*...

Capítulo 1. Intención del autor de la obra
Capítulo 2. Razones para afirmar que algunos no deben ser admitidos a la vida religiosa antes de ser ejercitados en la observancia de los preceptos
Capítulo 3. La idea precedente no es aplicable a los niños
Capítulo 4. Ni tampoco es aplicable a los recién convertidos
Capítulo 5. Ni tampoco es aplicable a pecadores arrepentidos
Capítulo 6. Se arranca la raíz del error precedente
Capítulo 7. Se responde a las razones propuestas por los adversarios
Capítulo 8. Se proponen razones sobre la conveniencia de deliberar largamente y con muchos antes de entrar en vida religiosa
Capítulo 9. Se rechaza la propuesta anterior
Capítulo 10. Se resuelven las razones contrarias a la verdad antedichas (c.8)
Capítulo 11. Razones para afirmar que los hombres no deben obligarse a la vida religiosa mediante voto
Capítulo 12. Se reprueba el error precedente
Capítulo 13. Se resuelven las razones aducidas a favor del citado error
Capítulo 14. Se aducen razones contra la perfección de los religiosos que carecen de posesiones comunes
Capítulo 15. Se refuta el error precedente
Capítulo 16. Se resuelven las razones contra la verdad predicha

## 2. Una clave de lectura: sensibilidad evangélica para la perfección

Por lo que decíamos al comienzo de este volumen, dada la situación del mundo europeo en que nacía, el clima de renovación apostólica de los mendicantes reclamaba una vida y una sensibilidad hondamente evangélicas. En la enseñanza de Santo Tomás, esto se pone de manifiesto, de forma especial, en relación con la perfección cristiana, y, más concretamente, con cuanto se refiere al seguimiento de Jesús: tanto a través del ministerio como mediante los consejos. Los Maestros con quienes Tomás hubo de contender hicieron acopio de todos los argumentos posibles y de todos los obstáculos imaginables contra aquel proyecto emergente. No podían, obviamente, negar el Evangelio; pero por otra parte tampoco querían no ya acoger, pero ni siquiera tolerar, la fuerza arrolladora de la espiritualidad evangélica que inspiraba y alimentaba fuertemente a las nuevas órdenes.

El ministerio de los religiosos debió despertar una atención tal que floreció en vida cristiana y en vocaciones religiosas. Los oponentes a Santo Tomás buscaron todos los pretextos de que podían echar mano para impedir, obstaculizar y retrasar las decisiones vocacionales hacia la vida religiosa; llegando, para ello, a ideas tan peregrinas («ridícula tergiversación», dirá Tomás) como el dar por supuesto que las vocaciones surgidas como respuesta a las llamadas que aparecen en la Sagrada

Escritura son válidas *sólo* si uno es llamado directamente por la voz del Señor mismo[2].

## 3. Situación

Un estatuto de Inocencio IV (jun. 1243-dic. 1254) había ordenado establecer un año de prueba a todo el que pretendiese entrar en la vida religiosa, y prohibía comprometerse con voto antes de los catorce años, edad comunmente aceptada como de comienzo de la pubertad en los varones. Ya en 1269, sustituyendo a una acusación anterior en la que no se había vuelto a insistir, comenzó a repetirse la de que los frailes admitían a la vida religiosa novicios con menos edad que la prescrita. En enero de 1270, Juan de Peckham defendió, en *De pueris oblatis*, que esta práctica era legítima, con lo que se originó un recrudecimiento de la disputa. Las constituciones dominicanas de aquel tiempo prohibían expresamente aceptar adolescentes de menos de dieciocho años, pero parece que hubo algunas admisiones de novicios más jóvenes.

Ya en la sesión de Pascua de 1270, en el *Quodlibeto III*, q.11, había tratado Santo Tomás de si es lícito inducir a los jóvenes a entrar en la vida religiosa con voto o juramento. Al principio de la cuaresma de 1271, vuelve Santo Tomás a tratar la cuestión de los «niños» *(pueri)* que entraban en la vida religiosa *(Quodl. IV*, q.12 a.1-2 [23-24]). Y poco después, entre la Cuaresma y Navidad, y probablemente en el verano de 1271, escribe su segundo opúsculo «contra Geraldinos», continuación más amplia y más elaborada de aquella disputa, titulado *Contra doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, conocido generalmente como *Contra retrahentes*. Parece ser la última palabra, en cuanto a profundización teológica, sobre estos temas. De ahí que, por ejemplo, para resolver el problema de la relación entre preceptos y consejos no insiste en la distinción entre actos internos o externos de virtud, como había hecho en el *Quodlibeto IV*, sino que pone el acento en la caridad, que será lo que repita en *Quodlibeto V*, a.19 y en *Suma de Teología* 2-2 q.189 a.1.

Aunque ya en otro lugar nos hemos referido a lo que vamos a decir ahora, conviene insistir en ello *precisamente aquí.* Debe tenerse en cuenta, en lo que se refiere a la época a que nos remontamos, que la proliferación de textos, la variedad de manuscritos, el no raro anonimato, la posibilidad de desplazar —dada su siempre verosímil heterogeneidad— los diversos temas integrados en las sesiones *de quolibet*[3], algunos vacíos de obras a las que se alude pero que se han perdido, la verificada dilación —en otras— entre el momento de su elaboración y el de su publicación, el hecho comprobado de que ciertas afirmaciones, a veces no aisladas sino que forman parte de largas secuencias, son citas del autor contrincante cuyo nombre se omite, etc.: todas estas cosas y no

---

[2] *Cont. retrahent.*, c.9 p.C55 lín.96-97.

[3] Como ya hemos dicho en su momento, una de las peculiaridades de *libertad* y rabiosa *actualidad* de estas sesiones era que el 'preguntante' podía plantear lo que quisiera, y que por lo mismo solían ser cosas que verdaderamente interesaban. Pero que, al menos en principio, eran del todo independientes unas de otras. Por tanto, tampoco las cuestiones a debate tenían por qué guardar, ni guardaban de hecho, relación entre sí.

pocas más que se podrían enumerar, hacen de la tarea de datar estos trabajos una auténtica pesquisa detectivesca. A la postre, en ocasiones, al menos hasta el presente, se llega en los razonamientos discernidores a encrucijadas tan sutiles y estrechas, que echar a partir de ellas por uno u otro lado, parece depender de una opción poco menos que gratuita. Tengamos en cuenta que la historia de esta segunda época de las disputas parisinas no está definitivamente esclarecida.

## 4. El *Contra retrahentes*

Este opúsculo es una refutación de todos los argumentos utilizados por Gerardo d'Abbeville y los Gerardinos para disuadir a los jóvenes de entrar en la vida religiosa, lo cual constituía, como es lógico, otro modo de coronar con éxito su pretensión de acabar con los mendicantes. Incidían, en los varios argumentos con que Santo Tomás se confronta, en las cuatro ideas básicas siguientes que antepone en el capítulo primero: 1. que nadie debería entrar en la vida religiosa y en la práctica de los consejos evangélicos hasta haberse ejercitado suficientemente en la observación de los preceptos[4]; 2. que no debería hacerse tampoco tal cosa sin haber deliberado largamente, y sin aconsejarse de muchas personas; 3. que nadie debería obligarse a la vida religiosa mediante voto; y, por fin, 4. que la pobreza de los Mendicantes iba contra la perfección.

Respecto a la primera de estas ideas, Gerardo revela una gran oscuridad de mente acerca de la relación de preceptos y consejos entre sí y con la perfección. La diafanidad de las luces aportadas por Santo Tomás sobre el tema es de valor perenne. Hacemos esta calificación de forma expresamente intentada, porque su iluminación llega hasta nuestro tiempo, de forma también igualmente determinada, como ya hemos dicho[5].

Acerca de la segunda, es bien probable que Santo Tomás tuviese ocasión de revivir su propio caso, y ver en él matices y rasgos que, sin duda, hubo de tener en cuenta para su postura respecto al tema planteado, rememorando la lucha que hubo de librar contra su propia familia. Ni amigos, ni mucho menos parientes, tienen mucho que aportar a la inspiración de asumir la vida religiosa. El consejo de aquéllos puede ser perjudicial, y del de éstos es especialmente conveniente desconfiar.

En la tercera, vuelve Santo Tomás a mirar el voto desde su perspectiva más alta y teológica, como acto de latría[6]. De donde toda la conducta humana puede resultar más meritoria por su inmediata relación a Dios. Como siempre, Santo Tomás reflexiona sobre el problema de la edad yendo al centro de la cuestión. Que reside únicamente en que sólo una persona que ha llegado a la capacidad de discreción moral puede emitir un voto válido para entrar en religión. El debate no tendrá que cifrarse en si con tal o cual edad *deben* ser admitidos los jóvenes, sino si *pueden* serlo. La edad de la razón, según Santo Tomás, comienza con la puber-

---

[4] Esta idea es la que da lugar a otro tema que suele acompañar de cerca al estrictamente relativo al ingreso en religión que es el de la relación mutua entre preceptos y consejos evangélicos.

[5] Ver *supra* p.689-691.

[6] Es la perspectiva, como el propio título completo sugiere, del *Contra impugnantes.*

tad, la época de la discreción moral, cuando se es capaz de decidir y de elegir conscientemente entre el bien o el mal.

En relación con la pobreza, tiene ocasión Santo Tomás de explayarse sobre su devoción al misterio de la pobreza de Cristo en el admirable capítulo 15[7], de 424 líneas, el más amplio de todo el opúsculo. Quedará clara también la condición de instrumento de perfección, que no fin de la misma. «La pobreza en sí misma no es buena, sino en cuanto libera de lo que impide al hombre atender a las cosas espirituales»[8]. La pobreza es también un capítulo importante del entusiasmo que muestra Tomás por enaltecer la grandeza de los Apóstoles, instruidos por Jesús acerca de ella. El seguimiento de los mendicantes tiene como modelo inmediato a los apóstoles, y, a través de ellos, la persona de Jesús mismo. Las instrucciones de Jesús acerca de la pobreza no dicen nada sobre ninguna Orden religiosa de forma determinada, pero quienes se comprometen con ellas «es claro que siguen lo que Cristo estableció. Porque quienes siguen a los santos fundadores de órdenes religiosas no ponen la mirada precisamente en ellos, sino en Cristo, cuya enseñanza proclaman; pues tampoco los fundadores se predicaron a sí mismos, sino, como ya habían hecho los apóstoles, a Jesucristo, de cuyas enseñanzas se hacen pregoneros *(eius dogmata proponentes)*»[9].

## 5. Los textos del entorno

Podemos establecer una doble constelación de textos que, de uno u otro modo, inciden en el nuestro, precediéndolo, acompañándolo o siguiéndolo de cerca. Serían, *a)* la de autores polemistas que habían tratado, trataban en aquel momento, o recogerían después, esos temas, y *b)* la de otros lugares donde Santo Tomás los toca.

*a)* La primera la compondrían, fundamentalmente, Gerardo d'Abbeville, *Quodl. VII*, 23[10]; la llamada *Duplex quaestio* en la compilación de Godofredo de Fontaines, denominada por L. Bongianino *Quaestio de oblatis*, atribuida también a Gerardo d'Abbeville[11]; Juan Peckham, con su réplica a la doble cuestión de Gerardo d'Abbeville, *De pueris oblatis*, y también en *Quodl. II*, 27, 28 y 29[12]; Nicolás de Lisieux, en su *Liber de ordine preceptorum ad consilia.*

*b)* La segunda estaría integrada por *Quodl. III*, 11, 12, 13 y 14; *Quodl. IV*, 23 y 24; *Quodl. V*, 19, 21, 27; *Suma de Teología 2-2* q.184 a.3 y q.189. *CG* III c.130. La serie de los planteamientos de Tomás en los lugares que decimos, es la siguiente:

---

[7] Ver otros lugares: *CG* III c.131-135.

[8] *Cont. Gent.* IV c.133.

[9] *Cont. retrahent.* c.16 p.C73 lín. 54-60.

[10] «Utrum religiosus sine peccato mortali possit inducere iuvenem non petentem habitum religionis ad hoc quod promittat fide corporali se sub certo termino religionem intraturum»: P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, II (París 1935) 92.

[11] Donde se plantea: «Utrum licitum sit confessoribus religiosis pueros inducere et astringere fide et iuramento ad ingressum religionis» y «Utrum post votum emissum sint compellendi ad intrandum».

[12] «Quaeritur de comparatione praeceptorum et consiliorum in prioritate naturae», «Utrum opus bonum quod fit ex voto sit melius quam factum ex simplici proposito», y «Quaeritur quo tempore iuvenes possunt obligari voto religionis»: GLORIEUX, II, 176.

*Quodl. III*, (11): ¿Es lícito inducir a los jóvenes a la vida religiosa con voto o con juramento? [cuestión *De ingressu religionis*]. (12): ¿Tienen que entrar en la vida religiosa los que se han obligado con voto o juramento? (13): ¿Pueden ser atraídos a la vida religiosa los que son pecadores en la vida seglar? (14): ¿Es posible, sin pecar, obligar a alguien con juramento a no entrar en la vida religiosa?

*Quodl. IV*, (23): ¿Deben ser recibidos en la vida religiosa los jóvenes no ejercitados en la práctica de los preceptos? [cuestión *De pueris non exercitatis in praeceptis*] (24): ¿Se ordenan los consejos a los preceptos?

*Quodl. V*, (19): En el orden de la naturaleza, ¿preceden los preceptos a los consejos? (21): ¿Fue San Mateo llamado [a pasar] inmediatamente del telonio al estado de Apostolado y de perfección? (27): ¿Puede entrar lícitamente en la vida religiosa el que ha jurado no entrar?

*Suma de Teología 2-2* q.184 a.3: ¿Consiste la perfección, en esta vida, en los mandamientos o en los consejos?

*Suma de Teología 2-2* q.189 a.1: ¿Deben entrar en religión aquellos que no están ejercitados en la observancia de los mandamientos? 2. ¿Puede uno obligarse, con voto, a entrar en religión? 3. ¿Están obligados a cumplir su voto quienes se comprometieron, con él, a entrar en religión? 4. ¿Tienen obligación de permanecer para siempre en la vida religiosa quienes prometieron, con voto, entrar en ella? 5. ¿Pueden ser admitidos los niños a la vida religiosa? 9. ¿Se debe inducir a otros a entrar en religión? 10. ¿Es necesario deliberar extensamente con los parientes y amigos para entrar en la vida religiosa?

*CG III* c.130: Acerca de los consejos que se dan en la ley de Dios.

## 6. Los «renglones torcidos» de Dios

Al emitir un juicio sobre el progreso de la eclesiología de Santo Tomás a lo largo de las controversias de la Sorbona, ya reconocíamos en tal avance un efecto netamente positivo[13]; es decir, no todo quedaba en el lado belicoso y de contradicción, con la inseparable secuela de dolor[14] que a tales diatribas suele acompañar. Es, efectivamente, indudable que la hondura y precisión que alcanzó Tomás sobre todos los temas de sus escritos polémicos, pueden ser minuciosamente seguidas paso a paso como resultado del esfuerzo por elaborar más su doctrina, y añadir y perfilar matices nuevos. ¿Cuánta claridad no ha sido aportada para perfilar la realidad de la Iglesia mediante los progresos de Santo Tomás como resultado de estas difíciles situaciones?

---

[13] Ver Introducción a *De perfec. spirit. vitae*, p.689-694.

[14] Al concluir su estudio sobre los *Escritos espirituales de Santo Tomás* subraya esta idea A. Sanchís, OP: cf. *Teología espiritual* 6 (1962) 314-315.

# *CONTRA LA DOCTRINA DE QUIENES APARTAN A LOS HOMBRES DE ENTRAR EN LA VIDA RELIGIOSA*

## Capítulo 1

### Intención del autor de la obra

La finalidad principal de la religión cristiana consiste en esto: desprender a los hombres de cosas terrenas y hacerlos estar atentos a las espirituales. Por este motivo *el autor y consumador de nuestra fe* (Heb 12,2), viniendo a este mundo, demostró a sus fieles, con hechos y de palabra, el desprecio de las cosas seculares. Con hechos, porque, como dice Agustín[1]: *El Señor Jesús, hecho hombre, desechó todos los bienes terrenos para hacer ver que deben ser desechados; y soportó todos aquellos males terrenos que mandaba soportar, para que ni en aquéllos se buscase la felicidad, ni en éstos se temiese el infortunio. Nació de una madre la cual, aunque concibió sin contacto de varón y permaneció siempre intacta, estaba desposada con un carpintero, pisoteó todo engreimiento de nobleza de sangre. Nacido en Belén, insignificante entre todas las ciudades de Judea, quiso que ningún hombre se gloriase de la importancia de su ciudad terrena; se hizo pobre aquel de quien son todas las cosas, para que nadie pensase que, por creer en él, recibiría la exaltación que viene de las riquezas terrenas; no quiso que los hombres lo proclamasen rey, porque él enseñaba el camino de la humildad; pasó hambre el que a todos da de comer, tuvo sed el que es creador de la bebida, se fatigó el que para*

## *CONTRA DOCTRINAM RETRAHENTIUM A RELIGIONE*

### Capitulum primum

### In quo manifestatur intentio operis

Christianae religionis propositum in hoc praecipue videtur consistere ut a terrenis homines revocet et spiritualibus faciat esse intentos. Hinc est quod auctor fidei et consummator Iesus, in hunc mundum veniens, saecularium rerum contemptum et facto et verbo suis fidelibus demonstravit. Facto siquidem, quia sicut dicit Augustinus De catechizandis rudibus: «Omnia bona terrena contempsit homo factus Dominus Iesus, ut contemnenda monstraret; et omnia terrena mala sustinuit quae sustinenda praecipiebat, ut neque in illis quaereretur felicitas, neque in istis infelicitas timeretur. Natus enim de matre quae, quamvis a viro intacta conceperit semperque intacta permanserit, tamen fabro desponsata erat, omnemque typhum carnalis nobilitatis extinxit; natus in civitate Bethleem quae inter omnes Iudaeae civitates erat exigua, noluit quemquam de terrenae civitatis sublimitate gloriari; pauper factus est cuius sunt omnia, ne quisquam cum in eum crederet de terrenis divitiis auderet extolli; noluit rex ab hominibus fieri, quia humilitatis ostendebat viam; esurivit qui omnes pascit, sitivit per quem omnis potus

[1] S. Agustín, *De catechizandis rudibus* c.29: ML 40,339.

*nosotros se hizo camino hacia el cielo; fue crucificado el que puso fin a nuestras cruces, murió el que resucita a los muertos.*

Esto mismo nos lo muestra con palabras. Al iniciar su predicación, no promete reino alguno terreno, como en el Antiguo Testamento, sino que a quienes se convierten, les prometió el reino de los cielos; a los discípulos les señaló como primera bienaventuranza la pobreza de espíritu, y la mostró como camino de perfección, cuando al joven que le preguntaba dijo: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme* (Mt 19,21). Éste es el camino que siguieron sus discípulos, como quienes no tienen nada en lo temporal, pero que espiritualmente lo poseen todo. Teniendo alimento y con qué vestirse estaban contentos.

Este designio, tan lleno de piedad y tan saludable, es obstaculizado desde antiguo por el diablo, émulo de la salvación de los hombres, el cual se sirve de hombres que sólo valoran lo terreno y muestran ser enemigos de la cruz de Cristo. Dice Agustín[2]: *Varones y mujeres, todas las edades, todos los niveles sociales quedaron modelados de acuerdo con la esperanza de vida eterna. Unos, desechados los bienes terrenos, se dirigen en vuelo hacia los divinos; otros se rinden ante las virtudes de quienes hacen esto y lo encomian, aunque no se atreven a practicarlo. Son pocos los que protestan y viven bajo la tortura de un infundado resentimiento, o que en la Iglesia buscan su propio interés, aunque parezcan católicos o sean herejes que en nombre de Cristo buscan su propia gloria.*

Personas de la índole de estos últimos surgieron, ya desde antiguo, en lugares diversos pero con idéntica perversidad, Joviniano en Roma, y Vigilancio en las Galias, donde anteriormente no había los monstruos que se llaman error[3]. Éstos tuvieron la presunción de equiparar, el primero, el matrimonio a la virginidad; el segundo, el estado de los ricos

creatur, ab itinere fatigatus est qui se ipsum nobis viam fecit in caelum, crucifixus est qui cruciatus nostros finivit, mortuus est qui mortuos suscitavit».

Hoc idem etiam verbis ostendit. Nam in suae praedicationis exordio, non aliqua regna terrena sicut in Veteri testamento, sed regnum caelorum paenitentibus repromisit; discipulis primam beatitudinem in spiritus paupertate constituit, in qua etiam perfectionis iter esse monstravit, dicens quaerenti iuveni: «Si vis perfectus esse, vade et vende onmia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me». Hanc viam eius discipuli sunt secuti, tamquam temporaliter nihil habentes sed spirituali virtute omnia possidentes; habentes enim alimenta et quibus tegebantur, his erant contenti.

Hoc autem tam pium tamque salubre studium diabolus, humanae salutis aemulus, per homines carnales inimicos crucis Christi, terrena sapientes, ab antiquis temporibus impedire non cessat. Dicit enim Augustinus in libro De agone christiano: «Masculi et feminae, et omnis aetas et omnis huius saeculi dignitas, ad spem vitae aeternae commutata est. Alii neglectis temporalibus bonis convolant ad divina; alii cedunt eorum virtutibus qui hoc faciunt et laudant quod imitari non audent; pauci autem adhuc murmurant et inani livore torquentur, aut qui sua quaerunt in Ecclesia, quamvis catholici videantur, aut ex ipso Christi nomine gloriam quaerentes haeretici».

Ex horum siquidem numero insurrexerunt ab olim, diversis quidem locis sed pari vesania, Iovinianus Romae, Vigilantius in Gallia, quae antea errorum monstris caruerat; quorum primus virginitati matrimonium, secundus paupertati divitum statum prae-

---

[2] S. AGUSTÍN, *De agone christiano* c.12: ML 40,298.

[3] Cf. S. JERÓNIMO, *Contra Vigilantium* n.1: «Sola Gallia monstra non habuit»: ML 23,339a.

a la pobreza. Así, en cuanto de ellos dependía, anulaban, con perversidad maniquea[4], los consejos evangélicos y apostólicos. Si riquezas y pobreza, virginidad y matrimonio, están a la par, de nada sirve que el Señor haya dado consejo de practicar la pobreza o que su Apóstol haya recomendado la virginidad. Por este motivo, el insigne doctor Jerónimo hizo de ambos una eficaz refutación. Pero ocurrió lo del Apocalipsis: una de las cabezas de la bestia que estaba a punto de morir fue sanada de su herida mortal. En las Galias surgen nuevos Vigilancios que, astutamente y de variados modos, apartan a los hombres de la observancia de los consejos.

El primer punto de su enseñanza es: nadie debe asumir la observancia de los consejos, si, con anterioridad, no se ejercitó durante largo tiempo en la observancia de los mandamientos. De acuerdo con esta enseñanza, a los niños, a los pecadores, a los recién convertidos a la fe, les está cerrado el camino de una veloz marcha hacia la perfección. Añaden, en segundo lugar, que nadie debe asumir el camino de los consejos sin contar previamente con el parecer de muchos. Nadie que esté en su sano juicio deja de ver el enorme impedimento que esto implica para caminar hacia la perfección. Los consejos de hombres mundanos, que son mayoría, más fácilmente impulsan al abandono de lo espiritual que a buscarlo con empeño. Buscan igualmente modos de anular el deber de entrar en religión, con el cual se robustece la decisión de asumir camino de perfección. Por último, no tienen reparo en desacreditar, de variados modos, la perfección de la pobreza.

Este abominable intento fue prefigurado por el Faraón que, reprochando a Moisés y Aarón su proyecto de sacar de Egipto al pueblo de Dios, les dijo: *¿Por qué vosotros, Moisés y Aarón, apartáis al pueblo de la labor?* (Ex 5,4). A propósito de lo cual la Glosa de Orígenes dice[5]:

sumpserunt aequare, manichaeica perfidia evangelica et apostolica consilia quantum in ipsis est reddentes inania. Si enim divitiae paupertati et virginitati matrimonium comparatur ex aequo, frustra vel Dominus de paupertate servanda, vel eius Apostolus de virginitate custodienda dedit consilium; unde insignis doctor Ieronymus utrumque eorum efficaciter confutavit. Sed, sicut in Apocalypsi legitur, unum de capitibus bestiae quod quasi occisum fuerat a plaga suae mortis curatur; insurgunt enim iterato in Gallia novi Vigilantii, a consiliorum observancia multipliciter et astute homines retrahentes.

Primo namque proponunt nullos consiliorum observantiam per religionis introitum debere assumere, nisi prius in mandatorum observantia exercitatos; per quorum dictum et pueris et peccatoribus et noviter conversis ad fidem arripiendae perfectionis via praecluditur. Addunt insuper quod consiliorum viam nullus debet assumere nisi prius multorum consilio requisito; per quod quantum impedimentum assumendae perfectionis paretur hominibus, nullus sanae mentis ignorat, dum carnalium hominum consilia, quorum maior est numerus, facilius a spiritualibus homines retrahunt quam inducant. Conantur insuper impedire obligationem hominum ad religionis ingressum, per quam firmatur animus ad perfectionis viam assumendam. Demum paupertatis perfectioni derogare multipliciter non verentur.

Horum autem conatum nefarium praefiguravit Pharao, qui, ut legitur Exo. V 4, obiurgans Moysen et Aaron volentes populum Dei ex Aegypto educere: «Quare, inquit, Moyses et Aaron, sollicitatis populum ab operibus suis?». Ubi dicit glossa Origenis:

[4] Cf. infra c.10 y *Qdlbto.* 3 a.11 ad 7.

[5] *Glossa ordinaria,* tomada del comentario de ORÍGENES, *In Exod.* hom.3 (MG 12,315).

*También hoy, si Moisés y Aarón, o sea, si la enseñanza profética y sacerdotal dirige al alma la invitación a que para servicio de Dios salga de lo mundano, renuncie a todo lo que posee, tenga la mente asentada en la ley y en la palabra de Dios, oirás de inmediato a los amigos del Faraón que dicen a una sola voz: Fijaos cómo son seducidos los hombres, cómo son pervertidos los adolescentes.* Y añade enseguida: *Éstas eran las palabras del Faraón, éstas las que sus amigos pronuncian hoy.*

Éstas son las intenciones de quienes tratan de impedir el aprovechamiento de quienes aspiran a la perfección. Pero, como dijo Salomón, *contra el Señor no hay proyecto que se mantenga* (Prov 21,30). Puesta la confianza en su ayuda, tomando armas espirituales que son poderosas ante Dios, intentaremos rebatir los susodichos proyectos y cualquier presuntuoso orgullo que se yergue contra la ciencia de Dios.

Tomando como tema todo lo que hemos indicado, seguiremos este orden: propondremos en primer lugar los fundamentos en que apoyan sus pretensiones; después haremos ver cómo cada una de las cosas señaladas se contrapone a *la verdad que brota de la fe* (Tit 1,1). Finalmente, haremos ver que los argumentos que alegan para mantener su opinión son superficiales y carentes de valor.

## Capítulo 2

### Razones para afirmar que se requiere pasar largo tiempo en la observancia de los preceptos[6]

1. Ponen empeño en mostrar, de variados modos, que antes de emprender el camino de los consejos, se requiere estar ejercitados en la observancia de los preceptos. Nuestro Señor, cuando dio consejo de vivir

«Hodie quoque si Moyses et Aaron, id est propheticus et sacerdotalis sermo, animam sollicitet ad servitium Dei exire de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei, continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes: Videte quomodo seducuntur homines et pervertuntur adolescentes»; et postea subdit: «Haec erant tunc verba Pharaonis, haec nunc amici eius loquuntur».

Haec igitur sunt eorum consilia quibus impedire conantur tendentium ad perfectionem profectum. Sed, secundum Salomonis sententiam, «non est consilium contra Dominum»; de cuius confisi auxilio, spiritualibus armis quae sunt potentia Deo praedicta consilia nitemur destruere, et praesumptionis altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.

De singulis igitur praemissorum hoc ordine prosequemur, ut primo ponamus ea quibus suam intentionem fundare nituntur; post ostendere conabimur secundum quid et quo modo singulum praedictorum repugnat veritati quae secundum pietatem est; demum ostendemus ea quibus utuntur ad suae opinionis assertionem inania et frivola esse.

## Capitulum secundum

### Rationes quibus astruere nintuntur non debere aliquos ad religionem admitti antequam fuerint in praeceptis exercitati

1. Nituntur autem multipliciter ostendere quod consiliorum viam non debent arripere nisi prius fuerint in observantia mandatorum exercitati. Salvator enim noster, ubi consilium de paupertate sectanda dedit, primo adolescenti proposuit ut, si vellet

[6] Lugares paralelos: *Qdlbto.* 4 a.23 y 24; *Summa* 2-2 q.189 a.1.

en pobreza, empezó haciendo al joven esta propuesta: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos,* y sólo cuando respondió que los venía cumpliendo desde joven, dio el consejo de pobreza (Mt 19,17-21). Por tanto, la observancia de los preceptos debe preceder al compromiso de seguir los consejos[7].

2. Alegan también las palabras *enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado a vosotros* (Mt 28,20), acerca de las cuales la Glosa de Beda dice[8]: *Éste es el orden apropiado. El oyente primero debe ser instruido, después introducido en los sacramentos de la fe, después catequizado acerca de la observancia de los mandamientos.* De aquí pretenden deducir que la observancia de los mandamientos debe preceder a la asunción de los consejos.

3. Insisten. En un Salmo se lee: *Desde tus mandamientos entendí* (Sal 118,104). A propósito de estas palabras, dice la Glosa[9]: *No digo que entendí tus mandamientos, sino desde tus mandamientos, porque cumpliéndolos es como éste llegó a la plenitud de sabiduría.* De lo cual deducen la misma conclusión de antes.

4. En otro Salmo se dice: *Estoy como el niño destetado en los brazos de su madre* (Sal 130,2). En relación con esta frase dice la Glosa[10]: *A la manera como en la procreación corporal y en la alimentación son señalados cinco tiempos, lo mismo ocurre en lo espiritual. Primero, somos concebidos en el seno, después allí somos alimentados hasta ser dados a luz; después somos llevados en brazos de la madre y somos alimentados con leche hasta que, destetados, nos acerquemos a la mesa del padre.* Y luego añade: *Estos cinco tiempos los observa la Iglesia. Se podría decir que el miércoles de la cuarta semana es como concebida la infancia de la Iglesia, es entonces cuando con exorcismos y catequesis reciben los rudimentos de vida cristiana; después son ali-*

vitam ingredi, servaret mandata; et tunc profitenti se a iuventute sua mandata servasse, consilium sectandae paupertatis dedit. Videtur igitur quod observantia mandatorum viam consiliorum praecedere debeat.

2. Item inducunt quod Matth. ult., super illud: «Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis», dicit glossa Bedae: «Congruus ordo. Primo enim docendus est auditor, deinde fidei sacramentis imbuendus, tunc ad servanda mandata instruendus». Ex quo volunt accipere quod observantia mandatorum praecedere debeat consiliorum assumptionem.

3. Adhuc, in Psalmo legitur «A mandatis tuis intellexi», ubi dicit Glossa: «Non mandata ipsa dico me intellexisse, sed 'a mandatis', quia ea faciendo venit iste ad latitudinem sapientiae». Ex quo etiam idem quod prius volunt concludere.

4. Item inducunt quod alibi in Psalmo, super illud: «Sicut ablactatus super matre sua», dicit Glossa: «Sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali et alitione, ita et in spirituali. Prius enim concipimur in utero, deinde ibidem alimur donec in lucem edamur, deinde manibus matris gestamur et lacte nutrimur quousque ablactati ad mensam patris accedamus»; et postea subdit: «Haec quinque tempora observat Ecclesia. In quarta enim feria quartae hebdomadae quasi Ecclesiae infantia concipitur, tunc enim per exorcismum et catechismum rudimentis christianitatis imbuuntur; deinde

[7] Cf. Nicolás Lexov., *De perfectione status clericorum* I c.4 (ms. París, Univers. 228 f.220ra); Id., *De ordine praeceptorum ad consilia* (ed. Bierbaum, p.220).

[8] *Glossa ordinaria.* El pasaje no es de Beda, sino de Rábano Mauro, comentando las citadas palabras bíblicas (ML 107,1152D); cf. S. Jerónimo, *Super Matth.* h.l: ML 26,218C.

[9] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1095D.

[10] Ibíd.: ML 191,1171D-1172B.

*mentados en el seno de la Iglesia hasta el sábado santo, en el cual mediante el bautismo son engendrados y como dados a luz; después son llevados en manos de la Iglesia y alimentados con leche hasta Pentecostés: durante este tiempo no hay dificultades que superar: no se ayuna, no hay que levantarse a media noche. Siguiendo el proceso, encontramos que, confirmados por el Espíritu Paráclito, como destetados, empiezan a ayunar y a observar otras cosas difíciles. Muchos, como los herejes y cismáticos, quebrantan este orden, separándose de la leche antes de tiempo. Y, por este motivo, se extinguen.* Dado que la observancia de los consejos es más difícil[11] que la de los mandamientos, hay un quebrantamiento del orden que cae dentro del campo de la herejía y del cisma, cuando alguien se da a la observancia de los consejos sin haberse ejercitado en cumplir los mandamientos.

5. Intentan probar esto también basándose en el orden de los milagros con que el Señor alimentó a las multitudes. Primero, sació a cinco mil hombres con cinco panes y dos peces, como se lee en Mt 14,15-21. Después sació a cuatro mil hombres con siete panes y algunos pececillos, como se dice en Mt 16,10. En los cinco mil, según la Glosa[12], *están representados quienes, viviendo en el estado secular, usan correctamente las cosas exteriores. Quienes renuncian totalmente al mundo son los cuatro mil, los cuales son alimentados con siete panes, o sea, con la sublimidad de la perfección evangélica y con la gracia espiritual.* De ello quieren deducir que es preciso recibir primero la nutrición que consiste en observar los preceptos y ser conducidos, después, a la perfección de los consejos.

6. Alegan también lo que dice Jerónimo, al comienzo de su exposición de Marcos[13]: *Los santos evangelios están entretejidos de cuatro*

quasi in utero Ecclesiae aluntur usque ad sabbatum sanctum, in quo per baptismum ad lucem generantur; deinde quasi manibus Ecclesiae gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur: non ieiunatur, non media nocte surgitur; postea Spiritu paraclito confirmati, quasi ablactati incipiunt ieiunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur». Cum igitur observatio consiliorum sit difficilior quam observatio mandatorum, videtur perversus esse ordo et ad haeresim vel schisma pertinere, quod aliquis accedat ad observandum consilia prius in praeceptis observandis non exercitatus.

5. Hoc etiam idem probare nituntur per ordinem miraculorum quibus Salvator turbas pavit. Primo enim, ut legitur Matth. XIV, satiavit quinque millia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus; postea vero satiavit quatuor millia hominum de septem panibus et paucis pisciculis, ut habetur Matth. XVI. Significantur autem per quinque millia hi «qui in saeculari habitu exterioribus recte uti noverunt; nam qui mundo integre renuntiant quatuor millia sunt, et septem panibus, id est evangelica perfectione, sublimes et spirituali gratia reficiuntur». Ex quo volunt accipere quod prius debent aliqui nutriri in observantia praeceptorum, et postmodum perduci ad perfectionem consiliorum.

6. Item inducunt quod Ieronymus dicit super Marcum in principio: «Quatuor, inquit, sunt qualitates de quibus sancta evangelia contexuntur: praecepta, mandata,

[11] Cf. NICOLÁS LEXOV., *De perfectione status* I c.5 (ms. 228 f.220vb-221va).

[12] *Glossa ordinaria* super Matth 14,22, citada por STO. TOMÁS, *Qdlbto.* 4 a.24 obi.6.

[13] El pasaje citado a continuación procede de una *Glossa ordinaria*, cuyo autor es no San Jerónimo, sino COMMEANUS, *Super Marcum* (ML 30,390).

*realidades que los cualifican, o sea, de preceptos, mandamientos, testimonios, ejemplos. En los preceptos se expresa la justicia; en los mandamientos, la caridad; en los testimonios, la fe; en los ejemplos, la perfección.* Quieren sacar la conclusión de que es necesario partir de la justicia de los preceptos para llegar a la perfección de los ejemplos que parece consistir en los consejos.

7. Alegan[14] también palabras de Gregorio que dice[15]: *Después del abrazo de Lía, Jacob llegó a Raquel, porque cualquiera que sea perfecto, primero se une a la fecundidad de la vida activa, y después al reposo de la contemplativa.* Ahora bien, el estado religioso que profesa la observancia de los consejos, pertenece a la vida contemplativa; los preceptos, en cambio, nos dirigen a la vida activa, porque en relación con Mt 19,18, donde son enumerados los preceptos, dice la Glosa[16]: *He aquí la vida activa.* Cuando se añade: *Si quieres ser perfecto...*[17], otra Glosa dice[18]: *He aquí la vida contemplativa.* Por tanto, no se debe pasar al estado religioso si antes no hubo ejercicio de vida activa mediante la observancia de los preceptos.

8. Se apoyan también en lo que Gregorio dice comentando a Ezequiel[19]: *Nadie llega de golpe a lo sumo; la buena vida comienza por lo mínimo para llegar a lo grande.* Lo mínimo son los preceptos del decálogo; lo grande son los consejos que pertenecen a la vida perfecta. Agustín, por su parte, dice[20]: *Las cosas que en la ley son llamadas preceptos son lo mínimo, en cambio lo que Cristo dirá es lo máximo.* Nadie, por tanto, debe entrar en la práctica de los consejos si antes no se ejercitó en las cosas menores, o sea, en los preceptos.

testimonia, exempla; in praeceptis iustitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio». Volunt igitur concludere quod a iustitia praeceptorum sit procedendum ad perfectionem exemplorum, quae in consiliis videtur consistere.

7. Inducunt etiam quod Gregorius dicit in VI Moralium: «Post Liae amplexus ad Rachelem Iacob pervenit, quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem iungitur, et post contemplativae ad requiem copulatur». Status autem religionis, qui consiliorum observantiam proficitur, pertinet ad vitam contemplativam; praecepta autem dirigunt nos ad vitam activam, quia Matth. XIX ubi enumerantur praecepta legis, dicit Glossa: «Ecce vita activa»; ubi autem postea subditur: «Si vis perfectus esse», etc., dicit: «Ecce vita contemplativa». Non videtur ergo esse transeundum ad religionis statum nisi prius aliquis fuerit in vita activa exercitatus per observantiam praeceptorum.

8. Assumunt etiam quod Gregorius dicit super Ezechielem: «Nemo repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quis inchoat ut ad magna perveniat». Minima autem videntur esse praecepta decalogi, magna autem videntur esse consilia quae pertinent ad perfectionem vitae. Dicit enim Augustinus in libro De sermone Domini in monte: «Illa quae praccepta sunt in Lege dicuntur minima, quae autem Christus dicturus est sunt maxima». Nullus ergo debet ad consiliorum observantiam accedere nisi prius in minoribus, hoc est in praeceptis, exercitatus.

---

[14] Cf. NICOLÁS LEXOV., *De perfectione status* I c.4 (ms. 228 f.220rb) y *De ordine praecept.* (ed. Bierbaum, p.224s).
[15] S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* VI n.61: ML 75,764C.
[16] *Glossa ordinaria.*
[17] Cf. Mt 19,21.
[18] *Glossa interlinearis.*
[19] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezech.* II hom.3 n.3: ML 76,959.
[20] S. AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte* I c.9 n.21: ML 34,1239.

9. Gregorio, en un pasaje que ha sido incorporado al Decreto, dice[21]: *Una vez construidas las paredes, no se coloca en ellas el peso de las vigas, hasta que se seque la humedad de su reciente construcción; si se coloca el peso antes de que estén bien solidificadas, la entera construcción se derrumbará.*

10. En el mismo pasaje y tomado también de Gregorio[22], dice el Decreto: *Busca la caída quien, dejando los escalones intermedios, pretende llegar a la cumbre de golpe y subiendo por lo escarpado.* De aquí sacan la conclusión de que es peligroso encaminarse a la suma perfección de los consejos sin haberse ejercitado en los escalones inferiores, o sea, en los preceptos.

11. Añaden que, por orden de naturaleza, los mandamientos, como más comunes, preceden a los consejos, de modo que la existencia de éstos no depende de la existencia de aquéllos[23]: en efecto, es posible la observancia de los preceptos sin la de los consejos. Nunca, en cambio, será posible el cumplimiento de los consejos sin el de los preceptos. Sacan la conclusión de que sería desordenado aspirar a la práctica de los consejos sin haberse ejercitado en la de los mandamientos.

12. Dicen también que si los consejos precediesen a los preceptos, no podrían salvarse sino aquellos que cumplen los consejos, puesto que sin éstos el cumplimiento mismo de los preceptos sería imposible.

Éstos son los argumentos que principalmente les sirven para mostrar que no deben asumir estado de perfección mediante la entrada en instituto religioso a no ser quienes se hayan ejercitado en la observancia de los mandamientos.

9. Item Gregorius dicit, et habetur in Decretis dist. XLVIII: «Scimus quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt nisi a novitatis suae humore siccentur, ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant».

10. Ibidem etiam habetur ex dictis Gregorii: «Casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum». Unde concludunt periculosum esse quod aliquis summam perfectionem consiliorum attingere praesumat, nisi prius in minoribus, hoc est in mandatis, fuerit exercitatus.

11. Adiciunt etiam quod naturae ordine mandata praecedunt consilia, utpote magis communia a quibus non convertitur consequentia essendi possunt enim praecepta sine consiliis observari, consilia vero sine praeceptis nequaquam. Unde inordinatum esse concludunt ad consilia tendere non praemisso exercitio mandatorum.

12. Addunt etiam quod si consilia praecepta pracederent, salus esse non posset his qui consilia non observant, quia secundum hoc nec praecepta observare valerent.

Haec igitur sunt quibus maxime utuntur ad ostendendum quod statum perfectionis per religionis ingressum assumere non debent nisi qui sunt in observantia mandatorum exercitati.

---

[21] S. Gregorio Magno, *Epistola* 53: ML 77,784B; *Decr.* p.1 d.48 c.2 (Friedberg I 174).
[22] *Decr.* l.c., tomado de S. Gregorio, *Epist.* IX ep.106: ML 77,1031B.
[23] Cf. Aristóteles, *Praedic.* C.12 (Bk 14a34) según Sto. Tomás, *De verit.* q.21 a.2 obi.5.

## Capítulo 3

## La idea no es aplicable a los niños[24]

La cuestión de que ahora se trata pertenece a las costumbres, acerca de las cuales el principal criterio de juicio es si están en coherencia con la práctica. Por tanto, nuestro primer paso consiste en dejar claro que lo que estos escritores se esfuerzan en afirmar no está de acuerdo con la rectitud de costumbres.

Tres clases de personas no pueden haberse ejercitado durante largo tiempo en la observancia de los preceptos: en primer lugar, los niños, los cuales por falta de edad, no pudieron ejercitarse en los preceptos[25]. Están, en segundo lugar, los recién convertidos a la fe, antes de la cual no pudo haber observancia de preceptos, porque, como dice el Apóstol, *lo que no procede de la fe es pecado* (Rom 14,25). Se dice también: *Sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6). En tercer lugar, los pecadores que pasaron la vida en pecado. En cada uno de estos grupos se aprecia con toda evidencia la falsedad de lo que se esfuerzan en afirmar.

Si la observancia de los preceptos debiera preceder por necesidad a la vía de los consejos, por la que uno se lanza entrando en religión, sería un grave desorden, que la Iglesia en ningún caso soportaría, el hecho de que los padres ofrezcan sus hijos, cuando todavía son menores de edad, para ser educados en un instituto religioso, con observancia de los consejos, antes de haber podido ejercitarse en los preceptos. La Iglesia hace exactamente lo contrario[26], en virtud de costumbre, la cual tiene autori-

## Capitulum tertium

## Quod praedicta assertio locum non habet in pueris

Sed quia praesens quaestio ad mores pertinet, in quibus praecipue considerandum est utrum quod dicitur operibus congruat, ostendamus primo hoc quod asserere nituntur a rectis operibus discordare.

Sunt autem tria genera hominum qui praeceptorum exercitationem non habent: primo quidem pueri, qui propter defectum temporis mandatorum exercitium non potuerunt habere; secundo sunt nuper ad fidem conversi, ante quam nullum in praeceptorum observantia exercitium esse potest, quia «quod non est ex fide peccatum est», ut Apostolus dicit ad Romanos XIV et «sine fide impossibile est placere Deo», ut dicitur ad Hebraeos XI; tertio peccatores, qui vitam in peccatis duxerunt. In singulis autem praemissorum generibus manifeste apparet falsum esse quod dicitur.

Si enim ex necessitate praeceptorum exercitium viam consiliorum praecederet quam quis arripit per religionis ingressum, inordinatum valde esset nec ab Ecclesia sustinendum quod parentes pueros in annis minoribus constitutos offerant Deo in religione nutriendos sub consiliorum observantia, antequam in praeceptis exercitari potuerint.

---

[24] Lugares paralelos: *Qdlbto.* 4 a.23; *Summa* 2-2 q.189 a.5.

[25] El vocablo *niños* como expresión de edad no tenía, en tiempo de Santo Tomás, el mismo sentido que tiene entre nosotros. Además, fijémonos en que se trata de tomar una decisión comprometedora para el futuro de la persona. En relación con decisiones arriesgadas, se podría decir que a los veinte años la persona es un niño; en cambio, cuando se trata de cosas intrascendentes, a los quince años la persona es un muchacho. Sólo quiero hacer notar la relatividad del vocablo *niños.*

[26] Entra aquí otro tema distinto del anterior, aunque relacionado con él. Es el tema de los *pueri oblati.* Los padres ofrecían sus hijos a un monasterio, donde recibían educación en calidad de *oblatos.* Santo Tomás mismo vivió varios años en Montecassino como *niño oblato.* Fue ofrecido y llevado a la abadía por sus padres (N. del T.).

dad máxima y cuenta con variadas formas de aprobación por parte de las Escrituras.

De Gregorio procede un pasaje incorporado al Decreto, el cual dice[27]: *Si el padre o la madre llevan a su hijo o a su hija y la dejan dentro del recinto del monasterio para recibir educación bajo disciplina regular, se pregunta si en ese supuesto, les sería lícito, después de haber alcanzado la pubertad, salir del monasterio y contraer matrimonio: nosotros esto lo evitamos totalmente.* En nuestro caso es indiferente averiguar si quedan obligados de por vida a la disciplina regular. De lo que se trata es de que, si la observancia de los preceptos debe preceder necesariamente a la de los consejos, de ningún modo se podría permitir aplicar la observancia regular de los consejos a quienes todavía no se ejercitaron largo tiempo en los preceptos.

La costumbre de entregar niños a un instituto religioso no sólo está garantizada por numerosas normas jurídicas[28], sino que cuenta también con la aprobación del ejemplo de los santos. Gregorio, hablando de San Benito, refiere lo siguiente[29]: *Hombres nobles y religiosos de la ciudad de Roma comenzaron a acudir al bienaventurado Benito; le entregaban sus hijos a fin de que los educase para Dios omnipotente. Fue entonces cuando Euticio y el patricio Tértulo le entregaron con buena esperanza sus respectivos hijos Mauro y Plácido. Uno de ellos, Mauro, siendo un joven que brillaba por sus buenas costumbres, empezó a ser cooperador del maestro. Plácido era todavía de edad infantil.* San Benito mismo, cuando era todavía niño, *abandonados los estudios de letras, dejando la casa y el patrimonio paterno y con el propósito de agradar a solo Dios, buscó el hábito de la observancia monástica,* como Gregorio dice en el mismo libro[30].

Cuius contrarium et Ecclesiae consuetudo habet, quae maximum obtinet auctoritatis pondus, et multipliciter scripturarum auctoritatibus approbatur.

Dicit enim Gregorius, et habetur XX q. 1: «Si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiae annis sub regulari tradiderunt disciplina, utrum liceat eis postquam pubertatis annos impleverint egredi et matrimonio copulari: hoc omnino devitamus». Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum sint obligati ad regularem observantiam perpetuo tenendam; quia si praeceptorum exercitium ex necessitate observantiam consiliorum praecederet, nullo modo liceret regulari consiliorum observantiae aliquos applicare qui nondum essent in praeceptis exercitati.

Haec autem consuetudo pueros religioni tradendi, non solum ecclesiasticis statutis quam pluribus, sed etiam sanctorum exemplis comprobatur. Narrat enim Gregorius in secundo Dialogorum libro quod coeperunt ad beatum Benedictum: «Romanae urbis nobiles et religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles Euticius Maurum, Tertullus vero patricius Placidum tradidit; ex quibus Maurus iunior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere, Placidus vero puerilis adhuc indolis annos gerebat». Ipse etiam beatus Benedictus adhuc puer existens, «despectis litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans sanctae conversationis habitum quaesivit», ut Gregorius in eodem libro narrat.

---

[27] *Decr.* p.2 c.20 q.1 c.2 (I 843). Tomado de GREGORIO, *Epist. ad Bonifacium* (Jaffé, Monumenta Mogunt, p.90).

[28] Cf. *Decr.* c.20 q.1-3.

[29] S. GREGORIO MAGNO, *Dialog.* II c.3: ML 66,140.

[30] Ibíd., prol.: ML 66,126A.

Esta costumbre tuvo comienzo en los apóstoles mismos. En efecto, Dionisio, hacia el fin de uno de sus libros, dice[31]: *Los niños admitidos al honor del hábito santo obtendrán las costumbres coherentes con el hábito, puesto que viven apartados de todo error y sin experiencia de vida impura. Esta idea nació en la mente de nuestros divinos guías y aceptaron acoger niños.* Y, si bien Dionisio habla de niños que deben prepararse para recibir el bautismo, sin embargo, la razón alegada es válida para el tema presente, porque, en ambos casos, se trata de educar a los niños para lo que después habrán de observar, de modo que así su espíritu quede bien fortalecido.

Avanzando más, esto cuenta con la autoridad del Señor mismo. Está escrito: *Unos niños fueron ofrecidos a Cristo para que les impusiera las manos e hiciese oración sobre ellos. Los discípulos los regañaban. Jesús les dijo: dejad que los niños vengan a mí. No se lo impidáis. De los que son como ellos es el reino de los cielos* (Mt 19,13-14). A este respecto, dice el Crisóstomo[32]: *¿Quién merecería acercarse a Cristo, si es alejada de él la sencillez infantil? Si han de ser santos, ¿por qué les prohibís que, como hijos, se acerquen al padre? Si han de ser pecadores, ¿por qué condenáis antes de ver la culpa?*

Ahora bien, es evidente que el máximo acercamiento del hombre a Cristo se consigue por la vía de los consejos. Es el Señor mismo quien dice: *Vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y sígueme* (Mt 19,21). Por consiguiente, no se debe impedir a los niños que se acerquen a Cristo mediante la observancia de los consejos. En relación con esto, dice Orígenes[33]: *Hay quienes antes de aprender el modo razonable de tratar con los niños reprochan el comportamiento de aquellos que, siendo culturalmente sencillos, ofrecen a Cristo niños e infantes que son inferiores en*

Hic etiam mos ab ipsis apostolis sumpsisse invenitur exordium. Dicit enim Dionysius in fine Ecclesiasticae Hierarchiae: «Sursum acti infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem, ab omni remoti errore et immundae vitae expertes; hoc divinis nostris ducibus ad mentem venit et visum est suscipere infantes». Et quamvis ibi loquatur Dionysius de susceptione infantium ad christianam religionem in baptismo assumendam, tamen ratio ibi inducta etiam in proposito competit, quia utrobique pueros expedit nutriri in his quae postmodum sunt observaturi, ut ad haec eorum habitus firmetur.

Et ut ulterius procedatur, ipsius Domini hoc auctoritate firmatur. Legitur enim Matth. XIX quod «oblati sunt Christo parvuli ut manus eis imponeret et oraret. Discipuli autem increpabant eos; Iesus autem ait eis : Sinite parvulos venire ad me et nolite eos prohibere, talium enim est regnum caelorum». Ubi dicit Chrysostomus: «Quis mercatur appropinquare Christo, si repellitur ab eo simplex infantia? Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis antequam culpam videatis?». Manifestum est autem quod maxime appropinquat homo Christo per viam consiliorum, secundum illud Matth. XIX: «Vende omnia quae habes et da pauperibus, et sequere me»; non sunt igitur pueri retrahendi ne per observantiam consiliorum Christo appropinquent. Sed sicut Origenes ibidem dicit, quidam «priusquam discant rationem iustitiae de pueris,

---

[31] Ps.-Dionisio, *De eccl. hier.* c.7 § 11: MG 3,568B; Dion. 1469. Según la versión del Sarraceno.

[32] Ps.-Crisóstomo, *Opus imperf. In Matth.* hom.32: MG 56,804.

[33] Orígenes, *Comm. In Matth.* t.15 n.7-8: MG 13,1273-1276, en la antigua versión; lo mismo y más ampliamente recoge Sto. Tomás en *Cat. Super Matth.* XIX 14.

*cultura. El Señor, en cambio, recomienda a sus discípulos que estén atentos a lo que es provechoso para los niños. En esto debemos poner cuidado, no ocurra que poniendo el ideal en alturas de sabiduría, despreciemos, por considerarnos grandes, a los que en la Iglesia son pequeños, impidiendo a los niños que se acerquen a Jesús.*

Es todavía posible llegar a cosas anteriores. De Juan Bautista se lee: *El niño crecía, se fortalecía en el espíritu y vivía en el desierto hasta el día de su manifestación a Israel* (Lc 1,80). Sobre este pasaje dice Beda[34]: *El que había de ser predicador de la penitencia, para que, con sus instrucciones a los oyentes, los apartase más fácilmente de los halagos del mundo, pasa en el desierto la primavera de su vida.* Gregorio Niseno se refiere también a esto cuando dice[35]: *Vivió en el desierto para que los engaños que entran por los sentidos no le hiciesen incurrir en confusión o en error acerca del juicio sobre el verdadero bien. Por este motivo fue elevado a tanta altura de dones divinos que le fue infundida gracia más grande que a los profetas, de modo que, desde el principio hasta el fin, encaminó su deseo, limpio y exento de cualquier pasión natural, a la divina contemplación.*

Por lo tanto, es no solamente lícito, sino también muy conveniente para conseguir gracia más abundante, que haya quienes desde la infancia vivan en el desierto de la vida religiosa. Por eso está dicho: *Es un bien para el hombre llevar el yugo desde la adolescencia* (Lam 3,27). A continuación es indicada la causa, diciendo: *Se sentará solitario y guardará silencio, porque se había elevado por encima de sí mismo* (v.28). Con ello se da a entender que quienes llevan sobre sí desde la adolescencia el yugo de la vida religiosa, se elevan por encima de sí mismos y son hechos idóneos para las observancias de la vida religiosa que consiste en estar libres de las preocupaciones mundanas y en el silencio, lejos del tumulto del gentío. *Quien desde joven está en su camino, no se apartará de él*

reprehendunt eos qui per simplicem doctrinam pueros et infantes minus adhuc eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum; haec igitur debemus attendere ne aestimatione excellentioris sapientiae contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum».

Et ut adhuc ad priora nos extendamus, de Iohanne Baptista legitur Luc. I: «Puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis usque ad diem ostensionis suae ad Israel»; ubi dicit Beda: «Praedicator paenitentiae futurus, ut liberius auditores suos a mundi illecebris erudiendo substollat, primaevam in desertis transigit vitam», ne, ut Gregorius Nyssenus dicit: «Huiusmodi fallaciis quae per sensus ingeruntur assuetus, quandam confusionem ac errorem incurreret erga veri boni discretionem; et ideo ad tantum divinarum gratiarum elevatus est apicem ut plus quam prophetis sibi gratia infunderetur, quia mundum et expers cuiuslibet passionis naturalis desiderium suum a principio usque ad finem divinis aspectibus obtulit». Non solum igitur licitum est, sed etiam valde expediens ad maiorem gratiam obtinendam, ut aliqui a pueritia saeculum deserentes in deserto religionis vivant. Unde Thren. III dicitur: «Bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescencia sua»; et causa videtur assignari cum subditur: «Sedebit solitarius et tacebit quia levavit se super se». Per quod datur intelligi quod qui ab adolescentia religionis iugum portando se super se levant, ad observantias religionis, quae in quiete consistit a mundanis curis et silentio a turbarum tumultibus, magis

[34] S. Beda el Venerable, *Super Lc* 1,80: ML 92,327C, algo resumido como en *Cat. Super Lc* h.l.

[35] S. Gregorio Niseno, *De virginitate* c.6: MG 46,349B-D; lo mismo cita Sto. Tomás en *Cat. Super Lc* III 2, y corresponde al texto griego del códice Vaticano griego 1611 f.48v l.11-30.

*en los años de la vejez* (Prov 22,6). En coherencia con esto, Anselmo[36] compara con los ángeles a quienes desde la niñez han sido educados en los monasterios, en cambio a aquellos que se convierten más tarde, ya en la plenitud de la edad, los compara con los hombres.

Se trata de verdades confirmadas no sólo por la autoridad de la Sagrada Escritura, sino también por el parecer de los filósofos. Dice, en efecto, el Filósofo[37]: *No es poca la diferencia en que alguien, desde joven, se habitúe a obrar de este modo o del otro; la diferencia es grande, es el todo.* En realidad, todo depende de esto, de que algunos, desde la niñez, son instruidos en lo que deben observar durante toda la vida. El Filósofo dice también[38]: *El legislador debe tener sumo cuidado en lo relativo a la instrucción de los jóvenes.* Deben ser instruidos en armonía con el ambiente en que cada uno vive.

Esto mismo se manifiesta en el común modo como actúan los hombres: desde la niñez son introducidos en aquellos oficios y artes en que habrán de pasar la vida. Los futuros clérigos, desde la niñez, son instruidos en la vida clerical; los futuros soldados desde la niñez son instruidos en ejercicios militares, como dice Vegecio[39]. Los futuros artesanos desde la niñez aprenden arte fabril.

¿Por qué la regla deberá fallar, de manera que los futuros religiosos no se ejerciten en vida religiosa desde la niñez? En realidad cuanto más difícil es una cosa, tanto más hay que cuidar de que el hombre se habitúe a practicarla ya desde la niñez.

Por lo tanto, es evidente que en los niños no puede cumplirse lo que dicen, o sea, que es necesario ejercitarse en los mandamientos antes de pasar a los consejos, entrando en religión.

redduntur idonei secundum illud Prov. XXII: «Adolescens iuxta viam suam; etiam cum senuerit non recedet ab ea». Et inde est quod Anselmus in libro De similitudinibus eos qui sunt a pueritia in monasteriis nutriti angelis comparat, eos vero qui postmodum in perfecta aetate convertuntur hominibus.

Hoc etiam non solum sacrae Scripturae auctoritatibus, sed etiam philosophorum sententiis confirmatur. Dicit enim Philosophus in II Ethicorum: «Non parum differt sic vel sic ex iuvene confestim assuefieri, sed multum, magis autem omne», id est totum in hoc consistit quod aliqui a pueritia erudiantur in hoc quod per totam vitam debent servare. Et in VIII Politicae dicit idem Philosophus quod «legislatori maxime negociandum est circa iuvenum disciplinam», quos oportet erudire secundum quod convenit ad unamquamque civilitatem.

Hoc etiam ex communi hominum consuetudine manifeste apparet, secundum quam homines a pueritia applicantur illis officiis vel artibus in quibus vitam sunt acturi; sicut qui futuri sunt clerici mox a pueritia in clericatu erudiuntur; qui futuri sunt milites oportet quod a pueritia in militaribus exercitiis nutriantur, sicut Vegetius dicit in libro De re militari; qui futuri sunt fabri fabrilem artem a pueritia discunt. Cur igitur in hoc solo regula fallit, ut qui futuri sunt religiosi non a pueritia in religione exerceantur? Quinimmo necesse est ut quanto aliquid est difficilius, tanto ad illud portandum magis homo a pueritia consuescat.

Sic igitur manifeste apparet quod in pueris locum non habet quod dicunt, oportere aliquem prius in mandatis exerceri quam ad consilia transeat religionem intrando.

---

[36] EADMERO [no Anselmo], *De simil.* c.78: ML 159,649D.
[37] ARISTÓTELES, *Ethic.* II 1 (BK 1103b24).
[38] ÍD., *Polit.* VIII c.1 (BK 1337a11-14).
[39] VEGECIO, *De re militari* I c.4 (ed. Leyde 1607 p.15s).

## Capítulo 4

### Doctrina no aplicable a los recién convertidos

Ahora hay que averiguar si la doctrina que proponen es aplicable a los recién convertidos a la fe. Si alguien les impide la entrada en religión por no estar aún ejercitados en los preceptos, semejante hecho, ya a primera vista, da la impresión de absurdo, pues consta que los discípulos de Cristo, inmediatamente después de su conversión a la fe fueron asumidos a formar el colegio de Cristo[40], en el cual se manifestó el primer modelo ejemplar de los consejos y de la perfección, y sin posible duda superó el estado de cualquier instituto religioso. Entre los apóstoles, Pablo mismo, último en la conversión, primero en la predicación, inmediatamente después de su conversión a la fe, asumió la vía de la perfección evangélica. Dice él mismo: *Cuando Dios, que me segregó para sí desde el seno materno, quiso revelar en mí a su Hijo, para que yo lo anunciase a los gentiles, no me detuve a consideración alguna de orden humano* (Gál 1,15-16).

Esto mismo nos es mostrado con el ejemplo de Cristo. Se lee, en efecto, que, después del bautismo, *Cristo fue llevado al desierto por el Espíritu* (Mt 4,1), acerca de lo cual dice la Glosa[41]: *Fue llevado entonces, es decir, después del bautismo, enseñando así a los bautizados que es preciso salir del mundo y vivir para Dios en el reposo* de la contemplación.

Esto mismo cuenta con la confirmación de una laudable costumbre de muchos que, convertidos a la fe de Cristo desde cualquiera de las formas de infidelidad, asumieron inmediatamente el estado religioso.

## Capitulum quartum

### Quod praedicta assertio locum non habet in his qui de novo convertuntur ad fidem

Nunc videre oportet utrum hoc locum habere possit in illis qui sunt nuper ad fidem conversi. Quibus si quis religionis habitum interdicat tamquam nondum in praeceptis exercitatis, primo aspectu absurdum apparet, cum constet Christi discipulos statim in sua conversione ad fidem esse assumptos ad Christi collegium, in quo primum exemplar consiliorum et perfectionis apparuit et absque dubio cuiuscumque religionis statum excessit. Ipse quoque Paulus inter apostolos conversione novissimus, praedicatione primus, statim ad fidem conversus viam perfectionis evangelicae sumpsit. Dicit enim ad Galatas I: «Cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae et vocavit per gratiam suam, ut revelaret filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus, continuo non acquievi carni et sanguini».

Hoc etiam ex ipsius Christi exemplo nobis ostenditur. Legitur enim Matt IV post baptismum Christi, quod «tunc Iesus ductus est in desertum a Spiritu», ubi dicit Glossa: «Tunc, id est post baptismum, docens baptizatos de mundo exire et in quiete Deo vacare».

Hoc etiam ex multorum laudabili consuetudine approbatur, qui ab infidelitate quacumque ad fidem Christi conversi statim habitum religionis assumunt. Quis autem erit tam improbus disputator, qui audeat eis consulere ut potius in saeculo remaneant,

---

[40] Llamamos la atención sobre el uso del vocablo *collegium*, si bien, como es natural, no podemos darle más significado aquí que el de grupo de los seguidores de Cristo, por más que se vincule ese seguimiento del Señor con el apostolado.

[41] *Glossa ordinaria.*

¿Quién será tan malévolo discutidor que tenga el atrevimiento de aconsejarles que permanezcan en la vida secular en vez de poner empeño por conservar, mediante vida religiosa, la gracia recibida en el bautismo? ¿Quién, que esté en su sano juicio, puede poner impedimento a que alguien, que ya se revistió de Cristo en el bautismo, siga a Cristo mediante una perfecta imitación?

En este segundo grupo de personas se pone de manifiesto hasta qué punto es ridículo, más aún, totalmente abominable, lo que dicen para apartar de la entrada en religión a quienes antes no se habían ejercitado en la observancia de los preceptos.

## Capítulo 5

## Doctrina no aplicable a pecadores arrepentidos[42]

Vengamos al tercer grupo de personas para esclarecer si quienes, después de una vida en pecado se arrepienten, deben someterse a lo que propone esta teoría. Ante todo, hay que aceptar lo que en el evangelio se lee acerca de la conversión de Mateo a quien, cuando estaba ocupado en las ganancias de recaudación, el Señor lo llamó a su seguimiento; si bien no lo introdujo de inmediato en el grupo de los apóstoles, lo encaminó enseguida a la perfección de los consejos. Como se lee en el evangelio, *abandonándolo todo, se levantó y lo siguió* (Lc 5,28). A propósito de este pasaje, dice Ambrosio[43]: *Se desprendió de lo propio el que arrebataba lo ajeno.* De esto se sigue manifiestamente que quienes se arrepienten de los pecados, después de haber vivido en pecados de suma gravedad, cualesquiera que hayan sido, pueden asumir sin demora la vía de los consejos.

quam in religione perceptam baptismi gratiam studeant conservare? Quis sanae mentis ab hoc proposito eum impediat ne Christum, quem per sacramentum baptismi iam induit, perfecta imitatione induere mereatur?

Apparet igitur et in hoc secundo hominum genere derisibile, immo abominabile omnino esse quod dicunt, homines ab ingressu religionis arcentes ante exercitium praeceptorum.

### Capitulum quintum

### Quod praedicta assertio locum non habet in peccatoribus per paenitentiam conversis

Denique videamus an in tertio genere hominum, scilicet de peccatis paenitentium nondum in praeceptis exercitatorum, conveniens esse possit quod dicunt. Ubi primo assumendum videtur quod in Evangelio legitur de conversione Matthaei quem Dominus de telonei lucris ad sui sequelam vocavit, et quamvis non statim sit in apostolatum assumptus, statim tamen ad consliorum perfectionem assumpsit. Dicitur enim Luc. V quod «relictis omnibus surgens secutus est eum»; et sicut Ambrosius ibidem dicit: «Propria dereliquit qui rapiebat aliena». Ex quo manifeste ostenditur quod statim paenitentes, post quamcumque immanitatem peccatorum, viam consiliorum possunt accipere.

---

[42] Lugares paralelos: *Qdlbto.* 3 a.13; 5 a.21.

[43] S. Ambrosio, *Super Lc* V n.16: ML 15,1640A.

A decir verdad, es a ellos a quienes sobre todo compete asumir la vía más perfecta de los consejos. Al exponer las palabras *haced frutos dignos de penitencia* (Lc 3,8), dice Gregorio[44]: *A quien no cometió pecado, a éste se le concede que se sirva de lo lícito; pero quien ha caído en culpa tanto más debe renunciar a lo lícito cuanto mayor es la ilicitud de lo que cometió.* Y añade: *Por este motivo la conciencia de cada uno está obligada a buscar por medio de la penitencia ganancias de buenas obras tanto mayores cuanto más graves fueron los daños que se hizo a sí misma por la culpa.* Por consiguiente, dado que, en el estado religioso, los hombres se privan de lo que es lícito y buscan las ganancias de las buenas obras, es evidente que quienes salen del pecado y que están ejercitados no en el cumplimiento de los preceptos, sino en su transgresión, deben asumir la vía de los consejos, entrando en religión, que es estado de penitencia perfecta.

A este respecto se dice en el Decreto[45]: *El Papa Esteban amonesta a Astolfo, que había cometido graves pecados, y le pide que acepte su consejo, el consejo de entrar en un monasterio, de humillarse bajo la autoridad del abad y que, fiado en la ayuda de las oraciones de muchos hermanos, cumpla con sencillez todo lo que le sea mandado.* Y un poco más adelante añade: *Si, permaneciendo en tu casa o en la vida secular, quieres hacer penitencia pública, estate seguro que esto será para ti más duro y más pesado; no dudes, pues, en hacer lo que te recomiendo.* Señala después algunas penas gravísimas, reconociendo que la entrada en religión es más provechosa y mejor que todas ellas.

Por lo tanto, es evidente que quienes están ejercitados no en los preceptos, sino que han vivido en los pecados, son amonestados con finalidad salvífica a entrar en religión. Pero estos mismos son apartados

Quinimmo, ut verius dicatur, eis maxime competit perfectiorem viam consiliorum assumere. Gregorius enim, in quadam homelia exponens illud quod habetur Luc. III: «Facite dignos fructus paenitentiae», dicit: «Quisquis illicita nulla commisit, huic conceditur ut licitis utatur; at si quis in culpam lapsus est, tanto a se licita debet abscidere, quanto se meminit illicita perpetrasse». Et postmodum subdit: «Per hoc etiam cuiuslibet conscientia convenitur, ut tanto maiora quaerat bonorum operum lucra per paenitentiam, quanto graviora sibi intulit damna per culpam». Quia igitur in statu religionis homines etiam a licitis abstinent et perfectorum operum lucra quaerunt, manifestum est quod a peccatis recedentes, non in observantia praeceptorum sed in eorum potius transgressione exercitati, debent viam consiliorum assumere religionem intrando, quae est perfectae paenitentiae status. Unde, ut habetur XXXIII q.2, Stephanus papa Astulphum quendam, qui gravia peccata patraverat, admonet dicens: «Placeat tibi consilium nostrum: ingredere monasterium, humiliare sub manu abbatis, et fratrum multorum precibus adiutus observa cuncta simplici animo quae tibi fuerint imperata». Et postea subdit: «Sin autem paenitentiam publicam permanens in domo tua vel in hoc mundo vis agere, quod peius tibi et durius et gravius esse non dubites, ita ut agere debeas exhortamur». Et subiungit quaedam gravissima, quibus tamen omnibus utilius et melius esse dicit religionis ingressum.

Sic igitur patet quod non exercitati in praeceptis sed potius in peccatis conversati salubriter admonentur ad religionis ingressum, qui tamen per horum admirabilem

[44] S. GREGORIO MAGNO, *Homil. in Evang.* I hom.20 n.8: ML 76,1163D; algo abreviado como en *Cat. Super Lc* h.l.

[45] *Decr.* p.2 c.32 q.2 c.8 (I 1152-1154), más propiamente es PAULINO DE AQUILEYA, *Epist. Ad Heistulphum:* ML 99,183C-184A.

de asumir los consejos, si se hace caso de la admirable sabiduría de los nuevos maestros. La opinión de éstos es rechazada con la enseñanza del Apóstol: *Hablo a lo humano, por la debilidad de vuestra condición natural; así como presentasteis vuestros miembros para servir a la inmundicia y a la iniquidad, así ahora, para santificación, presentad vuestros miembros para servir a la justicia* (Rom 6,19). A propósito de lo cual dice la Glosa[46]: *Me expreso a lo humano, porque a la justicia debéis una servidumbre mayor que al pecado.* Se dice también: *Así como vuestro pensamiento fue el apartaros de Dios, así ahora, convertidos de la culpa, con mucha mayor intensidad, lo buscaréis a él* (Bar 4,28). Efectivamente, después de los pecados con que uno se alejó de Dios, quebrantando sus mandamientos, debe poner empeño en lo mejor, y no contentarse con mediocridades.

En relación con esto abundan también ejemplos de santos. Muchísimos cristianos, de ambos sexos, después de haber pasado la vida en perversidades y en pecados de máxima gravedad, asumiendo de inmediato la vía de los consejos y sin detenerse nada en observancia de preceptos, se entregaron a rigurosísima vida religiosa.

Esto mismo es confirmado no sólo por la autoridad y el ejemplo de los santos, sino por las enseñanzas filosóficas. Dice, en efecto, el Filósofo[47]: *Tomando buena distancia del pecado, llegaremos al justo medio: como hacen quienes tratan de poner derecha una madera torcida.* Es, por tanto, necesario que quienes han sido torcidos por los pecados sean vueltos a estado recto cumpliendo más perfectas obras de virtud.

Por consiguiente, queda claro que ningún grupo de personas puede estar sometido a lo que dicen; pretenden, en efecto, que no esté permitido entrar en religión a quienes no se ejercitaron antes en la observancia de los preceptos.

sapientiam a consiliis assumendis arcentur; quorum in hoc sententia Apostoli sententia confutatur, qui dicit Rom. VI: «Humanum dico propter infirmitatem carnis vestrae: sicut enim exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati, ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem». Ubi dicit Glossa: «Humanum dico, quia plus servitutis debetis iustitiae quam peccato». Et Baruch V dicitur: «Sicut fuit sensus vester ut erraretis a Deo, decies tantum iterum convertentes requiretis eum», quia videlicet, post peccata quibus homo a Deo recessit eius praecepta transgrediens, ad maiora debet manum extendere et non esse mediocribus contentus.

Huic etiam rei multa sanctorum exempla suffragantur. Plurimi enim utriusque sexus, post gravia facinora et flagitia perpetrata in quibus totam vitam suam consumpserant, statim consiliorum viam assumentes, nullo praemisso praeceptorum exercitio, religioni artissimae se dederunt.

Nec solum hoc sanctorum auctoritatibus et exemplis, sed etiam philosophicis documentis comprobatur. Dicit enim Philosophus in II Ethicorum: «Multum enim abducentes a peccato, in medium veniemus: quod tortuosa lignorum dirigentes faciunt». Oportet igitur eos qui per peccata sunt distorti, ad rectitudinem deduci perfectiora virtutis opera observando.

Patet igitur ex praemissis quod in nullo genere hominum locum habere potest quod dicunt, non debere aliquos ad religionem transire nisi prius fuerint in praeceptis exercitati.

---

[46] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1409D.
[47] ARISTÓTELES, *Ethic.* II 11 (Bk 1109b5).

## Capítulo 6

### Es arrancada la raíz del error señalado

Para extirpar radicalmente este error, es necesario dar con su raíz o con su origen. El error señalado parece proceder de esto: piensan que la perfección consiste principalmente en los consejos y que los preceptos se ordenan a los consejos como lo imperfecto se ordena a lo perfecto[48]; de manera que el paso de los preceptos a los consejos se asemeja necesariamente al paso de lo imperfecto a lo perfecto. Dado que ésta es su idea central acerca de los preceptos, es preciso decir: se engañan.

Es evidente que los mandamientos principales son los de amor a Dios y al prójimo. El Señor mismo lo ha dicho. *El primero y supremo mandamiento de la ley es: Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 22,37-39). La perfección cristiana consiste esencialmente en estos dos preceptos. Por lo cual dice el Apóstol: *Ante todo, tened caridad que es el vínculo de la perfección* (Col 3,14). Acerca de esto dice la Glosa[49]: *Los otros mandamientos hacen perfecto al hombre, en cuanto que se ordenan a la caridad; la caridad, por su parte, ata o mantiene todas las virtudes unidas.* Por este motivo, el Señor después de haber propuesto los preceptos de la caridad, añadió: *Sed, pues, perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48). Las palabras *nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido* (Mt 19,27), son explicadas por San Jerónimo, diciendo[50]: *Puesto que no basta abandonar, añade aquello que da la perfección, o sea, te hemos seguido.* Los apóstoles seguían al Señor no tanto caminando

## Capitulum sextum

### In quo destruitur radix erroris praemissi

Ad hunc autem errorem radicitus extirpandum, oportet eius radicem sive originem invenire. Videtur autem ex hoc praedictus error procedere quod aestimant in consiliis principaliter perfectionem existere, et praecepta ad consilia ordinari sicut imperfectum ordinatur ad perfectum; ut sic necesse sit a praeceptis ad consilia transire sicut ab imperfecto ad perfectum pervenitur. Cum autem hoc simpliciter de praeceptis enuntient, falluntur.

Manifestum est enim praecipua praecepta esse de dilectione Dei et proximi, secundum quod Dominus dicit Matth. XXII quod primum et maximum mandatum legis est «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum». In his autem duobus praeceptis essentialiter consistit vitae christianae perfectio; unde Apostolus dicit ad Col. III: «Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis». Ubi dicit Glossa quod «cetera praecepta perfectum faciunt», in quantum scilicet ad caritatem ordinantur, «caritas autem omnia ligat». Et inde est quod, cum Dominus Matth. V praecepta de proximi dilectione dedisset, subiunxit: «Estote ergo perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est»; et Matth. XIX super illud «ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te», dicit Ieronymus: «Quia non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est, id est: secuti sumus te». Sequebantur autem apostoli Dominum non tam passibus

---

[48] Cf. Nicolás Lexov., *De ordine praeceptorum:* «mandata praecedunt consilia tempore sicut incompletum perfectum» (ed. Bierbaum, p.222).

[49] *Glossa interlinearis.*

[50] S. Jerónimo, *Super Matth* 19,27: ML 26,138D.

con él cuanto entregándole el corazón[51]. De modo semejante, acerca del *sígueme* de Lc 5,27, dice Ambrosio[52]: *Manda que le sigan no con pasos corporales, sino con el afecto del espíritu.*

Una cosa queda definitivamente clara: la perfección de la vida cristiana consiste ante todo en el afecto de caridad para con Dios. Y esto es lo conforme a razón. La perfección de cada cosa consiste en la consecución de su propio fin. Ahora bien, el fin de la vida cristiana es la caridad, a la cual ha de ser ordenado todo lo demás, de acuerdo con la sentencia del Apóstol: *El fin del precepto es la caridad* (1 Tim 1,5). Al respecto, dice la Glosa[53]: *La caridad es el fin o sea la perfección del precepto, es decir, de todos los preceptos, cuyo cumplimiento está en amar a Dios y al prójimo.*

Hay que tener en cuenta que una cosa es juzgar acerca del fin y otra juzgar acerca de las cosas ordenadas al fin. Lo que está ordenado al fin ha de ajustarse a la medida que se deriva del fin mismo. El fin, en cambio, no está sujeto a medida, de modo que cada uno lo alcanza en la medida que él puede. Así, por ejemplo, el médico regula la dosis de medicina, evitando el exceso; para la salud, en cambio, no piensa en límite, sino que trata de restituirla lo más perfectamente posible[54]. De modo semejante, el precepto del amor a Dios, que es el fin último de la vida cristiana, no está sujeto a límite alguno. Nunca se podrá decir: el precepto recae sobre tal medida, de modo que una medida más alta fuese de consejo. Para cada uno está preceptuado que ame a Dios todo cuanto puede. El enunciado del precepto lo dice con claridad: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón* (Dt 6,5). Cada uno cumple esto según su propia posibilidad: uno más perfectamente, otro menos perfectamente. Falla en el cumplimiento de este precepto quien, en el ámbito del amor,

corporis quam affectibus mentis; unde super illud Luc. V, et ait illi: «Sequere me», dicit Ambrosius: «Sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu».

Patet igitur quod praecipue in affectu caritatis ad Deum perfectio christianae vitae consistit; et hoc rationabiliter. Cuiuslibet enim rei perfectio in assecutione sui finis consistit; finis autem christianae vitae est caritas, ad quam sunt omnia ordinanda secundum illud Apostoli I ad Tim. I: «Finis praecepti caritas est»; ubi dicit Glossa: «Caritas est finis, id est perfectio, praecepti, id est praeceptorum omnium, quorum impletio est dilectio Dei et proximi».

Oportet autem considerare quod aliter est iudicandum de fine, et de his quae sunt ad finem. In his enim quae sunt ad finem, praefigenda est quaedam mensura secundum quod congruit fini. Sed circa ipsum finem nulla mensura adhibetur, sed unusquisque ipsum assequitur quantum potest; sicut medicus medicinam quidem moderatur ne superexcedat, sanitatem autem inducit quanto perfectius potest. Sic igitur praeceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis christianae vitae, nullis terminis coartatur, ut possit dici quod tanta Dei dilectio cadat sub praecepto, maior autem dilectio limites praecepti excedens sub consilio cadat; sed unicuique praecipitur ut Deum diligat quantum potest, quod ex ipsa forma praecepti apparet cum dicitur: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo». Unusquisque autem hoc observat secundum suam mensuram, unus quidem perfectius, alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter ab

---

[51] Cf. *Glossa* de Pedro Lombardo a Flp 3,12: ML 192,247a.

[52] S. Ambrosio, *Super Lc* V n.16: ML 15,1640A.

[53] *Glossa* de Pedro Lombardo: ML 192,328C.

[54] Ejemplo tomado de Aristóteles, *Pol.* I 8 (Bk 1257b26), como cita Sto. Tomás, *Summa* 2-2 q.184 a.3.

no da preferencia a Dios sobre todas las demás cosas. Quien lo prefiere a todo lo demás como fin último, cumple el precepto más o menos perfectamente, según que la medida de amor que se le queda pegado a otras cosas sea menor o mayor. En relación con esto dice Agustín[55]: *Para la caridad es veneno la esperanza de alcanzar o de recibir bienes temporales,* lo cual ha de entenderse en la hipótesis de que sean esperados como fin último. *De la caridad es alimento la disminución de la codicia; es perfección el no tener codicia alguna.*

Un modo perfecto de cumplir este precepto no es posible durante la vida presente. Dice Agustín[56]: *En la plenitud de caridad que se realizará en la patria, será cumplido el precepto: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón...* Y añade enseguida: *¿Por qué no se habría de preceptuar al hombre esta perfección, aunque durante la vida presente nadie la posea? No es posible correr acertadamente si no se conoce la meta. Ahora bien, ¿cómo sería posible conocerla si no fuese propuesta por ningún precepto?*

Por consiguiente, a estos preceptos del amor de Dios y del prójimo se ordenan como a fin todos los otros preceptos y los consejos. Por este motivo dice Agustín[57]: *Todas las cosas que Dios manda, entre las cuales está «no cometerás adulterio» y todas aquellas otras que no son mandadas pero que son propuestas por vía de consejo espiritual, como, por ejemplo, «bueno es para el hombre no tocar mujer», entonces son cumplidas rectamente cuando son ordenadas al amor de Dios y al del prójimo por Dios.*

El modo como a los preceptos de caridad se ordenan los otros preceptos difiere del modo como a esos mismos preceptos se ordenan los consejos. Una cosa se ordena al fin de tal manera que sin ella el logro del fin es imposible: es el caso del alimento para la conservación de la vida. El orden que dicen otras cosas consiste en que hacen la obtención

observantia huius praecepti deficit, qui Deum in suo amore non omnibus praefert. Qui vero ipsum praefert omnibus ut ultimum finem, implet quidem praeceptum vel perfectius vel minus perfecte, secundum quod magis vel minus detinetur aliarum rerum amore; unde Augustinus dicit in Libro LXXXIII Quaestionum: «Caritatis venenum est spes adipiscendorum aut recipiendorum temporalium», quod est intelligendum: si sperentur tamquam ultimus finis; «nutrimentum eius est imminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas».

Est autem et aliquis modus perfectus observantiae huius praecepti, qui non potest observari in via. Dicit enim Augustinus in libro De perfectione iustitiae quod «in illa plenitudine caritatis quae erit in patria, caritatis praeceptum illud implebitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, etc.». Et postea subdit: «Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?». Ad haec igitur praecepta dilectionis Dei et proximi omnia alia praecepta et consilia ordinantur sicut ad finem; unde Augustinus dicit in Enchiridion: «Quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est 'Non moechaberis', et quaecumque non iubentur sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est: Bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum».

Aliter tamen ad caritatis praecepta ordinantur alia praecepta legis, aliter autem consilia. Ad finem enim aliquid ordinatur ut sine quo finis haberi non potest, sicut cibus

[55] S. AGUSTÍN, *Liber LXXXIII Quaest.* q.36 n.1: ML 40,25.
[56] ÍD., *De perfectione iustitiae* c.8 n.19: ML 44,301.
[57] ÍD., *Enchiridion* c.121: ML 40,288.

del fin más fácil, más segura, más perfecta. A la conservación de la vida del cuerpo se ordena el alimento como cosa necesaria; la medicina, en cambio, como recurso que conserva la salud para que sea mantenida con mayor plenitud y seguridad. Los preceptos de la ley se ordenan a la caridad del primer modo: es imposible que cumpla los preceptos de la caridad quien adore a otros dioses, con lo cual se aleja del amor de Dios; o quien comete homicidio o robo, que son contrarios al amor del prójimo.

Los consejos, en cambio, se ordenan a la caridad del segundo modo. En cuanto al consejo de virginidad es bien claro que, de acuerdo con lo que dice el Apóstol, se ordena al amor de Dios. *El célibe tiene cuidado de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado anda solícito con las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer* (1 Cor 7,32-33). En cuanto al consejo de pobreza, es el Salvador mismo quien dice que se ordena a su seguimiento (Mt 19,21). Ahora bien, el seguimiento, como ya se dijo, consiste principalmente en el afecto de caridad. La caridad, a su vez, se perfecciona haciendo que disminuya la codicia; la codicia misma y el amor a las riquezas disminuyen o son eliminados por completo mediante la renuncia a ellas. Dice Agustín en carta a Paulino y Terasia[58]: *Lo ya conseguido se apega más fuertemente que lo apetecido. Una cosa es no querer añadir nada de lo que falta, y otra desprenderse de lo que ya se tiene.*

Ambos consejos se ordenan también al amor del prójimo. Lo que el Señor dice en el capítulo quinto de Mateo (v.38-48), en relación con el amor al prójimo, ha de ser cumplido en la disposición de ánimo[59]. Ahora bien, es evidente que el mejor modo de tener el ánimo dispuesto, consiste en no andar preocupado con lo propio. Llegado el caso de necesi-

ad vitam conservandam; aliquid vero ordinatur in finem sicut per quod et facilius, et securius, et perfectius obtinetur: sicut ad vitam corporis conservandam ordinatur cibus ex necessitate, medicina vero conservativa sanitatis ut perfectius et securius sanitas habeatur. Primo igitur modo ad caritatem ordinantur alia legis praecepta: nullo enim modo potest praecepta caritatis implere qui vel alios deos colit, per quod discreditur a Dei dilectione, vel qui homicidium aut furtum committit, quae dilectioni proximi adversantur.

Secundo autem modo ordinantur ad caritatem consilia. Et de consilio quidem virginitatis expressa est Apostoli sententia ostendentis quod ad dilectionem Dei ordinatur; dicit enim I ad Cor. VII: «Qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt Domini quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori». De consilio vero paupertatis ipse Salvator dicit quod ad sui sequelam ordinatur, ut patet Matth. XIX. Quae quidem sequela in affectu caritatis consistit, ut ostensum est; caritas autem per cupiditatis minutionem perficitur, cupiditas vero et divitiarum amor per abiectionem earum diminuitur vel etiam totaliter aufertur. Dicit enim Augustinus in Epistola ad Paulinum et Therasiam: «Artius adepta quam concupita constringunt. Aliud enim est iam nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere».

Utrumque etiam consilium ad dilectionem proximi ordinatur. Cum enim ea quae Dominus praecipit Matth. V ad dilectionem proximi pertinentia sint in praeparatione animi observanda, manifestum est quod magis ad horum observantiam praeparatur animus qui circa propria non sollicitatur; facilius enim tollenti tunicam et pallium

[58] *Epistola* 31 n.5: ML 33,124.

[59] Cf. AGUSTÍN, *De sermone Dni.* I c.19 n.59: ML 34,1260, que cita STO. TOMÁS, *De perfectione spirit. vitae* c.21 y *Summa* 1-2 q.108 a.3 ad 2.

dad, está más dispuesto a soportar que le arrebaten la túnica o el manto quien decidió no poseer nada[60] que quien vive pensando en la posesión de algo, mientras le dure la vida en este mundo.

La caridad es no solamente el fin, sino también la raíz de todas las virtudes y de todos los preceptos, los cuales recaen sobre actos de virtudes. Por lo tanto, así como mediante los consejos el hombre progresa para amar más perfectamente a Dios y al prójimo, de manera semejante progresa también para cumplir con mayor perfección aquellas cosas que se ordenan a la caridad como requisito necesario. Quien se ha propuesto guardar continencia o pobreza por amor a Cristo, se aleja más del adulterio y del robo. En el estado religioso se añaden muchas observancias, como vigilias, ayunos, apartamiento de la vida de los seglares, con todo lo cual el hombre se aleja más de los vicios y progresa más fácilmente en la perfección de la virtud. De este modo, la observancia de los consejos presta servicio para el cumplimiento de los otros preceptos, aunque no estén ordenados a éstos como a fin. Nadie guarda virginidad para evitar el adulterio, sino para progresar en el amor de Dios. Lo que es superior no se ordena a lo inferior como a fin.

Por consiguiente, queda claro que los consejos pertenecen a la perfección de vida [cristiana], no porque la perfección consista principalmente en ellos, sino porque son unas concretas vías o instrumentos para llegar a caridad perfecta. Por este motivo, Agustín, hablando sobre vida de los religiosos, dice[61]: *Toda su atención se centra en dominar la concupiscencia y en mantener el amor fraterno.* Allí mismo añade: *Todo el empeño se centra en la caridad: a la caridad se ajusta la virtud, el discurso, la actitud, el rostro.* En las Colaciones de los Padres, dice el abad Moisés[62]: *Por ésta, por la pureza de corazón y por la caridad, lo hacemos todo, lo soportamos todo; por ella nos desprendemos de parientes, patria, dig-*

dimittere est paratus, si necesse fuerit, qui nihil habere in suo animo destinavit, quam qui habet animum aliquid in hoc saeculo possidendi.

Quia vero caritas non solum finis est, sed etiam radix omnium virtutum et praeceptorum quae de actibus virtutum dantur, consequens est ut, sicut per consilia homo proficit ad perfectius diligendum Deum et proximum, ita etiam proficiat ad perfectius observanda quae de necessitate ad caritatem ordinantur; qui enim continentiam aut paupertatem servare proposuit propter Christum, longius ab adulterio et furto recessit. Adduntur etiam in religionis statu multae observantiae, puta vigiliarum, ieiuniorum et sequestrationis a saecularium vita, per quae homines magis a vitiis arcentur et ad virtutis perfectionem facilius promoventur. Et sic consiliorum observatio adminiculatur ad aliorum observantiam praeceptorum; non tamen ordinatur ad ea sicut ad finem. Non enim aliquis virginitatem servat ut adulterium vitet, vel paupertatem ut a furto desistat, sed ut in Dei dilectione proficiat; maiora enim non ordinantur ad minora sicut ad finem.

Sic igitur patet quod consilia ad vitae perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt via quaedam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam. Unde Augustinus dicit in libro De moribus Ecclesiae, de vita religiosorum loquens, «Concupiscentiae domandae et dilectioni fratrum retinendae invigilat omnis intentio». Et ibidem dicit: «Caritas praecipue custoditur, caritati virtus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur». Et in Collationibus patrum dicit abbas Moyses: «Pro hac», scilicet puritate cordis et caritate, «universa agimus atque

[60] Cf. Mt 5,40.
[61] S. Agustín, *De moribus Ecclesiae* l.I c.33 n.71 y 73: ML 32,1340 y 1342.
[62] Casiano, *Coll.* I c.5 y 7: ML 49,487B y 489A.

*nidades, riquezas, deleites y placeres del mundo: todo desechado. Por ella, los ayunos hasta pasar hambre. Dormir poco, trabajar, insuficiencia de vestido. Nos ocupamos en la lectura y practicamos las restantes virtudes, con el fin de que con estos recursos podamos preparar nuestro corazón y conservarlo libre de toda nociva pasión, de modo que sea posible subir hasta la perfecta caridad a través de estos peldaños.*

Dado que son dos los modos de observar los preceptos, uno perfecto y otro imperfecto, dos son también los modos prácticos de cumplirlos: uno consiste en su perfecta observancia, y este modo de cumplirlos tiene su origen en los consejos, como puede verse por lo ya dicho. Otro modo de cumplimiento se concreta en la observancia imperfecta de los preceptos: que es lo que ocurre en la vida secular que prescinde de los consejos. Cuando se dice que alguien, antes de pasar a la práctica de los consejos, debe ejercitarse en los preceptos, es lo mismo que si se dijera: Es necesario que el hombre se ejercite en la imperfecta observancia de los preceptos antes de que se ejercite en la observancia perfecta de los mismos. Ahora bien, dirigiendo la mirada sea hacia los preceptos de la caridad, sea hacia los consejos mismos, todo esto tiene las apariencias de una gran tontería *(valde inepte dicitur).*

¿Quién, que esté en su sano juicio, cuando alguien quiere amar a Dios perfectamente, podrá retenerlo obligándolo a que primero lo ame imperfectamente? ¿Acaso esto no está en contradicción con el modo de amar que requiere de nosotros el precepto del amor a Dios, cuando se nos dice *amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón?* ¿Se puede acaso temer que el hombre empiece a amar perfectamente a Dios demasiado pronto, como si en el amar pudiese desentenderse del modo en que está preceptuado? Está escrito: *Dando a Dios tanta gloria como os sea posible, todavía os quedará mucho* (Eclo 43,32). Por ello el Apóstol amonesta: *Corred como para poder alcanzarlo* (1 Cor 9,24). Y este otro pasaje: *Démonos prisa para entrar en aquel descanso* (Heb 4,12). Por muy pronto

toleramus; pro hac parentes, patria, dignitates, divitiae, deliciae mundi huius et voluptas universa contemnitur»; «pro hac ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectiones ceterasque virtutes suscipimus, ut per ista ab universis passionibus noxiis illaesum praeparare cor nostrum et conservare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere».

Sic igitur cum duplex sit modus observandi praecepta, perfectus scilicet et imperfectus, necesse est etiam duplex esse exercitium praeceptorum: unum quidem quo aliquis exercitatur in perfecta observantia praeceptorum, et hoc idem exercitium fit per consilia, sicut ex praemissis apparet; aliud autem est exercitium in imperfecta observancia praeceptorum, quod fit in vita saeculari absque consiliis.

Cum ergo dicitur quod oportet aliquem prius exercitari in praeceptis quam ad consilia transeat, idem est ac si dicatur: oportet prius hominem exercitari in imperfecta observantia praeceptorum, quam exercitari in perfecta observantia eorundem. Quod valde inepte dicitur, sive ad ipsa praecepta caritatis inspiciamus, sive ad ipsa exercitia.

Quis enim tam insanae mentis esse poterit, qui aliquem volentem perfecte diligere Deum et proximum retrahat, cogens ipsum prius diligere imperfecte? Nonne hoc formae dilectionis contradicit, quae nobis traditur in praecepto caritatis divinae cum dicitur: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo»? Numquid timendum est ne nimis cito homo incipiat Deum perfecte diligere, quasi possit in diligendo modum praeterire? Dicitur Eccli. XLIII: «Glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc». Unde Apostolus I ad Cor. IX monet: «Sic currite ut comprehendatis»; et ad Hebr. dicit: «Festinemus ingredi in illam requiem», quia quantumcumque

que el hombre inicie el camino de perfección, siempre le quedará largo recorrido para caminar, hasta que, en la patria, alcance la perfección última.

Si nos fijamos en el ejercicio mismo, la cosa es más absurda todavía. Si alguien desea guardar continencia o virginidad, ¿quién le dirá que primero viva castamente en el matrimonio? Al que tiene voluntad de sufrir pobreza por Cristo, ¿quién le dirá que primero viva justamente en medio de las riquezas, como si las riquezas fuesen un medio para preparar el espíritu del hombre a la pobreza, y no fuesen, más bien, un impedimento contra el propósito de pobreza? Es cosa bien clara en el joven que recibió del Señor el consejo de pobreza; se fue triste, porque era rico (cf. Mt 19,16-22).

Esto ha sido dicho estableciendo la comparación entre consejos y preceptos de la caridad. Pero si comparamos los consejos con los otros preceptos, se seguirá un absurdo que nadie puede menos de ver. Dado que mediante los consejos se quitan ocasiones de pecados que son otras tantas transgresiones de los preceptos, ¿quién no ve que es mucho más necesario evitar las ocasiones de pecar? ¿Acaso habrá que decir al joven: por ahora vive entre mujeres y en compañía de gente desvergonzada, para que, ejercitado de este modo en la castidad, más tarde guardes la castidad en la vida religiosa? Como si fuese más fácil guardar la castidad en la vida secular que en religión. Y lo mismo se echa de ver a propósito de las otras virtudes y pecados.

Los promotores de esta doctrina son semejantes a generales que colocasen en los puestos del más duro combate a los soldados bisoños que están comenzando su adiestramiento. Confesamos que si en la vida secular hay cristianos ejercitados en los preceptos, esos mismos pueden progresar mejor en la vida religiosa. Sin embargo, así como, por una parte, la observancia de los preceptos en vida secular prepara la persona para observar mejor los consejos, por otra, el ambiente de la vida secular pone impedimento a la observancia de los consejos. Por este motivo Gregorio,

homo tempestive viam perfectionis incipiat, semper sibi remanet quo possit proficere, quousque ultimam perfectionem homo consequatur in patria.

Si vero ad ipsa exercitia inspiciamus, maior apparebit absurditas. Quis enim dicat volenti continentiam vel virginitatem servare, ut prius in matrimonio caste vivat? Quis dicat paupertatem pro Christo volenti subire, ut prius in divitiis iuste vivat, quasi per divitias animus hominis ad paupertatem praeparetur, et non magis propositum paupertatis impediant? Quod manifeste apparet Matth. XIX de adolescente qui paupertatis consilium a Domino non suscepit, sed abiit tristis propter divitias quas habebat.

Et haec quidem dicta sunt si comparentur consilia ad praecepta caritatis; si vero comparemus ea ad alia legis praecepta, quis non videat quanta sequatur absurditas? Si enim per consilia et religionis observantias tolluntur occasiones peccatorum, per quae sunt praeceptorum transgressiones, quis non videat tanto aliquem magis indigere ut occasiones peccatorum evitet? Numquid igitur dicendum erit iuveni: Vivas interim inter mulieres et lascivorum consortia, ut sic in castitate exercitatus postmodum in religione castitatem observes? tamquam facilius sit in saeculo quam in religione castitatem servare. Idem etiam de aliis virtutibus et peccatis apparet.

Similes sunt igitur huiusmodi doctrinam promulgantes bellorum ducibus qui milites in suo tirocinii exordio acrioribus bellis exponerent. Fatemur autem quod si qui sunt in vita saeculari exercitium pracceptorum habentes, melius possunt in religione proficere; sed sicut ex una parte praeceptorum exercitium in vita saeculari praeparat hominem ad consilia melius observando, ita ex alia parte saecularis vitae consuetudo consiliis

al comienzo de los *Morales*, dice[63]: *Cuando mi disposición interior me orientaba a prestar servicio al mundo presente, tan sólo como en apariencia, la atención a este mismo mundo hizo que en mí se desarrollasen, en contra de mí, muchas cosas, de modo que me sintiese retenido en él no sólo en apariencia, sino también con mi espíritu: lo cual es más grave.*[64]

## Capítulo 7

### Respuesta a los argumentos de los adversarios[65]

Después de lo que ha sido expuesto, es fácil refutar los argumentos en que se apoyan[66].

1. Alegan, en primer lugar, el ejemplo del joven a quien el Señor dio consejo de perfección. De él se dice, en efecto, que estaba ejercitado en cumplir los preceptos. Las palabras bíblicas son conocidas: *Todo esto lo he cumplido desde mi juventud* (Mc 10,20). Pero esto, como dice Jerónimo, no hace al caso, porque no tiene el sentido que quieren darle. He aquí la exposición de Jerónimo[67]: *El joven no dice verdad. Si de verdad hubiese cumplido lo que está mandado «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», ¿por qué después, al oír «vende todo lo que tienes y dalo a los pobres», se alejó triste?* Orígenes, escribiendo sobre Mateo, dice lo siguiente[68]: *Está escrito en el evangelio según los Hebreos que, cuando el*

observandis impedimentum praestat. Unde Gregorius dicit in principio Moralium «Cum adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo iam non specie sed, quod est gravius, mente retinerer».

### Capitulum septimum

### In quo solvuntur rationes adversariorum suprapositae

His igitur visis, facile est ea quibus innituntur refellere. Quod enim primo inducunt de adolescente cui Dominus consilium perfectionis dedit, ut puta iam in mandatis exercitato quia «haec omnia servavi a iuventute mea», manifestum est secundum Ieronymum efficaciam non habere. Dicit enim Super Matthaeum: «Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis 'Diliges proximum tuum sicut te ipsum' opere complesset, quomodo postea audiens 'Vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus' tristis recessit?». Et sicut Origenes Super Matthaeum narrat: «Scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos quod, cum Dominus dixisset ei 'Vade et vende omnia

---

[63] S. Gregorio Magno, *Moral.* Epist. Missoria c.1: ML 75,511A.

[64] Destacamos algunos temas tocados en este capítulo: *1)* Abundan los comparativos; *2)* juicios duros sobre la doctrina y sobre personas: hablan como no hablaría nadie que reflexionara un poco; *3)* el estado secular no favorece la práctica de los consejos: éstos van contra inclinaciones profundas. Además, el «ambiente» secular no se distingue por la limpieza de costumbres. No obstante, ello no impide que muchos laicos sean santos, mientras que muchos obispos y religiosos estén en pecado mortal; *4)* los consejos introducen en estado de perfección y contribuyen a que los preceptos de la caridad sean guardados de modo perfecto.

[65] Lugares paralelos: *Qdlbto.* 4 a.1 y 2.

[66] Han sido expuestos en el capítulo segundo.

[67] S. Jerónimo, *Super Matth* 19,20: ML 26,137b.

[68] Orígenes, *Super Matth* t.15 n.14: MG 13,1294-1296, sólo en la antigua versión. Este texto lo recoge Sto. Tomás, *Cat. Super Matth.* h.l.

*Señor le dijo «Vete y vende todo lo que tienes», el rico empezó a pasarse la mano por la cabeza y que el Señor le dijo: ¿Cómo es que dices haber cumplido la ley y los profetas? En la ley está escrito: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», y fíjate: muchos hijos de Abraham, hermanos tuyos, están colocados entre basura y mueren de hambre; tu casa, en cambio, está repleta de muchos bienes y absolutamente nada de eso sale hacia ellos, por lo cual el Señor, reprendiéndolo, le dice: «Si quieres ser perfecto...»*. Es imposible cumplir el mandato en el que se dice *«amarás a tu prójimo como a ti mismo»* y ser rico, sobre todo tener tantas posesiones. Estas reflexiones valen, en cuanto referidas al modo perfecto de cumplir este mandamiento. Pero nada impide decir que él anteriormente había cumplido los preceptos, aunque hubiera sido con alguna imperfección. Por lo cual no es preciso presuponer que él faltó a la verdad. Esto es lo que indica el Crisóstomo, junto con otros expositores[69].

Pero, aunque el Señor haya propuesto un consejo de perfección a quien estaba ya un tanto ejercitado en la observancia de los mandamientos, esto no equivale a dar una prescripción, como si los consejos hubieran de ser propuestos solamente a tales personas. Está el caso de Mateo que fue llamado al seguimiento cuando estaba ejercitado no precisamente en los preceptos, sino, más bien, en una vida de pecado. De este modo, el Señor dejó claro que el camino de la perfección no se cerraba a nadie: ni a los inocentes, ni a los pecadores.

2. El hecho de que quien recibe los sacramentos haya de ser instruido acerca de la guarda de los mandamientos no tiene nada que ver con el tema de que ahora se trata. La instrucción acerca de los mandamientos a todos es necesaria, sea que permanezcan en vida secular, sea que asuman el camino de perfección entrando en vida religiosa. La instrucción acerca de la fe y de los sacramentos, a los que se ha hecho alusión[70], son comunes a unos y a otros.

quae habes', coepit dives scalpere caput suum, et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis 'Feci legem et prophetas'? Scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit: Si vis perfectus esse, etc.». Impossibile est enim implere mandatum quod dicit: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum» et esse divitem, et maxime tantas habere possessiones. Sed haec intelligenda sunt quantum ad perfectum modum observantiae huius praecepti. Nihil autem prohibet dicere eum imperfecta praecepta prius observasse, et quantum ad hoc eum non fuisse mentitum, sicut Chrysostomus et alii expositores dicunt. Nec tamen quia exercitato aliqualiter in observantia mandatorun Dominus perfectionis consilium dedit, ideo necessario forma praescribitur, ut solis talibus aditus ad consilia pateat; quia etiam Matthaeum non exercitatum in praeceptis, sed potius in peccatis conversatum, ad consilia sequenda vocavit, ut sic nec peccatoribus nec innocentibus perfectionis viam praecluderet.

Quod vero secundo inductum est, quod post sacramenta ad mandata servanda est auditor instruendus, hoc nihil ad propositum facit: quia instructio in mandatis omnibus necessaria est, sive in saeculo remanentibus, sive etiam assumentibus perfectionis viam per religionis ingressum; sicut etiam doctrina fidei et sacramenta, de quibus praemittitur, sunt utrisque communia.

---

[69] S. JUAN CRISÓSTOMO, *Super Matth* hom.63 n.1: MG 58,603. En relación con otros autores, Santo Tomás tiene en cuenta aquellos que son nombrados en la *Glossa ordinaria* acerca de este pasaje.

[70] En la Glosa antes citada capítulo 2 nota 8.

3. Decir que cumpliendo los mandamientos, el hombre alcanza la amplitud de la sabiduría, no significa sino que mediante el cumplimiento de los preceptos el hombre merece el conocimiento de cosas ocultas. Es lo que en el mismo lugar[71], pero según una versión distinta[72], se dice en Eclo 1,33: *Ansiaste la sabiduría: cumple los mandamientos y el Señor te la dará.* Lo cual, evidentemente, no tiene nada que ver con el tema tratado.

4. Lo que se dice acerca del modo como la Glosa entiende las palabras *como el niño destetado en brazos de su madre* (Sal 130,2), requiere examen un poco más detenido, porque, si bien es una frivolidad, la proclaman con jactancia y sin fundamento se apoyan en ella. Por el proceso de la Glosa alegada, se ve que trata de la nutrición de los recién convertidos a la fe. Se había dicho[73]: *Recibido el bautismo, somos instruidos acerca de las obras buenas y alimentados con la leche de una doctrina sencilla, hasta que, siendo ya grandecitos, desde la leche de la madre nos acerquemos a la mesa del padre, es decir, desde la doctrina más sencilla en que se proclama que el Verbo se hizo carne nos acerquemos hasta el Verbo del Padre que ya al principio estaba en Dios:* todo lo cual pertenece manifiestamente al orden de la doctrina.

Invocan después como ejemplo la práctica de la Iglesia, la cual se encuadra en cinco tiempos: en el primero, los recién convertidos a la fe son formados, mediante exorcismo y catequesis, en los rudimentos de la vida cristiana; durante el segundo tiempo, son alimentados en el seno de la Iglesia hasta el sábado santo; llega entonces el tercer tiempo, cuando mediante el bautismo son dados a luz. Durante el cuarto tiempo, son llevados de la mano por la Iglesia y alimentados con leche hasta Pentecostés; para ese tiempo no está señalada ninguna obra dificultosa: no se ayuna, ni hay que levantarse a media noche. El quinto tiempo es aquel

Similiter quod tertio est inductum, quod faciendo mandata homo venit ad latitudinem sapientiae, nihil aliud indicat nisi quod per observantiam mandatorum homo meretur sapientiam occultorum; unde ibidem inducitur illud quod habetur Eccli. I secundum aliam litteram: «Concupisti sapientiam; serva mandata, et Dominus praebebit illam tibi». Quod manifestum est nihil ad propositum pertinere.

Iam vero quod quarto propositum est de glossa super illud Psalmi «Sicut ablactatus super matre sua», diligentius discutiamus quia, quamvis sit frivolum, multum tamen hoc iactant et inaniter innituntur eidem. Patet autem ex ipso processu glosae inductae quod agit de nutritione noviter ad fidem conversorum. Sic enim praemittitur quod «post baptismum bonis operibus informamur et lacte simplicis doctrinas nutrimur proficiendo, donec iam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris, id est a simpliciori doctrina ubi praedicatur Verbum caro factum accedamus ad Verbum Patris in principio apud Deum»; quod manifestum est ad doctrinae ordinem pertinere. Postmodum vero ecclesiastica observatio in exemplum inducitur quae quinque tempora observat: in quorum primo «per exorcismum et catechismum nuper conversi ad fidem rudimentis christianitatis imbuuntur». Secundum tempus est quando «in utero Ecclesiae aluntur usque ad sabbatum sanctum»; et tunc est tertium tempus «in quo per baptismum ad lucem generantur». Quartum tempus est in quo «manibus Ecclesiae gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur: non

[71] En la *Glossa* de Pedro Lombardo a Ps. 118,104: ML 191,1095D, tomada de AGUSTÍN, *Enarr. In Ps. 118* sermo 22 n.8: ML 37,1566.

[72] Del texto griego, como en este lugar recoge San Agustín.

[73] *Glossa* de Pedro Lombardo a Ps. 130: ML 191,1172A-C.

en que, ya confirmados por el Espíritu paráclito empiezan a ayunar y practicar cosas difíciles. Piensan que esto confirma su enseñanza puesto que claramente se trata del orden por el que se pasa de obras fáciles a obras difíciles.

Este su modo de razonar es defectuoso e incurre en tres fallos. No es posible juzgar con el mismo criterio las cosas voluntariamente asumidas y las que son señaladas como necesarias. No es tampoco una misma la situación de los recién convertidos, los cuales han de ser alimentados como niños, y la de los penitentes que, por estar enfermos, necesitan ser sanados. A quienes han llegado recientemente a la fe, no se les imponen por necesidad, ya desde el principio, obras difíciles; deben comenzar ejercitándose en cosas ligeras y sólo más tarde habrán de cargar con lo arduo: como los niños que primero son alimentados con leche y después con alimentos duros. A esto es a lo que se refiere la Glosa.

Pero si los recién convertidos a la fe, por propia voluntad, quieren elevarse a mayor altura, ¿quién tendrá el atrevimiento de estorbárselo? Y, para no desprendernos de la Glosa, fijémonos bien: si, después del bautismo solemne administrado en la vigilia pascual, se concede un cierto descanso de obras trabajosas en atención a los débiles; también, después del bautismo que se celebra en la vigilia de Pentecostés, la Iglesia de inmediato prescribe ayunos, simbolizando a quienes, con el fuego del Espíritu recibido en el bautismo, se someten de inmediato a una vida más austera.

En relación con los penitentes, el criterio es distinto, porque a ellos, al principio, se les impone una penitencia más severa, que después se va aligerando poco a poco; parecido a lo que se hace con los enfermos, a quienes, cuando se inicia la curación, se les prescribe una dieta más rigurosa que cuando se va asentando la salud.

Así, pues, en armonía con esto, la Iglesia a los inocentes al principio les impone cargas más ligeras de preceptos cuya observancia es necesaria

ieiunatur, non media nocte surgitur». Quintum tempus est in quo Spiritu paraclito confirmati quasi ablactati incipiunt ieiunare et alia difficilia servare: quod videtur ad eorum propositum pertinere, quia manifeste agitur de ordine transeundi a facilioribus operibus ad difficiliora.

Hic autem eorum processus tripliciter deficit. Primo quidem quia alia est ratio in his quae sponte assumuntur, alia in his quae ex necessitate indicuntur. Item est alia ratio de nuper conversis ad fidem, qui sunt quasi pueri nutriendi, atque alia de paenitentibus qui sunt quasi infirmi sanandi. Si igitur aliqui fuerint de novo ad fidem conversi, non sunt eis ex necessitate a principio difficilia imponenda, sed primum in levioribus exercitandi, postmodum vero sunt eis artiora imponenda; sicut pueri prius nutriuntur lacte, postmodum vero durioribus cibis: et in hoc casu loquitur Glossa.

Si tamen mox conversi ad fidem sponte propria voluerint manum mittere ad altiora, quis eos audebit arcere? Et ut ab exemplo Glosae non recedamus, sicut post solemnem baptismum qui fit in vigilia Paschae quaedam requies a laboriosis operibus indulgetur propter infirmos, ita post solemnem baptismum qui in vigilia Pentecostes celebratur, statim Ecclesia indicit ieiunia, ad significandum eos qui ex fervore Spiritus in baptismo suscepti statim se artiori vitae subiciunt.

De paenitentibus autem est alia ratio, quia eis a principio iniungitur paenitentia artior, postmodum vero paulatim levigatur; sicut etiam infirmis, cum sanari coeperint artior diaeta imponitur quam postmodum cum in valetudine profecerint.

Secundum hoc ergo Ecclesia innocentibus a principio leviora imponit onera praeceptorum, quae ex necessitate servantur; consilia vero ex necessitate eis Ecclesia non

para la salvación. Los consejos la Iglesia no se los impone como cosa necesaria, pero tampoco los prohíbe, si, por propia voluntad, quieren asumirlos. A los penitentes, en cambio, de acuerdo con el derecho canónico, los primeros años les son preceptuadas observancias más severas.

El segundo fallo que cometen en su razonamiento consiste en no advertir que el paso desde lo más fácil a lo más difícil se realiza dentro del mismo oficio o estado. Pero no hay necesidad alguna de que quien recibe un estado más alto, deba haberse ejercitado antes en otro de nivel inferior. No se requiere que quien desea ejercitarse en un oficio deba comenzar por otro inferior; es en el mismo oficio donde se pasa de lo menos a lo más. Por lo tanto, no se requiere que cuando alguien se propone dedicarse a la observancia de los consejos en el estado religioso, deba, primero, ejercitarse en el cumplimiento de los preceptos, haciendo vida secular; lo único que ocurre es que, al principio, le serán prescritas las observancias religiosas más llevaderas. De manera parecida, quienes desean asumir ministerio clerical no tienen necesidad de ejercitarse primero en vida laical. Quienes deciden vivir en continencia no están obligados a practicar primero la castidad conyugal.

Un tercer fallo es que no examinan de dónde procede la dificultad de una obra. Hay una dificultad que procede de la sola grandeza de las obras, y esta dificultad, por lo mismo que requiere perfección de virtud, no es cargada sobre los imperfectos. Otra dificultad procede de la represión, la cual es más necesaria para los imperfectos en la virtud. Por este motivo, los niños, mientras viven encomendados a pedagogos, están sometidos a una vigilancia más estricta que la que ellos mismos experimentarán de mayores. El estado religioso es una cierta disciplina que reprime pecados y conduce más fácilmente a la perfección, como ya se dijo. Por lo cual quienes son todavía imperfectos en la virtud, como, por ejemplo, quienes aún no se han ejercitado en los preceptos, están más necesitados de custodia, porque, estando sujetos a semejante disciplina, les será más fácil librarse de pecar que si, gozando de mayor libertad, fuesen educados en vida secular.

imponit, nec tamen prohibet, si ea velint propria voluntate assumere. Paenitentibus autem secundum statuta canonum in primis annis artiores observantiae iniunguntur.

Secundus defectus est quia in quolibet officio vel statu a facilioribus ad difficiliora transitur; non tamen oportet quod quicumque altiorem statum accipit, quod in leviori prius exerceatur: non enim necesse est ut qui in aliquo artificio exerceri voluerit, prius in alio leviori exerceatur, sed in eodem artificio a levioribus ad maiora perducitur. Unde non oportet ut qui in statu religionis per consiliorum observantiam exerceri voluerit, prius exerceatur in saeculo in observantia praeceptorum, sed quod de his quae ad religionem pertinent a principio minora ei imponantur: sicut nec oportet quod qui volunt clericale officium assumere, prius in laicali vita exerceantur, aut qui volunt continenter vivere non prius oportet eos in continentia coniugali exerceri.

Tertius defectus est quod duplex est operis difficultas: quaedam ex sola magnitudine operum, et talis difficultas quia requirit perfectionem virtutis non imponitur imperfectis; quaedam vero est difficultas cohibitionis, qua magis indigent qui sunt imperfectae virtutis; unde pueris artior adhibetur custodia dum sub paedagogis educantur, quam postmodum cum pervenerint ad aetatem perfectam. Status autem religionis est quaedam disciplina cohibens a peccatis et facilius ad perfectionem inducens, sicut ex praedictis apparet. Et ideo hi qui sunt imperfectae virtutis, puta nondum in praeceptis exercitati, magis indigent tali custodia, quia facilius est eos a peccatis abstinere tali disciplinae subiectos, quam si liberius in saeculo nutriantur.

En la Glosa[74] se añade: *Muchos quebrantan este orden, como los herejes y los cismáticos.* Con ello se nos da claramente a entender que lo que dice a continuación pertenece al orden de la doctrina. Pues bien, a continuación dice[75]: *Éste* [el salmista] *con la fuerza de una imprecación lanzada sobre sí mismo, asegura haber guardado el orden debido y dice así: He sido humilde no sólo en otras cosas mías sino también en el conocimiento. Mis pensamientos eran humildes, como de quien primero fue alimentado con la leche, tal como se indica en 'El Verbo se hizo carne', para crecer desde aquí hasta el pan de los ángeles, o sea, hasta 'El Verbo que ya al principio está en Dios'.* Con esto vuelve a lo que había dicho anteriormente, mostrando así que todo el pasaje intermedio está puesto como ejemplo.

5. La dificultad puesta en quinto lugar es tan frívola que no necesita respuesta. Sí, Cristo sació a cinco mil hombres con cinco panes y después a siete mil con cuatro panes. El orden de las figuras no predetermina el de las cosas figuradas, porque a veces lo primero es figurado por algo que, en su orden, es último, y a la inversa. Además, estas figuras no dan argumento seguro, como dice Agustín en cierta carta contra los donatistas[76]. Y Dionisio dice en la carta a Tito que la teología simbólica no es argumentativa[77].

Digamos, a pesar de todo, que mediante este orden de milagros está expresado el orden entre preceptos y consejos, por lo que se refiere al estado de la humanidad entera; los consejos, en efecto, no fueron dados en el Antiguo Testamento, sino en el Nuevo, porque la ley no condujo nada a la perfección[78]. Y esto se ve por la Glosa[79], según la cual los cinco panes simbolizan los preceptos de la ley, mientras que en los siete está

Quod vero in Glossa subditur: «Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici», manifeste apparet per sequentia ad ordinem doctrinas pertinere. Sequitur enim: «Hic vero se servasse dicit, constringens se maledicto, sic quasi: Non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia; quia ego humiliter sentiebam prius nutritus in lacte quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, scilicet ad Verbum quod est in principio apud Deum». Et sic redit ad id quod prius dixerat; unde quod in medio positum est, causa exempli inducitur.

Quod vero quinto inductum est de quinque milibus hominum quos Christus de quinque panibus prius pavit, et postmodum quatuor milia de septem panibus, tam frivolum est ut responsione non egeat. Nec enim oportet secundum ordinem figurarum ordinem rerum esse quae figurantur, quia quandoque per priora figurantur posteriora, et e converso. Nec ab huiusmodi figuris efficax argumentatio trahitur, ut Augustinus dicit in quadam epistola contra Donatistas; et Dionysius dicit in Epistola ad Titum quod symbolica theologia non est argumentativa. Hoc tamen non obstante, dicamus quod per istum ordinem oraculorum designatur ordo praeceptorum ad consilia quantum ad statum totius humani generis: non enim consilia fuerunt data in Veteri testamento sed in Novo, quia nihil ad perfectum adduxit Lex. Et hoc patet per Glossam quae quinque panes dicit esse legalia praecepta, septem autem panes

[74] Cf. nota anterior.
[75] Ibíd.: ML 191,1172C.
[76] S. AGUSTÍN, *Epist.* 93 c.8 n.24: ML 33,334; cf. *Contra Donatum Epist.* c.5 n.8: ML 43,396.
[77] PS.-DIONISIO, *Epist.* IX § 1: MG 3,1105D. Santo Tomás le atribuye esta regla en *In Sent.* I prol. a.5; *Qdlbto.* 7 a.14 obi.4; *In Boet. De Trin.* q.2 a.3 ad 5.
[78] Cf. Heb 7,19.
[79] *Glossa ordinaria* a Matth 14,21.

simbolizada la perfección evangélica. Pero de aquí no se sigue que unas mismas personas hayan de ejercitarse, primero, en cumplir, en vida secular, los preceptos de la ley; sólo después asumirían los consejos en vida religiosa. No se lee que quienes estaban en los cinco mil, estuviesen igualmente presentes entre los cuatro mil.

6. La dificultad propuesta en sexto lugar no viene a propósito. Se dice que las realidades configuradoras de los evangelios son cuatro. La perfección brilla en los ejemplos, pero no se refiere a los consejos, sino al modo perfecto de cumplir los preceptos, los cuales dicen orden a los actos de virtud; así es como Cristo los cumplió. Por esto se dice en la Glosa[80]: *Ejemplos como: Aprended de mí que soy manso..., Sed perfectos como vuestro Padre... Ejemplo os he dado.*

7. Lo que dicen acerca del orden entre vida activa y contemplativa requiere un poco más de atención, porque lo repiten con mayor frecuencia. Es verdad que la vida activa precede a la contemplativa. Pero parecen ignorar qué se entienda por vida activa. Esto se muestra, en primer lugar, en que piensan que la vida activa consiste solamente en prestar servicios de orden temporal; por lo cual añaden que dado que los religiosos no poseen nada, ni propio ni en común, no pueden participar en la vida activa. La evidente falsedad de esto es mostrada por Gregorio, cuando dice[81]: *Es vida activa dar pan al hambriento, enseñar al ignorante con la palabra de sabiduría, corregir al que yerra, hacer que el soberbio retorne al camino de la humildad, cuidar del enfermo, prestar servicio a los demás, cuidando de que a cada uno llegue lo conveniente para él, tomar medidas para que quienes nos están encomendados dispongan de lo necesario para vivir.* Queda, pues, claro que a la vida activa pertenece no sólo el prestar ayudas temporales, sino también el servicio espiritual de enseñar o corre-

evangelicam perfectionem. Non autem propter hoc oportet quod iidem homines prius exerceantur in praeceptis legalibus in saeculari vita, et postmodum in consiliis in vita religiosa; non enim legitur quod iidem homines fuerint inter quinque milia et postmodum inter quatuor millia.

Similiter vero quod sexto proponitur de illis quatuor ex quibus sancta Evangelia contexuntur, non facit ad propositum: quia quod dicitur «in exemplis perfectio» non refertur ad consilia, sed ad perfectum modum observandi praecepta, quae sunt de actibus virtutum, sicut Christus observavit. Unde subditur in Glossa: «Exempla ut hoc: Discite a me quia mitis sum etc., et Estote perfecti sicut et Pater vester etc., et alibi Exemplum dedi vobis, etc.».

Iam vero quod septimo proponitur de ordine vitae activae ad contemplativam diligentius considerandum est, quia hoc ab eis frequentius inculcatur. Verum quidem igitur est quod activa vita contemplativam praecedit; sed ignorare videntur quid sit vita activa. Primo quidem quia credunt vitam activam in sola dispensatione rerum temporalium existere, ita quod asserunt religiosos qui nihil possident, nec proprium nec commune, activae vitae participes esse non posse; quod manifeste falsum ostenditur in hoc quod Gregorius dicit in secunda homilia secundae partis Super Ezechielem: «Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere, errantem corrigere, ad humilitatis viam superbientem proximum revocare, infirmantis curam gerere, quae singulis quibuscumque expediunt dispensare et commissis nobis qualiter subsistere valeant providere». Ex quo patet quod ad activam vitam pertinet non solum in temporalibus, sed etiam in spiritualibus docendo vel corrigendo aliis providere; ad quae

[80] La *Glossa ordinaria*, cf. capítulo 2 nota 13.
[81] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezech.* II hom.2 n.8: ML 76,953A.

gir; para lo cual se hacen más idóneos quienes en este mundo no poseen absolutamente nada. Por este motivo el Señor despojó de todos los bienes de este mundo a los apóstoles, que habían de ser los doctores del mundo entero: así consta en Mt 10,9-10[82].

En relación con esto, es preciso aclarar otro punto, o sea, si el ejercicio de las virtudes morales del hombre para consigo mismo pertenece a la vida activa[83]. Si se acepta la doctrina del Filósofo, todas las virtudes morales pertenecen a la vida activa, las intelectuales, en cambio, a la contemplativa[84]. Con él está de acuerdo Agustín[85], según el cual la razón inferior que se cuida de lo temporal, sea de sí mismo, sea de los demás, queda encuadrada dentro de la acción; asigna, en cambio, a la contemplación la razón superior que se ejercita en el campo de las razones eternas.

Esto supuesto, se ve de inmediato el motivo por el que la vida activa precede a la contemplativa: porque el hombre si, mediante el ejercicio de las virtudes morales, no tiene el alma purificada de pasiones, que es fruto perteneciente a la vida activa, no es idóneo para contemplar la verdad divina, como está dicho en el evangelio: *Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8): lo verán con una contemplación aquí todavía imperfecta, pero que será perfecta en la vida futura.

Por consiguiente, el ejercicio de la vida activa se da no solamente en los seglares, sino también en los religiosos. Cabe alegar varios motivos. En primer lugar, por medio de las virtudes morales, se pone freno a las pasiones del alma. Además, porque también ellos pueden practicar obras de misericordia para con el prójimo, enseñando, corrigiendo, o por lo menos visitando a los enfermos y consolando a los tristes, ya se trate de quienes hacen vida secular o de aquellos con quienes se convive en el

magis homines redduntur idonei nihil penitus in hoc mundo habentes: unde et Dominus apostolos orbis doctores futuros rebus omnibus huius mundi spoliavit, ut habetur Matth. X.

Est autem quaerendum ulterius utrum exercitium moralium virtutum hominis ad se ipsum ad vitam activam pertineat. Et si quidem doctrinam sequamur Philosophi, morales virtutes omnes pertinent ad vitam activam, ut patet in X Ethicorum, intellectuales vero ad vitam contemplativam. Cui etiam Augustinus attestatur XII De Trinitate, ubi rationem inferiorem, quae temporalia dispensat sive ad se sive ad alium pertinentia, deputat actioni; superiorem vero rationem, quae rationibus aeternis inhaeret, deputat contemplationi.

Hoc ergo habito, in promptu est ratio quare vita activa praecedat contemplativam: quia nisi homo per virtutes morales habeat animam a passionibus depuratam, quod pertinet ad vitam activam, non est idoneus ad divinam veritatem contemplandam, secundum illud Matth. V: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt», et hic imperfecta, et in futuro contemplatione perfecta. Sic igitur exercitium vitae activae non solum est in saecularibus, sed etiam in religiosis primo quidem in quantum per virtutes morales animae passiones refrenantur; secundo quia ipsi etiam in alios possunt misericordiae officia exhibere, vel docendo vel corrigendo, vel saltem infirmos visitando,

---

[82] Los religiosos (los dominicos) habían sido censurados por no participar en la vida activa a causa de su pobreza total. Pero he aquí que precisamente esa pobreza se convierte en ventaja a la hora de practicar lo que se les echaba en cara como imposible para ellos.

[83] Cf. STO. TOMÁS, *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.3 qla.1; *Summa* 2-2 q.181 a.1.

[84] ARISTÓTELES, *Ethic.* X 12 (Bk 1178a10-b8). Cf. el comentario de Santo Tomás a este lugar.

[85] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* X c.3 y 4: ML 42,999-1000.

monasterio. Por eso en relación con estas dos cosas se dice: *La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus padecimientos y guardarse limpio de mancha en este mundo* (Sant 1,27). En tercer lugar, por el solo hecho de entrar en religión, distribuyeron todos los bienes temporales que poseían, entregándolos a los pobres.

La Glosa que fue alegada[86] no dice que los preceptos pertenezcan a la vida activa, los consejos, en cambio, a la contemplativa, presuponiendo que los preceptos pertenecen a la sola vida activa. Gregorio, en el pasaje antes citado, dice[87]: *La vida contemplativa consiste en mantener con todo el espíritu el amor a Dios y al prójimo* que son los grandes preceptos de la ley, como se dice en Mt 22,36-40. Con esto, como ya se ha visto, no se dice que los consejos pertenezcan a la sola vida contemplativa. Lo que se dice es que los consejos son disposición principal para la vida contemplativa; en cambio, los preceptos cumplidos sin los consejos no disponen suficientemente a la vida contemplativa, para la cual se requiere una perfección mayor. Por consiguiente, para que alguien se ejercite en la vida activa, no es necesario que permanezca en la vida secular; también en el estado religioso puede el hombre ejercitar la vida activa todo lo necesario para ser promovido a la contemplación.

8. Lo que se dice en la octava dificultad «nadie se hace supremo de repente» no viene muy a propósito, aunque también en esto piensa tener firme apoyo[88]. Lo sumo y lo ínfimo pueden ser entendidos en relación con el mismo estado y con la misma persona; pueden también estar abiertos a la diversidad tanto de estados como de personas. Cuando se trata de una sola persona y del solo estado en que esa persona se encuentra, es evidente que nadie se hace supremo de repente, porque cualquiera que lleva una vida recta progresa durante toda ella para llegar a lo supremo.

maestos consolando vel in saeculo existentes vel secum in monasterio viventes. Unde quantum ad haec duo dicitur: «Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo». Tertio quia in ipso religionis ingressu etiam temporalia dispensaverunt, quae habebant pauperibus largientes. Non ergo propter hoc glossa inducta praecepta activam vitam pertinere, consilia vero ad contemplativam, quia praecepta ad solam activam pertineant; dicit enim ibidem Gregorius: «Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere», quae sunt magna praecepta in Lege, ut dicitur Matth. XXII; neque ita quod consilia pertineant ad solam contemplativam, sicut ostensum est, sed quia consilia principaliter disponunt ad vitam contemplativam, praecepta autem sine consiliis observata non sufficienter disponunt ad vitam contemplativam, ad quam requiritur maior perfectio. Non ergo propter hoc oportet aliquem in saeculo remanere ut ibi exercitetur in vita activa, quia etiam in statu religionis potest homo habere exercitium vitae activae, quantum necesse est ad hoc quod homo promoveatur ad contemplationem.

Quod vero octavo propositum est «nemo repente fit summus», non multum ad propositum facit, quamvis etiam super hoc multum innitantur. Est enim summum et infimum accipere in eodem statu et in eodem homine, aut in diversis statibus et in diversis hominibus. Si quidem igitur utrumque accipiatur in eodem statu et in eodem

---

[86] Cf. capítulo 2 notas 16 y 18.

[87] S. GREGORIO MAGNO, *Super Ezech.* II hom.2 n.8: ML 76,953A.

[88] Por esta razón Santo Tomás siempre lo resuelve: *Sermo «Exit qui seminat»* (ed. Käppelli p.80); *Qdlbto.* 4 a.1 ad 2; *Summa* 2-2 q.189 a.1 ad 2.

Cuando hay diversidad de estados, no se requiere que quien desea llegar a un estado superior deba comenzar por el menor, como no se requiere que quien desea ser clérigo, se ejercite primero en vida laical; es posible, una vez pasados los años de niñez, que algunos sean adscritos a la milicia clerical. En relación con las personas, cuando éstas son varias, ocurre algo semejante. Es posible que alguien empiece por un grado de santidad que, para otro, es el supremo al que durante el recorrido entero de la vida llegará. Por este motivo, dice Gregorio[89]: *Reconozcan todos con cuánta perfección Benito, ya desde niño, inició la gracia de la conversión.*

9 y 10. La novena dificultad y la décima no vienen a propósito. En la novena se dice que, cuando los muros del edificio no están todavía bien secos, no se les debe cargar el peso del maderamen. La décima afirma que quien deja los peldaños y quiere subir por lo escarpado busca su propia caída. Nada de esto viene a propósito. Las 'autoridades' alegadas hablan del peso de la prelacía, para cuyo desempeño se requiere virtud perfecta y que, por lo mismo, no puede ser cargada sobre los imperfectos. Los consejos confieren promoción en la perfección y, al mismo tiempo, refrenan los pecados; de esto necesitan 'las paredes recién construidas' para quedar secas de toda la humedad de los pecados; esos mismos consejos vienen a ser peldaños por los que se sube a la perfección.

11. La dificultad undécima se fundamenta en que, según orden de naturaleza, los preceptos son anteriores a los consejos. Por lo ya expuesto se puede juzgar en qué sentido es verdadero. Si hablamos de los preceptos finalizantes, que son el amor a Dios y al prójimo, es evidente que los consejos se ordenan a ellos como a fin. La ordenación de los consejos a estos preceptos es como la que dicen al fin las cosas ordenadas a ese fin. Ahora bien, el fin es lo primero en la intención, pero lo último en la ejecución. Por tanto, si los consejos se ordenasen a los susodichos preceptos como cosas sin las cuales esos preceptos no podrían ser cumpli-

homine, manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens toto tempore vitae suae proficit ut ad summum perveniat. Si vero hoc referatur ad diversos status, non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire a minori statu incipiat sicut non oportet ut qui vult esse clericus prius in laicali vita exerceatur, sed statim a puerilibus annis aliqui clericali militiae ascribuntur. Similiter etiam nec hoc oportet quantum ad diversas personas: unus enim ab altiori sanctitatis gradu incipit quam sit summum alterius, ad quod per totam vitam suam alter perveniet. Unde Gregorius dicit in II Dialogorum: «Omnes agnoscant Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione coepisset».

Quod vero nono proponitur de parietibus recentibus quibus non sunt tignorum onera imponenda, et quod decimo proponitur «casum quaerit qui postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum», non sunt ad propositum, quia auctoritates illae loquuntur de onere praelationis, quod requirit perfectam virtutem et ideo non est imperfectis imponendum. Sed consilia sunt promotiones quaedam ad perfectionem et cohibitiones a peccatis, quibus novi parietes indigent ut exsiccentur ab humore vitiorum, et quibus quasi per debitos gradus ad perfectionem pervenitur.

Quod vero undecimo proponitur, priora esse naturae ordine praecepta consiliis, patet ex praedictis qualiter habeat veritatem. Si enim loquamur de praeceptis finalibus quae sunt dilectio Dei et proximi, manifestum est quod consilia ordinantur ad ea sicut ad finem; talis est ergo ordo consiliorum ad praecepta huiusmodi, qualis eorum quae sunt ad finem respectu finis. Finis autem prior est in intentione, posterior autem in

[89] S. Gregorio Magno, *Dial.* II c.1: ML 66,128B.

dos, se seguiría que es necesario practicar los consejos antes que amar a Dios y al prójimo: lo cual es manifiestamente falso. Pero, dado que los consejos se ordenan a los preceptos señalados para que mediante ellos esos preceptos sean cumplidos con mayor facilidad y plenitud, se sigue que por medio de ellos se llega al perfecto amor a Dios y al prójimo.

Si se establece comparación entre los consejos y los otros preceptos, los cuales se ordenan al amor a Dios y al prójimo, la comparación puede revestir dos formas, puesto que los consejos sin los preceptos no pueden ser cumplidos, en cambio, hay muchas personas que cumplen los preceptos sin los consejos. Concretando, el orden de los consejos a los preceptos puede ser como el de lo propio a lo común; esto común, según orden de naturaleza es anterior a lo propio; pero no se requiere una anterioridad de naturaleza. La otra forma de comparación consiste en que los preceptos pueden ser cumplidos sin los consejos; esta comparación se asemeja a la que hay entre una especie perfecta y otra imperfecta, por ejemplo, entre animal racional y animal irracional. Desde este punto de vista, los consejos según orden de naturaleza preceden a los preceptos: en cualquier género de realidades lo perfecto precede siempre. Como dice Boecio[90], *la naturaleza comienza por lo perfecto.*

Pero tampoco es necesario que los preceptos, aunque sean considerados desde esta perspectiva, tengan respecto de los consejos una precedencia temporal: no es necesario que una cosa exista primero en especie imperfecta y, sólo después, pase a existir en otra perfecta. Lo único necesario es que, dentro de los límites de una misma especie, alguien pase de lo imperfecto a lo perfecto.

12. La última dificultad afirma que, si los consejos preceden a los preceptos, esos consejos serían necesarios para la salvación. Por lo cual

executione; et sic si consilia ordinarentur ad praedicta praecepta sicut quae sine eis nullatenus possunt servari, sequeretur quod necesse esset prius observari consilia quam aliquis diligat Deum et proximum: quod est manifeste falsum. Sed quia hoc modo consilia ordinantur ad praedicta praecepta ut per ea facilius et perfectius custodiantur, consequens est quod per huiusmodi consilia perveniatur ad perfectam dilectionem Dei et proximi, quae intentione praecedit consilia, sequitur autem secundum operis executionem. Si autem comparemus consilia ad alia praecepta, quae ordinantur ad dilectionem Dei et proximi, sic inter ea duplex comparatio potest attendi: quia enim consilia sine praeceptis observari non possunt, praecepta vero a multis observantur sine consiliis, poterunt comparari consilia ad praecepta communiter considerata. Et sic erit ordo consiliorum ad praecepta sicut ordo proprii ad commune, quod est quodammodo naturae ordine proprio prius, non tamen oportet quod tempore; et secundum hoc non oportebit quod aliquis prius exercitetur in praeceptis, et sic ad consilia transeat. Alia vero comparatio potest attendi consiliorum ad praecepta huiusmodi secundum quod sine consiliis observantur: et sic est comparatio consiliorum ad praecepta sicut unius speciei perfectae ad aliam speciem imperfectam, sicut animal rationale comparatur ad animal ratione carens; et sic consilia naturae ordine sunt priora praeceptis, quia perfectum in quolibet genere naturaliter prius est: natura ut Boetius dicit, «a perfectis sumit initium». Nec tamen oportet quod praecepta sic considerata sint tempore priora consiliis; non enim oportet ut aliquid sit primo in specie imperfecta ad hoc quod transeat ad perfectam, sed necesse est quod infra limites eiusdem speciei aliquis de imperfecto transeat ad perfectum.

Quod vero ultimo propositum est, quod non esset salus sine consiliis, si consilia praecepta praecederent, manifestum est ex praemissis quod ex falso intellectu procedit

[90] BOECIO, *De consol.* III prosa 10: ML 63,765A.

quienes no practiquen los consejos no podrán salvarse. Es un modo errado de entender las cosas. No decimos que los consejos se ordenen a los preceptos como requisitos sin los cuales los preceptos mismos no puedan ser cumplidos. A lo que se ordenan es a que los preceptos sean cumplidos de manera más perfecta y más fácil.

## Capítulo 8

### Necesidad de consultar antes de entrar en religión[91]

Ahora hay que averiguar si quienes desean entrar en religión deben previamente consultar con muchos su decisión.

1. Esto es lo que pretenden alegando que en cosas arduas, máxime cuando comprometen la vida entera, es necesario aconsejarse de muchos. Ahora bien, en el orden humano nada es tan arduo y tan difícil como negarse a sí mismo y abandonar el mundo entrando en religión en la cual se ha de permanecer para siempre. En asunto de esta naturaleza son necesarios los consejos de muchos y se requiere una larga deliberación.

2. Intentan mostrar[92] esto mismo basándose en la definición del voto. El voto es una promesa de un bien mejor, confirmada con madura deliberación. La firmeza del voto depende de la deliberación. Ahora bien, el voto de religión es firmísimo y no puede ser quebrantado por nada que ocurra. Requiere, por tanto, máxima deliberación.

3. Quieren[93] aplicar al tema lo que dice el pasaje siguiente: *No creáis a todo espíritu; examinad si los espíritus son de Dios* (1 Jn 4,1).

eorum quae dicuntur. Non enim sic dicimus consilia ordinari ad praecepta ut sine quibus praecepta servari non possint, sed sicut ea per quae praecepta perfectius et melius servantur.

### Capitulum octavum

### In quo ponuntur rationes quas inducunt ad astruendum quod ante religionis ingressum oportet diu et cum multis deliberare

His igitur pertractatis, inquirendum est an oporteat volentes religionem intrare cum multis ante consilium habere, ut dicunt. Et hoc quidem nituntur astruere per hoc quod de arduis et ad totam vitam pertinentibus maxime sunt a pluribus consilia requirenda; nihil autem videtur esse magis arduum et difficile in rebus humanis quam semet ipsum abnegare, mundum deserere religionem intrando in qua necesse sit per totam vitam morari: in hoc igitur maxime sunt multorum consilia requirenda et diutina deliberatione pensandum.

2. Hoc etiam ostendere nituntur ex voti diffinitione. Dicitur enim votum esse sponsio melioris boni animi deliberatione firmata; ex deliberatione igitur dependet firmitas voti. Sed votum religionis est firmissimum, utpote quod nullo superveniente potest infringi; praeexigit ergo maximam deliberationem.

3. Item, hoc nituntur ostendere per hoc quod dicitur I Ioh. IV: «Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sunt»; quod in religionis introitu locum

---

[91] Lugares paralelos: *Quodl.* 3 a.11; *Summa* 2-2 q.189 a.10.

[92] Algunos maestros, según el mismo Santo Tomás en *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.1 obi.6; cf. Guill. Altissiod., *Summa* III tr.22 q.1.

[93] Así, por ejemplo, Gerardus de Abbat., *Quaest. De oblatis* (o *Duplex Quaestio*) a.1 (ed. Clasen p.197).

Esto tiene lugar al entrar en religión, como se pone de manifiesto por el hecho de que San Benito en la Regla[94] e Inocencio en la decretal alegan este pasaje[95]. Ahora bien, para hacer esta prueba se requiere un examen diligente, que es facilitado cuando son muchos los que participan en la deliberación. Por consiguiente, lo primero que necesita quien desea entrar en religión es deliberar con muchos.

4. Añaden que el pedir consejo es necesario donde el peligro de engaño amenaza. Y esto ocurre al entrar en religión, porque *Satanás mismo se transfigura en ángel de luz* (2 Cor 11,14). Con apariencia de bien, engaña a los incautos. Por consiguiente, no se debe entrar en religión sin previa deliberación con muchos.

5. Lo que puede dar mal resultado[96], requiere un diligente examen. La entrada en religión resulta mal para los muchos que apostatan y se desesperan. Se requiere, por tanto, que la entrada en religión vaya precedida de una muy cuidadosa deliberación.

6. Finalmente, hay que poner aquí lo que más repiten[97]: *Si esta obra viene de designio divino, no podréis destruirla* (Hch 5,39). En muchos el propósito de entrar en religión se deshace en apostasía. El propósito, por consiguiente, no venía de Dios. Por lo tanto, es necesario deliberar previamente con muchos si alguien debe entrar en religión.

Éstos son los argumentos con los cuales pretenden imponer que los aspirantes a entrar en religión se sometan a un largo asesoramiento que no puede menos de convertirse en dificultad.

habet, ut patet per hoc quod beatus Benedictus in Regula, et Innocentius in decretali, in hoc casu hanc auctoritatem inducit. Sed huiusmodi probatio indiget diligenti examine, quod plenius fit per deliberationem cum multis: oportet igitur volentem religionem intrare, primo deliberare cum multis.

4. Addunt etiam quod ibi est consilium requirendum ubi deceptionis periculum imminet. Hoc autem contingit in religionis ingressu, quia, ut dicitur II ad Cor. XI: «Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis»; unde sub specie boni decipit incautos. Oportet igitur cum multis deliberatione habita religionem intrare.

5. Item, ea quae possunt habere malum exitum sunt diligenti consilio prius examinanda; religionis autem introitus in plerisque malum exitum habet, qui apostatae et desperati fiunt: oportet igitur maxima deliberatione praemissa religionem intrare.

6. Demum ponendum est quod maxime replicant. Dicitur enim Act. V: «Si ex Deo consilium est hoc aut opus, non poteritis dissolvere illud»; dissolvitur autem propositum religionis intrandae in multis per apostasiam: non igitur hoc propositum fuit a Deo. Oportet igitur magna deliberatione cum multis habita prius considerare, an aliquis debeat religionem intrare.

Haec igitur sunt quibus necessitatem magnae deliberationis et cum multis habendae nituntur imponere his qui sunt religionem intraturi, ut multiplicatis consiliis ex aliqua parte impedimentum paretur.

---

[94] S. Benito, *Regula* c.58: ML 66,803C.

[95] Cf. Inocencio IV, *Epist. «Non solum»* (Mansi 23,565D), parte de la cual pasó a ser una decretal bajo el nombre de Alejandro IV en *Sext. Decretal.* III t.14 c.2 (II 1051). Sobre la controversia acerca del autor de la carta, cf. C. Molari, *Teologia e diritto canonico in S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1961) 77-80.

[96] Cf. Gerardus de Abbat., *Quodlib. XI* a.23 (cod. Vatican. Lat. 1015 f.84va; cod. París B.N. lat. 16405 f.69vb); Id., *Quaest. De oblatis* a.2 (ed. Clasen p.200).

[97] Cf. Gerardus de Abbat., *Quaest. De oblatis* a.1 (ed. Clasen p.200).

## Capítulo 9

## Es rechazada la teoría propuesta[98]

Para mostrar la falsedad de esta teoría, es preciso, ante todo, tomar como punto de partida un hecho: Pedro y Andrés, al ser llamados por el Señor, de inmediato *lo dejaron todo y lo siguieron* (Mt 4,20). En encomio de ellos, dice el Crisóstomo[99]: *Cuando se encontraban en plena faena, al escuchar al que manda, no dieron largas. No dijeron: Cuando volvamos a casa ya hablaremos con los amigos, sino que, dejándolo todo, lo siguieron, como hizo Eliseo con Elías. Ésta es la obediencia que Cristo nos pide, para que no nos retrasemos ni un instante.* El tema sigue con Santiago y Juan, los cuales, llamados por el Señor, abandonaron de inmediato todas las cosas, dejaron a su padre y lo siguieron (Mt 4,21-22). Como dice Hilario[100], *cuando ellos dejan el oficio y la casa paterna, nos enseñan que el seguimiento de Cristo nos exime de ocuparnos en la vida secular y nos libera de mantener el trato familiar.*

Después se añade que Mateo al ser llamado por el Señor, *se levantó y lo siguió* (Mt 9,9). A propósito de lo cual dice el Crisóstomo[101]: *Aprende de la obediencia de quien ha sido llamado: no resistió ni pidió ir a casa a consultar con los suyos.* Como dice Remigio[102]: *Tuvo en nada los peligros que pudieran llegarle de los príncipes por el hecho de haber dejado sin completar las cuentas de su oficio.* Con todo esto queda claro que ningún asunto de nuestra vida humana debe retrasarnos en el servicio de Dios.

## Capitulum nonum

## In quo reprobatur praedicta positio

Ad huius autem assertionis falsitatem ostendendam, primo quidem assumamus quod habetur Matth. IV quod Petrus et Andreas continuo vocati a Domino «relictis retibus secuti sunt eum». In quorum commendationem Chrysostomus dicit: «In mediis operationibus existentes, audientes iubentem non distulerunt; non dixerunt: Revertentes domum loquemur amicis, sed omnia dimittentes secuti sunt, sicut et Helisaeus Heliae fecit. Talem enim obedientiam Christus quaerit a nobis, ut neque instanti tempore remoremur». Deinde sequitur de Iacobo et Iohanne, qui vocati a Domino statim relictis retibus et patre secuti sunt eum. Et sicut Hilarius dicit Super Matthaeum, «eis artem et patriam domum relinquentibus, docemur Christum secuturi, et saecularis vitae sollicitudine et paternae domus consuetudine non teneri».

Postea vero Matth. IX de Matthaeo subditur quod ad vocationem Domini «surgens secutus est eum»; ubi Chrysostomus dicit: «Disce vocati obedientiam; neque enim restitit, neque domum abire rogavit et suis hoc communicare». «Humana etiam pericula, quae ei a principibus accidere poterant, parvipendit, dum rationes officii sui imperfectas reliquit», ut Remigius dicit ibidem. Ex quo evidenter accipitur quod nihil humanum nos debet retardare a servitio Dei.

---

[98] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.189 a.10.

[99] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.14 n.2: MG 57,219, en la versión Burgundense (cod. Vat. Lat. 383 f.45rb).

[100] S. Hilario, *Super Matth.* c.3 n.6: ML 9,931B.

[101] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.30 n.1: MG 57,363.

[102] Cf. Sto. Tomás, *Cat. Super Matth.* 9,9; y se lee en San Remigio, *Super Matth.*, en comentario a este pasaje (cod. Vatican. Lat. 648 f.109va; cod. Nápoles Nac. VI d.76 f.103rb).

Otra cosa hay que tener presente. En Mt 8,21-22 y en Lc 9,59 se lee que cierto discípulo de Cristo le dijo: *Señor, permíteme ir primero a sepultar a mi padre.* El Señor le respondió: *Sígueme. Deja que los muertos entierren a sus muertos.* El Crisóstomo lo expone diciendo[103]: *Con esto no manda rechazar la reverencia debida a los padres; muestra que lo más necesario para nosotros es no desentendernos de las cosas del cielo; antes, al contrario, debemos dedicarnos a ellas con todo empeño y no incurrir en retraso alguno por inevitables y atrayentes que sean las cosas. ¿Qué cosa más necesaria que dar sepultura al padre? ¿Qué cosa más fácil? Desde luego, no era necesario emplear mucho tiempo.* El mismo, en otra homilía añade[104]: *El diablo insiste y pone mucha atención, queriendo encontrar alguna entrada; por poca que sea la negligencia, causa grande pusilanimidad. Por ello, el Sabio amonesta diciendo: «no lo retrases de un día para otro». Se nos enseña así que no debemos perder tiempo alguno, por insignificante que sea, aunque haya mil cosas urgentes; más aún, nos enseña que las cosas espirituales han de ser preferidas a todas las demás, incluso a las necesarias.*

Agustín, por su parte, dice[105]: *Ha de ser honrado el padre. Pero hay que obedecer a Dios. Yo te llamo para servicio del evangelio; me eres necesario para una obra distinta. Esto es más que lo que tú quieres hacer; hay quienes den sepultura a sus muertos. Lo que es primero no debe quedar pospuesto: amad a los padres, y sea Dios antepuesto a los padres.* Si por cosa tan necesaria el Señor reprende a quien pedía un aplazamiento de tiempo muy corto, ¿con qué cara pueden afirmar que a los consejos de Cristo debe preceder una larga deliberación?

En el evangelio de Lucas, seguido, se lee: *Te seguiré, Señor; pero déjame primero despedirme de los míos* (Lc 9,61). Exponiendo estas palabras,

Rursus Matth. VIII et Luc. IX legitur quod quidam discipulus Christi dixit ad eum: «Domine, permitte me ire primum et sepelire patrem meum»; cui Dominus respondit «Sequere me, et dimitte mortuos sepelire mortuos suos». Quod exponens Chrysostomus Super Matthaeum dicit: «Hoc dixit non iubens contemnere honorem qui est ad parentes, sed monstrans quoniam nihil caelestibus negotiis nobis magis necessarium esse oportet; et quoniam cum toto studio his iungi debemus et neque parum tardare, etiamsi valde inevitabilia et incitantia fuerint quae attrahunt. Quid enim magis necessarium quam sepelire patrem? Quid etiam facilius? Neque enim multum tempus consumendum erat». «Sed diabolus instat attentius volens aliquem aditum invenire; et si modicam sumat negligentiam, magnam operatur pusilanimitatem, propter quod Sapiens admonet dicens: Ne differas de die in diem». «Nihil igitur aliud inde docemur, nisi quod nec minimum temporis frustra ducere decet, et si mille cogentia sint, immo praeferre spiritualia cunctis et admodum necessariis». Et Augustinus dicit in libro De verbis Domini: «Honorandus est pater, sed obediendum est Deo. Ego, inquit, ad evangelium te voco ad aliud opus mihi necessarius es. Maius est hoc quam quod vis facere; sunt alii qui sepeliant mortuos suos. Non licet anteriora posterioribus subdere: amate parentes, et praeponite Deum parentibus». Si ergo propter rem tam necessariam Dominus etiam modici temporis inducias petentem redarguit, qua fronte diutinam deliberationem quidam asserunt praemittendam esse Christi consiliis?

Deinde Luc. IX sequitur: «Et ait alter sequar te, Domine; sed primum permitte me renuntiare his qui domi sunt». Quod exponens Cyrillus insignis Graecorum doctor dicit:

[103] O.c., hom.27 n.3: MG 57,348.
[104] Hom.68 n.5: MG 58,647.
[105] S. AGUSTÍN, *Sermo* 100 c.1 y 2: ML 38,603.

dice Cirilo, doctor insigne de los griegos [106]: *La promesa es de imitar y merece toda alabanza. Pero pedir volver para despedirse de los familiares, es muestra de que en él hay alguna división. Mantener la comunicación y consultar con prójimos que no quieren saber lo que debe ser hecho, es indicio de un espíritu débil y vacilante. Por lo cual tiene que escuchar del Señor: Nadie que ha puesto la mano en el arado y mira hacia atrás, es apto para el reino de Dios. Mira hacia atrás quien busca aplazamiento con ocasión de volver a casa, a consultar con los parientes. No hicieron esto los apóstoles, los cuales dejando la barca y el padre siguieron a Cristo de inmediato. Pablo, igualmente, ni por un momento condescendió con los impulsos de la naturaleza. Así han de ser los que quieren seguir a Cristo.*

Agustín, exponiendo este punto, dice [107]: *Te llama el Oriente, ¿y tú miras al Occidente?* Oriente es Cristo a quien se aplica el dicho del profeta: *He aquí un hombre. Oriente es su nombre* (Zac 6,12). Occidente, en cambio, es cualquier hombre que cae en la muerte y que puede caer en las tinieblas del pecado o de la ignorancia. Hace injuria a Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, quien, una vez escuchado su consejo, todavía piensa que debe recurrir al parecer de un hombre mortal.

Piensan que pueden eludir todo esto con la ridícula tergiversación que hacen. Dicen, en efecto, que la reflexión precedente es válida cuando alguien es llamado por la voz del Señor mismo: reconocen que entonces no habría motivo alguno para desconfiar y que no existiría el deber de pedir consejo a nadie. Pero cuando el hombre interiormente recibe impulso de entrar en religión, entonces tiene el deber de hacer larga deliberación, solicitando el consejo de muchos, para discernir si esto procede de una inspiración divina.

Pero esta respuesta es un completo error. Las palabras de Cristo que están consignadas en las Escrituras, debemos acogerlas como si las

«Imitanda promissio et qualibet laude plena. Sed quaerere renuntiare his qui domi sunt ostendit quod utcumque divisus sit. Nam communicare proximis et consulere nolentes aequa sapere, indicat adhuc utcumque languentem et recedentem; propter quod audit a Domino: Nemo cum posuerit manum super aratrum et retrospexerit habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro, qui dilationem quaerit occasione redeundi domum et cum propinquis conferendi. Non hoc invenimus fecisse sacros apostolos, qui protinus omissa navicula et parente secuti sunt Christum; sed et Paulus statim non acquievit carni et sanguini. Tales esse decet volentes sequi Christum». Et Augustinus hoc exponens in libro De verbis Domini dicit: «Vocat te Oriens, et tu attendis Occidentem». Oriens quidem Christus est secundum illud Zach. VI: «Ecce vir, Oriens nomen eius». Occidens autem est quilibet homo in mortem cadens et in tenebras peccati vel ignorantiae cadere valens. Iniuriam ergo facit Christo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae Dei absconditi, si eius audito consilio adhuc ad mortalis hominis consilium aliquis existimet recurrendum.

Sed derisibili quadam tergiversatione praedicta conantur evadere. Dicunt enim quod praedicta locum habent si aliquis ipsius Domini voce vocaretur: tunc enim confitentur differendum non esse, nec ad aliud consilium recurrendum. Sed quando homo interius commovetur ad religionis ingressum, tunc opus habet magna deliberatione et multorum consilio, ut discernere possit si hoc sit ex instinctu divino.

Sed haec responsio errore plena est. Sic enim verba Christi quae in Scripturis dicuntur debemus accipere, ac si ab ipsius Domini ore audiremus. Dicit enim ipse

[106] S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Super Lc* 9,61. Santo Tomás toma este pasaje de lo que él mismo había escrito en *Catena aurea*. Cf. *Summa* 2-2 q.189 a.10 ad 2.

[107] S. AGUSTÍN, *Sermo* 100 c.2 n.3: ML 38,604.

oyésemos de la boca del Señor mismo. Es él quien proclama: *Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: velad* (Mc 13,37). Y en otra parte se lee: *Lo que ha sido escrito fue escrito para instrucción nuestra* (Rom 15,4). La explicación es dada por el Crisóstomo, el cual dice[108]: *Si hubiesen sido para ellos solos, no habrían sido escritas; así, pues, fueron dichas por ellos, pero fueron escritas para nosotros.* Por lo cual el Apóstol, alegando la autoridad del Antiguo Testamento, dice: *Os habéis olvidado de la exhortación dirigida a vosotros como a hijos: hijo mío, no rechaces la corrección* (Heb 12,5). Por donde queda claro que las palabras de la Escritura hablan no sólo para los presentes, sino también para la posteridad.

Veamos en especial si el consejo dado por el Señor al joven: *Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,21) fue dado para él solo o para la totalidad. Para guiarnos, fijémonos en la sucesión de los relatos. Cuando Pedro dijo: *Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido,* el Señor promete universalmente el premio y dice para todos: *Todo el que deje casa, hermanos..., por mi nombre, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna* (Mt 19,27-28). Cada uno de los llamados debe seguir este consejo no menos que si por boca del Señor mismo fuese proferido en singular para cada uno.

En relación con todo esto, Jerónimo, escribiendo al presbítero Paulino, le dice[109]: *Tú, una vez oída la sentencia del Salvador 'Si quieres ser perfecto...' conviertes las palabras en obras y, en desnudez, sigues la cruz desnuda.* Aunque hablando con el joven le dirigió las palabras en singular, en otra ocasión propuso su consejo bajo forma universal, diciendo: *Si alguien quiere seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga* (Mt 16,24). Respecto del cual dice el Crisóstomo[110]: *Aquí el Señor propone esta máxima a todo el mundo, diciendo: si alguien quiere, alguien,*

Marc. XIII: «Quod vobis dico, omnibus dico: vigilate». Et Rom. XV dicitur: «Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt». Et Chrysostomus dicit: «Si tantum propter illos dicta fuissent, scripta non essent; nunc autem dicta quidem sunt propter illos, scripta vero sunt propter nos». Unde et Apostolus inducens auctoritatem Veteris testamenti dicit Hebr. XI: «Obliti estis consolationis quae vobis tamquam filiis loquitur dicens: Fili mi, noli negligere disciplinam». Ex quo patet quod verba sacrae Scripturae non solum praesentibus sed futuris loquuntur.

Specialiter autem videamus an consilium quod Dominus dedit adolescenti Matth. XIX: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus», utrum illi soli sit datum, vel etiam universis: quod considerare possumus ex his quae sequuntur. Cum enim Petrus ei dixisset: «Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te», universaliter praemium omnibus statuit dicens: «Omnis qui reliquerit domum vel fratres etc., propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit». Non minus ergo sequendum est hoc consilium ab unoquoque, quam si unicuique singulariter ex ipsius ore dominico proferretur. Unde Ieronymus dicit ad Paulinum presbyterum: «Tu audita sententia Salvatoris: Si vis perfectus esse etc., verba vertis in opera et nudam crucem nudus sequeris». Quamvis autem adolescenti loquens singulariter ad ipsum verba protulerit, alibi tamen idem consilium universaliter protulit dicens: «Si quis vult post me venire, abneget semet ipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me»; ubi dicit Chrysostomus: «Commune hoc dogma orbi terrarum proponit dicens: Si quis vult, id

[108] S. JUAN CRISÓSTOMO, *Super Matth.* hom.15 n.1: MG 57,223.
[109] S. JERÓNIMO, *Epist.* 58 n.2: ML 22,580.
[110] S. JUAN CRISÓSTOMO, *Super Matth.* hom.55 n.1: MG 58,541; cf. STO. TOMÁS, *Cat. Super Matth.* h.l.

*quien sea, mujer o varón, rey, libre, esclavo.* La negación de sí mismo, según Basilio [111], es olvido total de uno mismo y alejamiento de los propios gustos; de este modo resulta evidente que en la negación de uno mismo se incluye el desprendimiento de las riquezas que se poseen por voluntad propia. Por lo tanto el consejo dado por el Señor al joven ha de ser entendido como si fuese propuesto a todos por boca del Señor.

En la precedente respuesta evasiva, es preciso fijarse en otra cosa. Ya se dijo que la locución con que el Señor nos habla en las Escrituras tiene la misma autoridad que si las palabras fuesen proferidas para cada uno por el Salvador mismo. Hay también otro modo como Dios habla interiormente al hombre, de acuerdo con lo que dice un salmo: *escucharé lo que el Señor Dios habla dentro de mí* (Sal 84,4). Esta habla interior tiene preferencia sobre cualquiera otra exterior. En efecto, dice Gregorio en una homilía de Pentecostés [112]: *El creador mismo no habla eficazmente para instrucción del hombre si no habla al hombre mismo mediante la unción del Espíritu Santo. Ciertamente, Caín, antes de haber perpetrado el fratricidio, oyó: pecaste, déjate ya de eso. Pero como fue amonestado por unas culpas que daban voces, pero no por la unción, pudo oír palabras de Dios pero no se cuidó de practicarlas.* Por consiguiente, si, como dicen, es necesario obedecer la voz del creador exteriormente propuesta, con mucho mayor motivo hay que evitar cualquier resistencia a la interior locución con que el Espíritu Santo actúa sobre la mente, obedeciendo sin titubear. Como de boca del profeta Isaías, o más bien de Cristo mismo, está dicho: *El Señor Dios me abrió el oído,* mediante inspiración interna; *yo, por mi parte, no contradigo ni me echo atrás* (Is 50,5), como quien olvidando lo pasado se proyecta hacia adelante, según se dice en Flp 3,13.

El Apóstol dice: *Los que son movidos por el Espíritu Santo, ésos son hijos de Dios* (Rom 8,14). En relación con estas palabras dice una glosa

est si mulier, si vir, si rex, si liber, si servus». Abnegatio autem sui ipsius, secundum Basilium, est totalis praeteritorum oblivio et recessus a propriis voluntatibus: et sic patet quod in hac negatione sui ipsius intelligitur etiam depositio divitiarum quae per voluntatem propriam possidentur. Sic igitur consilium adolescenti a Domino datum sic est accipiendum, ac si omnibus ex ore Domini proponeretur.

Sed in responsione praemissa adhuc aliud considerari oportet. Iam enim ostensum est quod locutio qua nobis Dominus loquitur in Scripturis, idem habet auctoritatis pondus ac si verba ab ipso Salvatoris ore proferrentur. Est autem et alius modus quo Deus interius homini loquitur secundum illud Ps.: «Audiam quid loquatur in me dominus Deus»; quae quidem locutio cuilibet exteriori locutioni praeponitur. Dicit enim Gregorius in homilia Pentecostes: «Ipse conditor non ad eruditionem hominis loquitur, si eidem homini per unctionem Spiritus non loquatur. Certe Cain priusquam fratricidium opere perpetraret, audivit: Peccasti, quiesce. Sed quia culpis suis exigentibus voce est admonitus, non unctione, audire verba Dei potuit, sed servare contempsit». Si igitur voci conditoris exterius prolatae statim obediendum esset, ut dicunt, multo magis interiori locutioni qua Spiritus Sanctus mentem immutat resistere nullus debet, sed absque dubitatione obedire. Unde Isaiae L dicitur ex ore prophetae, vel potius ipsius Christi: «Dominus Deus aperuit mihi aurem», scilicet interius inspirando; «ego autem non contradico, retrorsum non abii», quasi posteriorum oblitus ad anteriora me extendens, ut dicitur ad Phil. III. Dicit etiam Apostolus ad Rom. VIII: «Qui Spiritu Dei

[111] S. Basilio, *Regulae fusius tract.* Resp. 6 n.1: MG 31,925C; lo mismo en *Cat. Super Lc* 9,23.

[112] S. Gregorio Magno, *Homil. in evang.* II hom.30 n.3: ML 76,1222.

de Agustín[113]: *No es que no hagan nada, sino porque en ellos actúa la fuerza impetuosa de la gracia.* Ahora bien, el que resiste o se retrasa no es movido por el ímpetu del Espíritu Santo. Por consiguiente, lo propio de los hijos es ser movidos impetuosamente hacia lo mejor, sin necesidad de estar a la espera de consejo. A este ímpetu se acomoda lo del profeta: *Vendrá como río empujado por el Espíritu del Señor* (Is 59,19). Este ímpetu debe ser secundado en cumplimiento de lo que dice el Apóstol: *Caminad en el Espíritu. Si os dejáis guiar por el Espíritu no estáis bajo la ley* (Gál 5,16.18). El Espíritu está en todo el desarrollo: *Si vivimos por el Espíritu, caminemos bajo su acción* (v.25). San Esteban echa en cara a quienes lo juzgaban una gran culpa, diciendo: *Vosotros resistís siempre al Espíritu Santo* (Hch 7,51). Y el Apóstol dice: *No apaguéis el Espíritu* (1 Tes 5,19). Sobre lo cual comenta la Glosa[114]: *Si en un momento, el Espíritu Santo revela algo a alguno, no le impidáis hablar.* Ahora bien, el Espíritu Santo revela no sólo enseñando lo que el hombre debe proclamar, sino también sugiriendo interiormente lo que el hombre debe hacer, como está indicado en Jn 14,28. Por lo tanto, cuando el hombre es movido por instinto del Espíritu Santo a entrar en religión, no le está permitido dar largas para requerir consejo, sino que ese hombre debe seguir de inmediato el impulso del Espíritu Santo. Por lo cual se dice: *Hacia donde se movía el Espíritu, hacia donde caminaba, hacia allí también se dirigían las ruedas, siguiéndolo* (Ez 1,20).

Esto no sólo se comprueba por los pasajes de la Escritura, sino que también aparece de manera manifiesta en el comportamiento de los santos. Agustín refiere este hecho[115]: *Eran dos soldados; uno de ellos, después de haber leído la vida de Antonio, se sintió en un instante lleno de amor santo y dijo a su amigo: he decidido entregarme a Dios y lo hago aquí mismo en este momento. Si a ti te desagrada imitarme,*

aguntur, hi filii Dei sunt»; ubi dicit glossa Augustini: «Non quia nihil agant, sed quia impetu gratiae aguntur». Non autem agitur impetu Spiritus Sancti, qui resistit vel tardat; est ergo proprium filiorum Dei, ut impetu gratiae agantur ad meliora, non expectato consilio. De quo etiam impetu dicitur Is. LIX: «Cum venerit quasi fluvius violentus quem Spiritus Domini cogit». Hunc autem impetum esse sequendum Apostolus docet ad Gal. V, ubi dicit «Spiritu ambulate»; et iterum: «Si Spiritu ducimini, non estis sub Lege». Et iterum «Si Spiritu vivimus, Spiritu et ambulemus». Pro magna autem culpa quibusdam improperatur a Stephano Act. VII: «Vos semper Spiritui Sancto restitistis». Unde et Apostolus I ad Thess. V dicit: «Spiritum nolite extinguere»; ubi dicit Glossa «Si cui Spiritus Sanctus ad horam aliquid revelet, nolite prohibere eum loqui». Spiritus autem Sanctus revelat non solum docendo quid homo debeat loqui, sed etiam suggerendo quid homo debeat facere, ut dicitur Ioh. XIV; cum igitur homo instinctu Spiritus Sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum ut humanum requirat consilium, sed statim homo impetum Spiritus Sancti debet sequi. Unde et Ez. I dicitur: «Quocumque ibat Spiritus, illuc eunte spiritu, et rotae pariter levabantur sequentes eum». Nec solum hoc Scripturae auctoritatibus, sed etiam sanctorum exemplis manifestatur. Narrat enim Augustinus in VIII Confessionum de duobus militibus, quorum unus, lecta vita Antonii, subito repletus amore sancto ait amico suo: «Ego Deo servire studui, et ex hac hora in hoc loco aggredior; te si piget imitari, noli

[113] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1439, que se inspira en *De correptione et gratia* de San Agustín.

[114] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,309.

[115] S. AGUSTÍN, *Confessiones* l.VIII c.6 n.15: ML 32,756.

*no me lo impidas. El otro respondió que se le asociaba como compañero.* Los dos se estimularon con el mutuo ejemplo, dejándolo todo y siguiendo a Cristo.

En el mismo libro, Agustín se reprende a sí mismo de que retrasaba la conversión. Dice, en efecto: *No tenía nada que responder, convencido como estaba de la verdad. Sólo tenía palabras lentas y soñolientas: Ahora, enseguida, espera un momento. Pero el 'un momento, un momento' rebasaba todos los momentos; lo de 'espera un poco' iba para largo.* Y añade en el mismo libro: *Estaba muy avergonzado de mí mismo, porque todavía me resonaba el murmullo de aquellas tonterías, de los atractivos mundanos y carnales, y me sentía como paralizado pensando en aquello.* Por consiguiente no es laudable, sino, más bien, vituperable que, una vez recibida la vocación, sea por vía interior o exterior, venida de una palabra o de la Escritura, la persona llamada aplace la decisión como quien busca consejo en asuntos dudosos.

Pertenece a la eficacia de la inspiración interior que los hombres inspirados sean elevados de inmediato a cosas más altas: es lo que está expresado en el hecho de que, reunidos los discípulos y viniendo de repente sobre ellos el Espíritu Santo, los hizo proclamar las grandezas de Dios, como se lee en el capítulo segundo del libro de los Hechos. La Glosa da esta pincelada[116]: *La gracia del Espíritu Santo no entiende planes de lentitud.* Está escrito: *Para Dios es fácil tributar honor al pobre en un momento* (Eclo 11,23).

Sobre la eficacia de la interna inspiración divina, habla también Agustín en otra parte[117], donde, después de haber citado las palabras *todo el que oyó del Padre y aprendió, viene a mí* (Jn 6,45), dice: *Está muy lejos de los sentidos corporales esta escuela en la cual se escucha al Padre cuya enseñanza es que vengamos al Hijo. Para esto no se sirve del oído corporal sino del oído del corazón.* Y añade un poco más adelante: *Así, pues, la gracia que secretamente es infundida en el corazón del hombre por*

adversari. Respondit ille se socio adhaerere», et ambo iam aedificabantur relinquendo omnia et Christum sequendo. In quo etiam libro Augustinus se ipsum reprehendit de hoc quod tardabat suam conversionem, ubi dicit: «Non erat quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: Modo, ecce modo, sine paululum. Sed modo et modo non habebat modum; et sine paululum in longum ibat». Et in eodem libro dicit: «Erubescebam nimis, quia nugarum murmur», scilicet saecularium et carnalium, «adhuc audiebam et cunctabundus pendebam». Non est ergo laudabile sed magis vituperabile, post vocationem interiorem vel exteriorem, vel verbo vel Scripturis factam, differre et quasi in dubiis consilium quaerere.

Hoc etiam ad interioris inspirationis efficaciam pertinet, ut homines inspirati subito ad maiora provehantur: quod significatur per hoc quod congregatis in unum discipulis, ut legitur Act. II, repente Spiritus Sanctus super eos veniens eos fecit magnalia Dei loqui; ubi dicit Glossa: «Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia». Et Eccli. XI dicitur: «Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem».

Hanc etiam efficaciam Dei intrinsecus inspirantis Augustinus ostendit in libro De praedestinatione sanctorum, inducens quod habetur Ioh. VI: «Omnis qui audivit <a Patre> et didicit, venit ad me». «Valde, inquit, remota est a sensibus carnis haec schola in qua Pater auditur et docet ut veniatur ad Filium; nec agit hoc cum carnis aure sed cordis». Et postea subdit: «Itaque gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate

[116] *Glossa interlinearis.*

[117] S. AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum* c.8 n.13: ML 44,970 y 971.

*divina largueza, no es rechazada por ningún corazón duro. Es infundida precisamente para arrancar la dureza de corazón.*

Sobre la eficacia de la interna inspiración habla también Gregorio en una homilía de Pentecostés, diciendo[118]: *¡Oh, qué artífice es este Espíritu! No necesita de tiempo para hacer aprender todo lo que quiere; con sólo tocar la mente enseña; tocar y enseñar es la misma cosa. En un momento ilumina el alma y la transforma. De repente hace desaparecer lo que se tenía; de repente da lo que no se tenía.* Por consiguiente, desconoce el poder del Espíritu Santo o le resiste quien intenta detener el movimiento impreso por el Espíritu Santo, pasando largo tiempo en asesoramiento.

La falsedad de lo que dicen es puesta en evidencia no sólo por la autoridad de los santos doctores, sino también por escritos de los filósofos. Aristóteles, en un capítulo de la *Ética a Eudemo*, que se titula *Buena fortuna*, dice[119]: *Cuando se busca el principio del movimiento en el alma, inmediatamente se ve claro: totalmente, Dios. El principio de la razón no es la razón, sino alguna cosa mejor. Ahora bien, ¿qué habrá mejor que la ciencia y el entendimiento, sino Dios?* Y luego añade acerca de las cosas que son movidas por Dios: *No tienen que tomar consejo; tienen dentro un principio de tal naturaleza que supera la ciencia y el entendimiento.* Avergüéncese, por tanto, quien, diciéndose católico, se empeña en que las personas divinamente inspiradas necesitan unos consejos de los cuales el filósofo pagano afirma que no tienen necesidad.

Veamos para qué necesitan consejo aquellos a quienes fue inspirado el propósito de vida religiosa. En primer lugar, la duda sobre si lo que Cristo aconsejó es mejor, es pecado de sacrilegio[120]; en cambio, dudar si

tribuitur, a nullo corde duro respuitur: ideo quippe tribuitur ut cordis duritia penitus auferatur».

Hanc etiam efficaciam inspirationis internae Gregorius in omelia Pentecostes commendat dicens: «O qualis est artifex iste Spiritus! Nulla ad discendum mora agitur in omne quod voluerit; mox ut tetigerit mentem docet, solumque tetigisse docuisse est. Nam humanum animum subito ut illustrat immutat; abnegat hoc repente quod erat, exhibet repente quod non erat». Virtutem igitur Spiritus Sancti vel ignorat, vel ei resistere nititur, qui a Spiritu Sancto motum diuturnitate consilii detinere contendit.

Nec solum sacrorum doctorum auctoritatibus assertionis eorum convincitur falsitas, sed etiam philosophicis documentis. Dicit enim Aristoteles in quodam capitulo Eudimicae Ethicae quod intitulatur De bona fortuna: «Quod autem quaeritur quid est motus principium in anima, palam quemadmodum in toto Deus; rationis enim principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius scientia et intellectu nisi Deus?». Et postea subdit de his qui a Deo moventur: «Consiliari non expedit eis; habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio». Erubescat igitur qui se dicit catholicum, divinitus inspiratos ad humana transmittens consilia, quibus eos philosophus ethnicus asserit non egere.

Videamus autem ulterius ad quid consilio indigeant hi quibus est sacrae religionis propositum inspiratum. Et primo quidem dubitare an id quod Christus consuluit

---

[118] S. Gregorio Magno, *Homil. in evang.* II hom.30 n.8: ML 76,1226.

[119] Aristóteles, *Ethic. Eud.* VII c.14 (Bk 1248a24-27 y 31-32), según la versión que presenta Th. Deman, «Le Liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin»: *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 17 (1928) 40.

[120] Una vez más, aquí al juzgar el hecho de dudar de que el consejo dado por Cristo es *mejor,* lo hará desde su entidad religiosa y sagrada; afirmará, en consecuencia, que tal cosa es pecado de sacrilegio.

por el disgusto que sufrirán los amigos o por algún daño en lo referente a bienes temporales se puede dar de lado el propósito de religión, es propio de un espíritu dominado todavía por un amor sensible. Por lo cual, en carta a Heliodoro, dice Jerónimo [121]: *Aunque un sobrino chiquito se abrace a tu cuello, aunque la madre, con la cabellera revuelta y rasgado el vestido, te muestre los pechos con que te alimentó, aunque el padre se tienda a la entrada, pasa por encima del padre y con ojos enjutos vuela hasta el estandarte de la cruz. La única piedad posible en estos casos consiste en ser cruel.* Y luego añade: *El enemigo tiene la espada en la mano para darme muerte, ¿y yo me detendré a pensar en las lágrimas del padre? ¿Desertaré de la milicia por mi padre a quien, por Cristo, ni siquiera debo la sepultura?* Con esto se relacionan también otras muchas de las cosas anteriormente dichas.

Alguien, quizá, se sentirá obligado a pedir consejo sobre si podrá cumplir lo que pretende. También a la solución de esta duda contribuye Agustín [122], el cual, hablando de sí mismo, dice que sentía miedo de asumir el consejo de continencia. *Desde aquella parte a la que dirigía la mirada y hacia donde me daba miedo pasar, se me presentaba la casta dignidad de la continencia; honestamente me acariciaba para que sin vacilación fuese con ella, extendiendo hacia mí, para abrazarme, sus blandas manos llenas de los dones de frutos de buenos ejemplos. Allí niños y niñas, allí multitud de jóvenes, y toda edad. Allí viudas maduras y vírgenes ancianas. Y me reía de mí mismo con una risa de exhortación, que parecía decir: ¿No podrás tú lo que éstos y éstas? ¿Acaso éstos y éstas lo pueden de por sí y no por el Señor su Dios? El Señor Dios me entregó a todos éstos. ¿Por qué te quedas en ti mismo que no puedes sostenerte? Arrójate a él; no tengas miedo: no se apartará para que caigas. Lánzate con toda seguridad. Él te recogerá y te sanará.*

melius sit, sacrilegum est; dubitare vero an propter contristationem amicorum vel quodcumque temporalium detrimentum homo debeat religionis propositum praetermittere, est animi adhuc carnali amore irretiti. Unde Ieronymus dicit in Epistola ad Heliodorum: «Licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera quibus te nutrierat mater ostendat, licet in limine pater iaceat: per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum pietatis genus est in hac re esse crudelem». Et postea subdit: «Gladium tenet hostis ut me perimat, et ego de patris lacryrnis cogitabo? Propter patrem militiam deseram, cui sepulturam Christi causa non debeo?». Et ad hoc etiam plura alia superius sunt inducta.

Forte autem aliquis inducetur ad consilium requirendum, an possit implere quod in proposito gerit. Sed et huic dubitationi occurrit Augustinus VIII Confessionum de se ipso loquens, qui consilium continentiae assumere formidabat: «Aperiebatur, inquit, ab ea parte qua intenderam faciem et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae blandiens ut venirem neque dubitarem, extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae, ibi iuventus multa, et omnis aetas, et graves viduae et virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret: Tu non poteris quod isti et istae? An isti et istae in semet ipsis possunt, et non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas, et non stas? Proice te in eum, noli metuere: non se subtrahet ut cadas. Proice te securus: et excipiet te et sanabit te».

---

[121] S. Jerónimo, *Epist.* 14 n.2: ML 22,348 y 349.

[122] S. Agustín, *Confessiones* VIII c.11 n.27: ML 32,761.

Quedan dos cosas acerca de las cuales pueden pedir consejo quienes tienen propósito de entrar en religión. Una cosa es la relativa al modo de entrar en religión; la otra recae sobre la posibilidad de tener algún impedimento contra el ingreso en religión, como estado de servidumbre, matrimonio, o alguna otra cosa semejante. A la hora de pedir este consejo, hay que excluir a los parientes. Está escrito: *Trata tus problemas con el amigo y a extraños no les reveles un secreto* (Prov 25,9). En asuntos de este género, los parientes según la sangre no son amigos, sino, más bien, enemigos [123], de acuerdo con lo que está escrito: *Los enemigos del hombre, los de su propia casa* (Miq 7,6). A ello se refiere también el Señor según Mt 10,36. En este caso hay que evitar sobre todo los consejos de parientes según la carne. Por este motivo, Jerónimo, en carta a Heliodoro, enumera los impedimentos alegados por los parientes según la carne contra la entrada en religión y dice: *Tu hermana viuda te da tiernos abrazos; los servidores con quienes creciste, te dicen: ¿A quién serviremos, si nos dejas? También la que en un tiempo fue niñera, ahora ya anciana, y tu pedagogo que en el orden de sentimientos familiares es tu segundo padre, gritan: espera un poco, pues poco es lo que nos falta para morir y danos sepultura.*

A este respecto dice Gregorio [124]: *El astuto adversario, cuando advierte que empieza a ser arrojado del corazón de los buenos, va en busca de quienes son muy queridos por ellos, y habla halagando por boca de aquellos que son más queridos que los demás, para que, a la vez que la fuerza del amor perfora el corazón, la espada de su persuasión penetre hasta los bastiones en que se apoya su interna rectitud.*

Por este motivo, San Benito, como refiere Gregorio [125], huyendo ocultamente de su institutriz, fue a esconderse en lugar desierto; manifestó su

Restant autem duo de quibus consiliari relinquitur his qui religionis assumendae propositum gerunt: quorum unum est de modo religionem intrandi; aliud autem est si aliquod speciale impedimentum habeant per quod impediantur a religionis ingressu, puta si sint servi, vel matrimonio iuncti, vel aliquid huiusmodi. Sed ab hoc consilio primo quidem amovendi sunt carnis propinqui; dicitur enim Prov. XXV: «Causam tuam tracta cum amico tuo, et secretum extraneo non reveles». Propinqui autem carnis in hoc proposito amici non sunt, sed potius inimici, secundum illud quod habetur Mich. VII: «Inimici hominis domestici eius». Quod etiam Dominus introducit Matth. X. In hoc igitur casu sunt praecipue vitanda carnalium propinquorum consilia. Hinc est quod Ieronymus in Epistola ad Heliodorum impedimenta religiosa propositi quae a propinquis carnalibus ingeruntur enumerat dicens: «Nunc tibi blandis vidua soror haeret lacertis; nunc illi cum quibus adolevisti vernaculi aiunt: Cui nos servituros relinquis? Nunc et gerula quondam iam anus, et nutritius secundus post naturalem pietate pater, clamitant: Morituros expecta paulisper et sepeli». Et Gregorius dicit in III Moralium: «Callidus adversarius, cum a bonorum cordibus repelli se conspicit, eos qui ab illis valde diliguntur exquirit, et per eorum verba blandiens loquitur qui plus ceteris amantur, ut dum vis amoris cor perforat, facile persuasionis eius gladius ad intimae rectitudinis munimina irrumpat». Hinc est quod beatus Benedictus, ut Gregorius refert in II Dialogorum, nutricem suam occulte fugiens, deserti loci secessum petiit; sed Romano

[123] Puede recordarse lo que acerca de los hermanos y la madre de Santo Tomás cuenta GUILL. DE TOCCO, *Hystoria Beati Thomae de Aquino* c.8-10 (A. Ferrua, S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae, Alba 1968, p.37-40). Podemos suponer que estas duras palabras de Santo Tomás tienen toda la carga de su experiencia personal en relación directa con el tema sobre el que aquí escribe.

[124] S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* III c.8 n.13: ML 75,605C.

[125] ID., *Dialog.* II c.1: ML 66,128C.

propósito al monje Romano, el cual aceptó su deseo, mantuvo el secreto y prestó la ayuda.

Cuando se pide consejo, han de ser excluidos también hombres de criterio carnal, que consideran necedad la sabiduría de Dios. Por lo cual se dice en tono de burla: *Trata de santidad con el irreligioso y de justicia con el injusto* (Eclo 37,12). Y después añade: *Para pedir consejo no te fijes nunca en ellos; pero trata asiduamente con el santo.* Es a un santo a quien se deberá pedir consejo, si en asuntos de este género alguien sintiese necesidad de ser aconsejado.

## Capítulo 10

### Respuesta a las razones antes alegadas [126]

Es fácil refutar las razones en que se apoyan quienes afirman lo contrario [127].

1. Se dice que asuntos arduos y difíciles son los que más exigen pedir consejo. Así es, fuera de los casos en que la verdad está clara. Cuando lo que es mejor está determinado ya por un designio más alto, resulta injurioso ponerlo en duda con pedir consejo una y otra vez.

2. La segunda dificultad habla de dar firmeza al voto con la deliberación. Es cosa que no viene a propósito. La deliberación consiste en un propósito interior por el que alguien escoge un bien mayor, al que intenta obligarse con voto. Todo lo que se hace escogiendo o eligiendo se hace con deliberación o consejo; la elección recae sobre aquello acerca de lo cual se tomó consejo, como dice el Filósofo [128]. Dado que este propósito es inspirado por el Espíritu Santo que es Espíritu de fortaleza

monacho propositum suum aperuit, qui eius desiderium et secretum tenuit et adiutorium impendit.

Arcendi sunt etiam ab hoc consilio carnales homines, apud quos Dei sapientia stultitia reputatur. Unde Eccli. XXXII irrisorie dicitur: «Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum iniusto de iustitia»; et postea subdit: «Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto», a quo est petendum consilium, si de aliquibus in hoc casu consiliari oporteat.

## Capitulum decimum

### In quo solvuntur rationes contra veritatem supra inductae

Ea vero quibus innituntur contrarium asserentes de facili refelluntur. Quod enim primo inductum est, quod in arduis et difficilibus sunt maxime consilia requirenda: verum est, ubi non est veritas manifesta. Sed quando id quod melius est altiori consilio est diffinitum, iniuriosum est iterum id in dubium revocare, iterato consilia requirendo.

Quod vero secundo propositum est, quod votum animi deliberatione firmatur, ad propositum non facit. Haec enim deliberatio in interiori consistit proposito, quo aliquis eligit maius bonum cui se obligare intendit vovendo. Omne autem quod ex electione agitur, ex deliberatione sive consilio agitur, quia electio est appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethicorum. Et sicut a Spiritu Sancto, qui est Spiritus fortitudinis et

---

[126] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.189 a.10.

[127] Las dificultades se encuentran en el capítulo octavo.

[128] Aristóteles, *Ethic.* III 6 (Bk 1112a15) y 9 (Bk 1113a10).

y de piedad, él es quien otorga el don de la deliberación interior, porque él es también Espíritu de consejo y de ciencia [129].

3. La tercera dificultad, que trata de la probación de espíritu, no viene a propósito. Se requiere hacer pruebas cuando no se tiene certeza. Por lo cual, acerca de las palabras citadas de 1 Tes 5,21, dice la Glosa [130]: *Las cosas ciertas no necesitan discusión.* La incertidumbre puede estar en aquellos a quienes compete recibir en religión, pues no les consta el espíritu con que vienen: si con el deseo de aprovechamiento espiritual, o con la intención de curiosear o de hacer mal, como a veces ocurre. A ellos les está mandado por estatuto y por edicto de vida regular [131] someter a prueba a los que han de ser admitidos. Pero quienes llevan el propósito de entrar en religión no tienen duda alguna acerca de la intención con que lo hacen. Ellos, por consiguiente, no tienen deber de deliberar, sobre todo si no hay motivo para que desconfíen de sus fuerzas. Para examinar si las tienen, a quienes entran en religión se les concede un año de prueba.

4. Es verdad que a veces Satanás se transfigura en ángel de luz y que sugiere cosas buenas con intención de engañar. Pero, como dice la misma Glosa antes citada [132], *cuando el diablo engaña los sentidos corporales, pero no es capaz de apartar la mente de la decisión correcta y verdadera, el error ni es peligroso ni es nocivo. Pero cuando por medio de esto, que le es ajeno, empieza a conducir hacia lo suyo, para no ir detrás de él se requiere mucha atención. Demos que el diablo incita a alguien a entrar en religión: esto es una obra buena y bien propia de los ángeles buenos; por lo cual no hay peligro le dé su consentimiento. Pero hay que estar vigilantes y resistir, cuando lleva a la soberbia o a otros vicios. Ocurre con frecuencia que Dios se sirve de la malicia de los demonios para bien*

pietatis, hoc propositum homini inspiratur; ita etiam ab eodem, qui est consilii et scientiae Spiritus, deliberatio interius ministratur.

Quod etiam tertio inducitur «probate spiritus si ex Deo sunt», ad propositum non facit. Ibi enim necessario est probatio, ubi non est certitudo; unde super illud I ad Thess. ult.: Omnia probate, dicit Glossa: «Certa non egent discussione». Incertum autem potest esse his quibus alios ad religionem recipere incumbit, quo spiritu ad religionem veniant, utrum scilicet desiderio spiritualis profectus, an etiam, sicut quandoque accidit, ad explorandum vel ad male faciendum; vel etiam utrum sint ad religionem apti qui veniunt. Et ideo indicitur eis, tam per statutum Ecclesiae quam per regulare edictum, eorum qui sunt recipiendi probatio. Sed his qui propositum religionis assumendae gerunt, dubium esse non potest qua intentione id faciant; unde eis deliberandi necessitas non incumbit, praecipue si de suis corporalibus viribus non diffidant: ad quas examinandas religionem intrantibus annus probationis conceditur.

Quod vero quarto proponitur, quod Satanas transfigurat se in angelum lucis et multotiens bona suggerit intentione fallendi, verum est; sed sicut Glossa dicit ibidem: «Quando diabolus sensus corporis fallit, mentem vero non movet a vera rectaque sententia, qua quisque vitam fidelem gerit, nullum est in religione periculum: vel cum se bonum fingens ea vel facit vel dicit quae bonis angelis congruunt, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut morbidus. Cum vero per haec aliena ad sua incipit ducere, ne quis post eum eat opus est magna vigilantia». Detur ergo quod diabolus

[129] Cf. Is 11,2.

[130] *Glossa Petri Lombardi* a 1 Tes 5,21: ML 192,309.

[131] Cf. el edicto y la decretal citados en cap. 8 notas 94 y 95.

[132] Cf. *Glossa Petri Lombardi* a 2 Cor 11,14: ML 192,74C, tomada de Agustín, *Enchir.* c.60 n.16: ML 40,260.

*de los santos, para quienes el diablo, contra su voluntad, prepara coronas. Y así es burlado por los santos.*

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, si el diablo u otro hombre sugiere el proyecto de entrar en religión, por el que alguien accede al seguimiento de Cristo, la susodicha sugestión no tiene eficacia, si la persona no es atraída interiormente por Dios. Dice Agustín[133]: *Todos son instruidos por Dios*[134], *no porque todos vengan a Cristo, sino porque nadie puede venir de otro modo.* Así, pues, el propósito de religión, cualquiera que sea la condición de quien lo sugiere, viene de Dios.

5. La quinta dificultad dice que se requiere tomar consejo en aquellas cosas que pueden tener mal resultado. Hay que distinguir. El mal resultado puede proceder de la cosa misma que va a ser asumida, o puede proceder de la persona que asume. Si procede de la cosa misma y ocurre con frecuencia, se requiere seria deliberación para hacer frente a los peligros o para desechar totalmente la cosa. Pero si el peligro se presenta rara vez, no se requiere mucha deliberación, pero sí vigilancia y cautela, no sea que alguna vez, por descuido, se caiga en el peligro. De otro modo, se daría pretexto para pasar por alto y dejar incumplida cualquiera de las dedicaciones humanas. *Quien se fija en el viento no siembra y quien contempla las nubes no siega* (Eclo 10,4). *Dice el perezoso: hay un león en la calzada, una leona en el recorrido* (Prov 26,13). A propósito de lo cual dice la Glosa[135]: *Muchos, al escuchar palabras de exhortación, dicen que quieren iniciar la senda de la justicia, pero que son estorbados por Satanás para no llegar a cumplir.*

A veces, la cosa misma, siendo segura en sí, da mal resultado, porque el hombre cambia su inicial propósito. Por este motivo, el hombre

aliquem incitet ad religionem intrandum: hoc opus bonum est, et bonis angelis congruum, unde non est periculum si quis in hoc ei consentiat; sed vigilandum erit ut ei resistatur, cum ad superbiam vel ad alia vitia inceperit ducere. Frequenter enim contingit quod Deus utitur malitia daemonum in bonum sanctorum —quibus <diabolus> praeparat coronas invitus—, et sic eis a sanctis illuditur.

Sciendum tamen quod, si cui a diabolo suggeratur, vel etiam ab homine, religionis introitus, per quem aliquis accedit ad Christum sequendum, talis suggestio efficaciam non habet nisí interius attrahatur a Deo. Dicit enim Augustinus in libro De praedestinatione sanctorum quod omnes sunt docibiles Dei, non quia omnes ad Christum veniant, sed quia nemo aliter venit; et sic religionis propositum, a quocumque suggeratur, a Deo est.

Quod vero quinto proponitur, quod in his est requirendum consilium quae malum exitum possunt sortiri, distinctione indiget: aut enim malus exitus potest contingere ex parte ipsius rei quae assumenda imminet, aut ex parte hominis assumentis. Si ex parte rei quae assumenda est periculum imminet: si hoc quidem frequenter accidat, magna deliberatione opus est ut periculis obvietur, vel res totaliter relinquatur. Si vero ut in paucioribus periculum accidat, non est magna deliberatione opus, sed vigilantia et cautela, ne aliquo casu in periculum incidatur; alioquin daretur occasio omnia humana studia praetermittendi, secundum illud Eccl. XI: «Qui observat ventum non seminat, et qui considerat nubes numquam metet». Et Prov. XXVI dicitur: «Dicit piger: Leo est in via, leoena in itineribus»; ubi dicit Glossa: «Multi cum verba exhortationis audiunt, dicunt se velle viam iustitiae incipere, sed a Satana retrahi ne perficiant».

Quandoque vero res ipsa in se secura est, habet tamen malum exitum propter hoc quod homo mutat propositum: et ex ista causa non debet homo retrahi vel differre sub specie

[133] S. Agustín, *De praedest. sanctorum* c.8 n.14: ML 44,971.
[134] Cf. Jn 6,45.
[135] *Glossa ordinaria.*

no debe ser apartado de entrar en religión ni aplazarla bajo capa de más cuidada deliberación, aunque algunos, por haber cambiado designio, se hagan peores apostatando de la vida religiosa. De otro modo, se podría alegar una razón semejante en relación con la fe y los sacramentos de la fe. Está escrito: *Mejor era no conocer el camino de la verdad que volverse atrás después de conocido* (2 Pe 2,21). El Apóstol, por su parte, dice: *Merece más graves tormentos el que profanó la sangre de la alianza y causó ultraje al espíritu de la gracia* (Heb 10,29). Ni se podría permitir, universalmente hablando, ocuparse en obras de justicia, porque está escrito: *Si alguien pasa de la justicia al pecado, Dios tiene la espada preparada contra él* (Eclo 26,27).

6. La sexta dificultad cita las palabras bíblicas: *Si este designio es de Dios no podréis impedirlo* (Hch 5,38s). Se requiere una cierta reflexión, porque lo repiten muy a menudo y porque en él está latente el virus de la herética pravedad. Los herejes de nuestro tiempo[136], entendiendo mal esta palabra, quieren sacar en conclusión dos errores[137]. El primero es que los cuerpos corruptibles no vienen de Dios; el segundo es que si alguien recibe de Dios la gracia o la caridad, ya no puede perderla. Añadamos otras cosas: Si el diablo pecó, no fue obra o criatura de Dios; si Judas se degradó del coro de los apóstoles, su elección no fue debida a Dios; si Simón Mago, después del bautismo, cayó en herejía, no fue obra de Dios el hecho de que Felipe lo hubiese bautizado. A todo esto añadamos uno de sus maravillosos argumentos, cuyo valor es parecido al de los anteriores: Si éste que entró en religión, después sale de ella, se debe a que el designio de entrar no venía de Dios o que no procedía de Dios el empeño puesto por quienes lo impulsaron hacia la religión.

maioris deliberationis religionis ingressum, quamvis aliqui mutato proposito a religione apostatantes deteriores fiant; alioquin etiam similis ratio esset de accessu ad fidem et fidei sacramenta, quia dicitur II Petri II: «Melius erat viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire». Et secundum Apostolum ad Hebr. X: «Deteriora meretur supplicia, qui sanguinem testamenti pollutum duxerit et spiritui gratiae contumeliam fecerit». Non esset etiam passim ad iustitiae opera procedendum, quia scriptum est Eccli. XXVI: «Eum qui transgreditur a iustitia ad peccatum, Deus paravit ad rhompheam».

Iam vero quod sexto propositum est: «Si est ex Deo consilium hoc aut opus, non poteritis illud dissolvere», diligentius considerandum est, tum quia ab eis frequentius inculcatur, tum quia latet ibi virus haereticae pravitatis. Ex hoc enim verbo prave intellecto nostri temporis haeretici duo erronea concludere nituntur: quorum primum est quod corpora quae corrumpuntur a Deo non sunt; secundum est quod, si aliquis gratiam habet vel caritatem a Deo, amitti non potest. Assumamus et alia: si diabolus peccavit, opus Dei non fuit; si Iudas a choro apostolorum decidit, eius electio a Deo non fuit; si Simon magus post baptismum in haeresim decidit, a Deo non fuit quod cum Philippus baptizavit. Cum quibus omnibus addamus et horum argumentum mirabile, consimilem virtutem habens cum praedictis: si iste qui religionem intravit ab ea egreditur, propositum quo intravit a Deo non fuit; vel studium eorum a Deo non fuit qui eum ad religionem attraxerunt.

Contra quos utamur verbis Augustini in primo libro Contra Iulianum, qui dicebat: «Non potest mali radix in eo quod donum Dei est locari»; contra quem Augustinus

[136] Quizá sean los cátaros con sus doctrinas maniqueas, aunque no citen Hch 5,39 en las disputas que recoge MONETA, *Adv. Catharos et Valdenses* l.1 c.1 § 1 y l.3 c.5 § 8 (ed. Roma 1743 p.7 y 274).

[137] Cf. *Quodl.* 3 a.11 ad 7; *Sermo «Exiit qui seminat»* (ed. Käpelli p.82); *Summa* 2-2 q.189 a.10 ad 1.

Contra ellos, sirvámonos de las palabras de Agustín, refutando a aquel Juliano que decía[138]: *La raíz del mal no puede ser colocada en lo que es don de Dios. Frente a él dice Agustín: el maniqueo saldrá vencedor, si no se hace oposición a él y a ti. La verdad de la fe católica vence al maniqueo, porque te vence también a ti.* Por consiguiente, para que nosotros seamos vencidos juntamente con los maniqueos, digamos que el designio de Dios nunca es anulado, de acuerdo con lo escrito: *Mi designio permanecerá y haré todo lo que quiero* (Is 46,10). En virtud de este designio, también inmutable, así como da a las cosas corruptibles un ser temporal y no las hace sempiternas; así también a algunas concede una justicia temporal, pero no las otorga el don de la perseverancia, como dice Agustín[139]. De este modo, son vencidos los maniqueos, puesto que por eterno designio de Dios son creadas las cosas corruptibles para existir temporalmente; y son vencidos también éstos, porque, en virtud de un inmutable designio divino, a algunos es concedido el propósito de entrar en religión según el eterno designio de Dios, a los cuales, sin embargo, no es concedido el don de la perseverancia.

## Capítulo 11

### Rechazan que alguien se obligue por voto a entrar en religión[140]

Ahora es preciso analizar otro tema de estudio; en efecto, se esfuerzan en impedir que alguien se obligue por voto a entrar en religión.

1. En primer lugar, hay quienes se oponen a cualquier voto, diciendo que es mejor practicar las obras de virtud sin voto que obligarse a

dicit: «Erit profecto Manichaeus victor, nisi et illi resistatur et tibi. Veritas ergo fidei catholicae ideo vincit Manichaeum, quia vincit te ipsum». Ut ergo ipsi pariter cum Manichaeis vincantur, dicamus quod consilium Dei numquam dissolvitur, secundum illud Is. XLVI: «Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet». Ex hoc tamen consilio etiam immutabili, sicut dat rebus corruptibilibus esse temporale, quibus sempiternitatem non tribuit: ita quibusdam dat iustitiam temporalem, quibus non largitur perseverantiae donum, ut Augustinus dicit in libro De perseverantia. Et sic vincuntur Manichaei, quia aeterno Dei consilio corruptibilia instituuntur ut temporaliter sint, vincuntur et isti, quia ex inviolabili Dei consilio quibusdam datur secundum aeternum Dei consilium propositum religionem intrandi, quibus in ea perseverandi donum non datur.

## Capitulum undecimum

### In quo ponuntur rationes quibus astruere nituntur quod homines non debent se ad religionem obligare per votum

Nunc inquirendum est de hoc quod impedire nituntur obligationem qua aliqui voto se ad ingressum religionis astringunt. Et primo quidem aliqui sunt qui nituntur cuilibet voto derogare, dicentes melius esse quod absque voto aliquis virtutum opera exequatur,

---

[138] S. Agustín, *Contra Iulianum* c.9 n.42: ML 44,670.

[139] *De dono perseverantiae* c.22 n.58: ML 45,1029.

[140] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.138; *De perfect. spirit. vitae* c.13; *Quodl.* 3 a.11; *Summa* 2-2 q.88 a.6.8.9; q.189 a.2.

ellas con voto. Alegan lo que dice Próspero[141]: *Debemos guardar abstinencia y ayunar, sin imponernos la necesidad de ayunar, no sea que, carentes de devoción, hagamos de mala gana lo que es voluntario.* Ahora bien, quien hace voto de ayunar queda sometido a la necesidad de ayunar. Esta misma razón es aplicable a las demás obras virtuosas. Por consiguiente, no parece laudable que alguien haga voto de ayunar, o de entrar en religión, o de cumplir otra obra virtuosa.

2. Añaden que cuanto algo es más necesario, tanto es menos meritorio. Ahora bien, cuando alguien hizo ya el voto de entrar en religión o de practicar cualquier obra buena, quedó sometido a la necesidad de practicar lo que prometió. Sería más laudable y más meritorio practicar las obras de virtud sin voto que practicarlas por voto previamente hecho.

3. Ponen especial empeño en demostrar que nadie debe ser inducido a entrar en religión por obligación de voto o de juramento. Alegan un pasaje de un concilio de Toledo que pasó al Decreto, en el cual se dice[142]: *Quienes se encuentran en esta situación, han de ser salvados no contra su voluntad, sino queriéndolo ellos, para que sea mantenida íntegra la forma de justicia. Así como el hombre, obedeciendo a la serpiente con libre voluntad, se pierde, de modo semejante cuando lo llama la gracia de Dios, cada uno se salva mediante la conversión de la propia mente que acepta creer. Por consiguiente, han de ser exhortados a la conversión no por fuerza, sino ejercitando el poder de su libre voluntad.* Esto debe ser practicado de manera especial cuando se trata de la entrada en religión, la cual es menos necesaria para la salvación. Ahora bien, quienes se obligan con juramento o con voto a entrar en religión, practican la conversión, no ejerciendo un acto de libre voluntad, sino forzados por una necesidad. Por tanto, no conviene que exista una tal obligación.

quam quod ad ea observanda voto se obliget, inducentes id quod Prosper dicit in II libro De vita contemplativa: «Sic abstinere vel ieiunare debemus, ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus». Qui autem vovet se ieiunaturum, necessitati ieiunandi se subidt; et eadem ratio est in aliis operibus virtuosis. Non igitur videtur esse laudabile quod aliquis voveat vel ieiunare, vel religionem intrare, vel quodcumque aliud opus virtutis explere.

2. Addunt etiam ad hoc rationem, quia quanto aliquid est magis necessarium, fit minus meritorium; cum autem aliquis iam vovit vel religionem intrare, vel quodcumque aliud bonum opus explere, necessitas ei incumbit ut impleat quod promisit: laudabilius igitur esset et magis meritorium, si aliquis absque voto faciat aliqua opera virtuosa, quam si ea expleat voto praemisso.

3. Specialiter autem ostendere nituntur quod ad religionis ingressum non debent aliqui per obligationem voti vel iuramenti induci, inducentes statutum Concilii Toletani quod habetur in Decretis dist. XLV cap. 'De iudaeis', ubi dicitur quod «tales non inviti salvandi sunt sed volentes, ut integra sit forma iustitiae. Sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic vocante se gratia Dei, propriae mentis conversione quis credendo salvatur; ergo non vi, sed libera animi voluntate et facultate ut convertantur suadendi sunt». Quod multo magis observandum videtur circa religionis ingressum, qui est minus necessarius ad salutem. Illi autem qui obligantur iuramento vel voto ad religionis ingressum, non proprii arbitrii voluntate, sed necessitate cogente convertuntur; non videtur igitur obligatio talis esse conveniens.

---

[141] Ps.-Próspero [Juliano Pomerio], *De vita contempl.* II c.24 n.1: ML 59,470B.

[142] *Decr.* p.1 d.45 c.5 (I 161). Esta decretal la menciona Gerard. de Abbat., *Quaest. De oblatis* a.1 (ed. Clasen p.195).

4. Alegan también un pasaje del papa Urbano [III] incorporado al Decreto, que dice[143]: *Quienes entran en religión, son guiados por ley privada, que es la ley del Espíritu Santo. Ahora bien, donde actúa el Espíritu Santo, allí hay libertad,* como el Apóstol dice (2 Cor 3,17). A esta libertad se opone la necesidad inherente al juramento y al voto. Nadie, por tanto, debe imponerse, mediante voto o juramento, la obligación de entrar en religión.

5. También argumentan[144] a base de los resultados. Muchos, en efecto, habiendo entrado en religión con el atractivo de semejante obligación, no perseveran, sino que vuelven a la vida secular y, desesperando de sí mismos, se entregan a toda clase de iniquidad y de perversidad. Y así viene a cumplirse lo que el Señor dice en reproche de escribas y de fariseos: *Recorréis tierra y mar para hacer un prosélito y cuando lo conseguís, lo hacéis hijo de la gehenna dos veces más que vosotros* (Mt 23,15).

6. Dicen[145] también que algunos que se han impuesto esta obligación no la cumplen; y, sin embargo, después han sido buenos obispos o arcedianos: cosa que el cumplimiento de la obligación no les habría permitido llegar a ser.

7. No está permitido, como añaden[146], ofrecer beneficios de orden temporal, por ejemplo, bolsas de estudio, para inducir a otros a la vida religiosa. En este sentido alegan lo mandado por el Papa Bonifacio, que ha sido incorporado al Decreto[147]: *¿Hemos leído, acaso, que los discípulos del Señor o los que, por su ministerio, se convirtieron, hayan empleado el regalo para atraer a otros al culto de Dios?*

8. Dicen que esto es contrario a la fidelidad. En efecto, quienes todavía no tienen experiencia son obligados a las cargas más pesadas de

4. Inducunt etiam decretum Urbani papae quod habetur XIX qu. 2, ubi dicitur «quod illi qui religionem ingrediuntur, ducuntur lege privata quae est lex Spiritus Sancti»; «ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas», secundum Apostolum II ad Cor. III. Libertati autem opponitur necessitas quam inducit obligatio iuramenti vel voti; inconveniens igitur est aliquos ad religionis ingressum voto vel iuramento constringere.

5. Idem etiam arguunt ex eventu qui videtur in pluribus, qui post huiusmodi obligationem ad religionem attracti in ea non perseverant, sed redeuntes ad saeculum, desperantes se ipsos omni iniquitati perversitatis se tradunt. Et sic impleri videtur quod Dominus scribis et pharisaeis dicit Matth. XXIII: «Circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum; et cum feceritis, facitis eum filium gehennae duplo quam vos».

6. Dicunt etiam quod aliqui sic obligati aliquando votum suum non implent, et tamen postea facti sunt boni episcopi vel archidiaconi, a quo per obligationem praemissam impediti fuissent.

7. Addunt etiam quod nec beneficiis temporalibus, puta per exhibitionem bursarum, sunt aliqui ad religionem inducendi. Et ad hoc inducunt decretum Bonifacii papae quod habetur 1 qu. 2 cap. 'Quam pio', ubi dicitur: «Numquam legimus Domini discípulos vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse».

8. Adiciunt etiam hoc contra fidelitatem esse, dum inexperti ad graviora religionis onera, ut ad longas matutinas, graves vigilias, ieiunia et disciplinas, et alias huiusmodi

[143] *Decr.* p.2 c.19 q.2 c.2 (I 839).
[144] Por ejemplo, GERARD. DE ABBAT., *Quaest. De oblatis* a.1.2.
[145] Lo mismo en *Sermo «Exiit qui seminat»* (ed. Käpelli p.85).
[146] Cf. STO. TOMÁS, *Quaest. De pueris* a.2 obi.17 y *Sermo «Exiit qui seminat»* (ed. Käpelli p.84).
[147] *Decr.* p.2 c.I q.2 c.2 (I 408).

la vida religiosa: largos oficios litúrgicos de la mañana, pesadas velas nocturnas, ayunos, disciplinas y otras austeridades semejantes. Son como buey conducido al matadero [148]. De este modo, si no cumplen lo que prometieron con voto, se les pone en camino de muerte eterna.

9. Dicen [149] que esta obligación es ilícita, porque se opone a lo establecido por Inocencio IV [150], el cual mandó conceder un año de prueba a quienes quieren entrar en religión, y prohibió que antes de ese año queden vinculados a la religión con voto. Es una norma que concuerda con lo establecido por San Benito en la Regla [151], en la cual se concede un año de prueba a quienes ingresan en vida religiosa.

10. Insisten diciendo que hay una especial ilicitud cuando la obligación de que se trata es impuesta a niños, que no han llegado a la pubertad. Es ilícito que alguien quede obligado con una obligación que otros pueden irritar [152]. Ahora bien, los impúberes que se obligaron a vida religiosa, pueden ser apartados de ella por los padres o por los tutores, como se prueba por lo jurídicamente establecido [153]: *Si una joven, por propia iniciativa, toma el velo antes de los doce años, los padres o tutores, pueden, si quieren, irritar lo realizado.* Por consiguiente, es ilícito obligar, con voto o juramento, a quienes son impúberes, para que entren en religión.

11. Añaden que antes de los años de pubertad, nadie, aunque sea capaz de dolo [154], puede ser obligado a vida religiosa. Alegan en este sentido lo que, comentando una decretal de Inocencio III, dice Bernardo acerca de las normas sobre religiosos y sobre los que pasan a

asperitates obligantur, et ducuntur sicut bos ad victimam; et ita, dum non implent quod voverunt, paratur eis laqueus ad mortem aeternam.

9. Dicunt etiam huiusmodi obligationem esse illicitam, utpote factam contra statutum Innocentii IV, qui mandavit annum probationis concedi volentibus religionem intrare, et prohibuit ante annum eos per votum religioni astringi; quod etiam consonat Regulae beati Benedicti, in qua conceditur probationis annus nuper ad religionem conversis.

10. Ulterius autem procedunt, dicentes specialiter esse illicitum ut pueri ante annos pubertatis praedicto modo ad religionis ingressum obligentur. Illicitum enim videtur esse quod aliquis obligetur tali obligatione quae iuste possit ab aliis irritari. Si autem aliqui impuberes se religioni obligaverint, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus, ut probatur per id quod habetur XX qu. 2: «Puella si ante duodecim aetatis annos sponte sua sacrum velamen sibi assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere, si voluerint». Illicitum est ergo impuberes ad religionem obligare iuramento vel voto.

11. Inducunt etiam ulterius quod aliquis infra annos pubertatis constitutus, etiam si sit doli capax, ad religionem obligari non potest. Et inducunt ad hoc id quod dicit Bernardus in apparatu De regularibus et transeuntibus ad religionem, super illam

---

[148] Cf. Prov 8,22.

[149] Cf. GERARD. DE ABBAT., *Quodl.* 11 a.23 (cod. Vat. Lat. 1015 f.84rb; París, B.N. lat. 16405 f.69va) y *Quaest. De oblatis* a.1 (ed. Clasen p.195); NICOLÁS LEXOV., *De perfect. status* I c.6 (cod.228 f.222ra).

[150] INOCENCIO IV, *Epist. «Non solum»* (Mansi 23,545D). Véase antes cap. 8 nota 95.

[151] S. BENITO, *Regula* c.58: ML 66,803-806.

[152] Irritar, en sentido jurídico, o sea, anular.

[153] *Decr.* p.2 c.20 q.2 c.2 (I 847).

[154] Cf. *Glossa super Decret.* C.1 q.1 c.58 en la palabra «puerorum» (ed. Aug. Taurinorum 1588 col.619).

otro instituto religioso. Éstas son las palabras[155]: *Para saber si éstos habían llegado a los trece o catorce años, podría surgir duda, porque eran ya capaces de dolo. Con lo cual parece que la malicia suple la edad, como en el matrimonio carnal. En relación con ello, hablando sobre el matrimonio de los impúberes, se dice que así como pudieron obligarse para con el diablo, así también pueden obligarse para con Dios. El Papa responde que éstos, una vez aceptados y ordenados, pueden ejercer libremente el ministerio en las iglesias posteriormente recibidas. Con lo cual se da a entender que la obligación anterior a los catorce años no se mantiene. Hugucio, en cambio, decía que quien es capaz de dolo puede obligarse y que el compromiso de monacato es válido, porque podía obligarse para con el diablo. De la misma opinión fue Inocencio III, el cual en la decretal citada, dice que la entrada en religión es una realidad, si se comprueba el principio: la malicia suple la edad. Pero hoy esto ya no se mantiene.* Citan a Raimundo[156] y a Gofredo[157], los cuales en sus respectivas Sumas dicen lo mismo.

12. Dicen también que los muchachos antes de los catorce años no deben ser obligados con juramento. Así lo establece el derecho[158]. Por igual razón tampoco, antes de los catorce años, han de ser obligados con voto a la entrada en religión.

13. Dicen también que religión viene de *religar* o de *re-elegir,* de acuerdo con la enseñanza de Agustín[159]. De aquí concluyen que los niños, puesto que no están ligados, no deben ser religados; y, puesto que no eligieron, tampoco deben reelegir mediante la entrada en religión.

De todo ello concluyen que son desgraciados e insensatos los niños que entran o se obligan a entrar en religión.

decretalem Innocentii III quae incipit 'Postulasti'. Et sunt haec verba apparatus: «Si vis intelligere quod essent infra quartumdecimum annum, haec potuit esse dubitatio, quia forte erant doli capaces; et sic videbatur quod malitia suppleret aetatem sicut in matrimonio carnali, ut habetur Extra, De sponsalibus impuberum <cap> 'A nobis' et cap. 'Tuae', quia sicut potuerunt se obligare diabolo, sic et Deo. Sed Papa respondet quod 'libere possunt ministrare in ecclesiis postea receptis': et sic non obligantur ante quartumdecimum annum. Hugutio vero dicebat quod bene obligatur doli capax, et tenebat monachatus, quia poterat se obligare diabolo; et Innocentius III fuit in eadem opinione, qui in decretali ista respondet quod ingressus tenuit si malitia supplebat aetatem, sicut in antiqua decretali patet: sed hodie non prodest». Et ad hoc etiam inducunt quod Raymundus et Goffridus in suis summis dicunt idem.

12. Inducunt etiam quod pueri ante quatuordecim annos non debent obligari iuramento, ut habetur XXII qu. 5 cap. ' Pueri 'et cap. 'Honestum'; pari igitur ratione nec voto sunt obligandi pueri ante quartumdecimum annum ad religionis ingressum.

13. Dicunt etiam quod religio dicitur a religando, vel reeligendo, ut Augustinus dicit X De civitate Dei; unde concludunt quod pueri qui non sunt ligati non debent religari, et qui non elegerunt non debent reeligere per religionis ingressum.

Ex quibus omnibus concludunt pueros esse miseros et insensatos, qui religionem ingrediuntur vel ad religionis ingressum se obligant.

---

[155] *Glossa Bernardi super Decretal.* III tit.31 c.21 (ed. 1588 col.1400).

[156] S. RAIMUNDO, *Summa de casibus* I tit.8 § 6 (ed. Lugduni 1718 p.64).

[157] GOFREDO DE TRANO, *Summa super titulos Decretalium* l.3 tit.31 c.21 (ed. Colonia 1488 fV IIII VB).

[158] *Decr.* p.2 c.22 q.5 c.15 y 16 (I 887).

[159] S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* X c.3 n.2: ML 41,280.

## Capítulo 12

## Es refutado el error precedente [160]

Para ver claramente la verdad en cada una de las cuestiones precedentes, hay que examinarlas por orden, descendiendo de lo común a lo especial.

1. En primer lugar, hay que ver si es verdad lo que dicen, o sea, que es más meritoria la obra de virtud hecha sin la obligación del voto que la hecha para cumplir un voto. Y aunque sobre el tema están dichas ya muchas cosas en otro de nuestros opúsculos [161], no estará mal repetir aquí algunas.

Ante todo, hay que tener en cuenta que el valor de la obra tiene su raíz en la voluntad. Por lo cual una obra exterior es tanto más laudable cuanto procede de una mejor voluntad. Entre las condiciones necesarias para que una voluntad sea buena, se cuenta la firmeza y la estabilidad. Por este motivo, al perezoso se le hace este reproche: *El perezoso quiere y no quiere* (Prov 13,4). De donde se sigue que la obra exterior es tanto más laudable y más meritoria cuanto la voluntad del agente está más asentada en el bien. Por este motivo, el Apóstol aconseja: *Estad firmes e inconmovibles* (1 Cor 15,58). Según el Filósofo [162], para la virtud se requiere que alguien actúe con firmeza y sin cambios. Los juristas [163] mismos definen la justicia diciendo que implica firme y perpetua voluntad. A la inversa, resulta evidente que un pecado es tanto más detestable cuanto la voluntad del hombre está más obstinada en el mal. Por lo cual la obstinación se cuenta entre los pecados contra el Espíritu Santo [164].

### Capitulum duodecimum

### In quo reprobatur error praemissus

Ut autem in singulis praemissorum veritas possit manifeste videri, seriatim quae praemissa sunt investigare oportet a communibus ad specialia descendentes. Et primo consideremus an verum sit quod dicunt, magis esse meritorium opus virtutis absque voti obligatione factum, quam si ex voto idem aliquis impleat. Et quamvis de hoc plura sint dicta in alio nostro libello quem de perfectione conscripsimus, hic tamen aliqua iterare non piget.

Primo igitur considerandum est quod, cum laus operis ex radice voluntatis dependeat, tanto exterius opus laudabilius redditur quanto ex meliori voluntate procedit. Inter alias autem conditiones bonae voluntatis una est ut sit voluntas firma et stabilis; unde et in vituperium pigrorum inducitur quod habetur Prov. XIII: «Vult et non vult piger». Tanto igitur opus exterius laudabilius redditur et magis meritorium, quanto voluntas eius magis stabilitur in bono. Unde et Apostolus monet I ad Cor. XV: «Stabiles estote et immobiles»; et secundum Philosophum ad virtutem requiritur ut aliquis firmiter et immobiliter operetur. Sed et iustitiam iurisperiti diffiniunt quod est constans et perpetua voluntas. Sicut et e contrario patet quod tanto peccatum est detestabilius, quanto voluntas hominis magis fuerit obstinata in malo; unde et obstinatio ponitur

---

[160] Lugares paralelos: *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.1 qla.3; *Cont. Gent.* 3 c.138; *De perfec. spirit. vitae* c.13; *Quodl.* 3 a.12 ad 3; *Summa* 2-2 q.188 a.5.6.8.9; q.189 a.2.5.

[161] Santo Tomás se remite a lo dicho en *De perfectione spiritualis vitae,* c.13.

[162] Aristóteles, *Ethic.* II 4 (Bk 1105a33) según el mismo Sto. Tomás, *Summa* 1-2 q.61 a.4 obi.3.

[163] Por ejemplo, Ulpiano, *Dig.* I 1 10 (ed. Mommsen I 2).

[164] Así en S. Agustín, *Enchir.* c.83: ML 40,272, como recoge P. Lombardo, *Lib. Sent.* II d.43; cf. Sto. Tomás, *Summa* 2-2 q.14 a.2.

Ahora bien, es evidente que mediante el juramento se acrecienta la firmeza de la voluntad para hacer alguna cosa. Por esto decía el salmista: *Juré y decidí guardar los decretos de tu justicia* (Sal 118,106). De manera semejante, queda confirmada también por medio del voto, el cual es una promesa de algo. Ahora bien, quien promete una cosa, se reafirma en su propósito de cumplirla. Por consiguiente, es más laudable y más meritoria la obra realizada con una voluntad que, mediante el voto, acrecentó la firmeza.

La práctica humana lo pone también de manifiesto. Dado que la voluntad humana es mudable, se ha hecho corriente que para dar a las palabras la necesaria fiabilidad, uno asegure con promesa lo que quiere hacer en bien de otro y que confirme la promesa con ulteriores garantías. Ahora bien, cada uno se debe a sí mismo más que al prójimo, sobre todo en lo referente a salvación del alma. Está escrito: *Apiádate de tu alma, haciéndote grato a Dios* (Eclo 30,24). Por ser de voluntad mudable, es posible que el hombre se desentienda de lo que se había propuesto con vistas a la salvación del alma, como también de lo que se había propuesto para bien temporal de otro. Por consiguiente, si es razonable proveer al bien temporal del prójimo reforzando la promesa con juramento, con garantía, con prenda[165], mucho más razonable y laudable es que, para su personal salvación, se cuide de reafirmar su buen propósito con voto, con juramento, o con cualquiera otra cosa parecida. Por este motivo, Agustín, en carta a Paulina y Armentario, dice[166]: *Dado que hiciste el voto, ya te obligaste; no te está permitido hacer otra cosa.* Y añade enseguida: *No te pese haber hecho el voto; antes bien, alégrate de que ya no te sea lícito lo que, con detrimento para ti, te hubiera estado permitido.*

2. La obra de una virtud inferior se hace más laudable y más meritoria si está ordenada a una virtud superior, como, por ejemplo, si la

peccatum in Spiritum Sanctum. Manifestum est autem quod voluntas firmatur ad aliquid faciendum per iuramentum; unde et Psalmista dicebat: «Iuravi et statui custodire iudicia iustitiae tuae». Confirmatur etiam similiter voto, cum votum sit promissio quaedam: qui autem promittit aliquid se facturum, firmat propositum suum ad illud implendum. Laudabilius igitur est virtutis opus et magis meritorium, si fiat voluntate firmata per votum.

Hoc etiam apparet ex consuetudine vitae humanae. Quia enim voluntas humana mutabilis est, ad hoc quod verbis hominum fides adhibeatur, necessario inolevit consuetudo ut hoc quod aliquis vult alteri facere, promissione confirmet, et ulterius promissionem roboret legitimis munimentis. Plus autem debet unusquisque, sibi quam proximo, praecipue in his quae pertinent ad spiritualem salutem, secundum illud Eccli. XXX: «Miserere animae tuae placens Deo». Potest autem homo propter voluntatis mutabilitatem praetermittere id quod proposuit pro sua spirituali salute, sicut et quod proposuit pro commodo temporali alterius. Si igitur aliquis utiliter providet proximo vallando promissionem suam iuramento, fideiussione vel pignore, multo magis utiliter et laudabiliter sibi providet si bonum propositum quod concepit, vel voto, vel iuramento, vel quocumque alio modo firmare studuerit. Unde Augustinus dicit in Epistola ad Paulinam et Armentarium: «Quia vovisti, iam te astrinxisti; aliud tibi facere non licet». Et postea subdit: «Nec ideo te vovisse paeniteat, immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset».

Amplius, considerandum est quod opus inferioris virtutis laudabilius redditur et magis meritorium si ad superiorem virtutem ordinetur, sicut opus abstinentiae si

[165] Cf. S. ALBERTO, *Super Sent.* IV d.38 a.6 obi.4.
[166] S. AGUSTÍN, *Epistola* 127 n.8: ML 33,487.

obra de abstinencia se ordena a la caridad; por la misma razón, si se ordena a la virtud de latría, que sobrepasa a la abstinencia. Ahora bien, el voto es acto de latría: en efecto, es una promesa hecha a Dios de cosas pertenecientes al culto que le es debido, de acuerdo con la palabra de Isaías: *Aquel día los egipcios conocerán al Señor y le darán culto con sacrificios y dones, y harán votos al Señor y los cumplirán* (Is 19,21). Así, pues, el ayuno será más laudable y más meritorio si es practicado con voto. Éste es el motivo de que en el salmo se aconseja o se manda *haced votos al Señor vuestro Dios y cumplidlos* (Sal 85,12): lo cual sería consejo o mandato vano, si la obra buena no fuese mejorada mediante el voto.

3. Sobre esta base, es puro error el dudar sobre si alguien puede lícitamente obligarse con voto a entrar en religión. Dado que asumir el estado religioso es acto de virtud y que es más encomiable practicar los actos de virtud por voto, merecen aprobación quienes, no pudiendo entrar de inmediato en religión, se obligan a ello con voto. La oposición sólo puede venir de alguien que, como Vigilancio[167], iguale el estado de vida secular con el estado religioso; o que, dando muestra de una perversidad aún mayor, tenga la presunción de afirmar que el estado de las religiones aprobadas por la Iglesia no es estado de salvación. Con esto van más allá del hereje Vigilancio, pues no sólo quitan eficacia a los consejos de Cristo, sino que los anulan totalmente. Al mismo tiempo se ponen en contradicción con lo ordenado por la Iglesia: lo cual es comportamiento cismático[168]. Ahora bien, si obran laudablemente y están movidos por el Espíritu Santo quienes se obligan con voto a entrar en religión, de ello se sigue que merecen encomio quienes con sus consejos inducen a otros a practicar esto mismo. Haciendo así, son cooperadores del Espíritu Santo, por cuanto con su ministerio exterior tratan de orientar hacia aquello mismo a lo que el Espíritu Santo inclina interiormente.

ordinetur ad caritatem; pari ergo ratione, et si ordinetur ad latriam, quae est abstinentia potior. Votum autem est latriae actus: est enim promissio Deo facta de his quae pertinent ad Dei obsequium; unde Is. XIX dicitur: «Cognoscent Aegyptii Dominum in die illa, et colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent». Ieiunium igitur laudabilius erit et magis meritorium si fiat ex voto. Hinc est quod in Psalmo vel consulitur, vel mandatur: «Vovete et reddite Domino Deo vestro»; quod frustra mandaretur vel consuleretur, nisi opus bonum ex voto facere melius esset.

Hoc autem habito, dubitare ulterius utrum alicui liceat se obligare voto ad religionis ingressum, erroneum est. Si enim virtuosum est religionis statum assumere, virtuosos autem actus ex voto facere laudabilius est, laudabiliter agunt illi qui statim religionem ingredi non valentes, se ad ingressum religionis voto astringunt. Nisi forte quis secundum Vigilantium dicat quod status saecularis vitae statui religionis aequatur; vel maiori vesania in tantum erroris prorumpat, quod praesumat asserere statum religionum quas Ecclesia approbavit non esse statum salutis: in quo iam Vigilantii haeresim superabunt, non solum inania reddentes Christi consilia, sed ea penitus evacuantes, necnon et ordinationi Ecclesiae repugnantes, quod est schismaticum esse. Si autem laudabiliter faciunt et a Spiritu Dei moventur qui se obligant voto ad religionis ingressum, consequens est eos laudabiliter facere qui alios suis exhortationibus ad hoc inducunt, in hoc Spiritui Sancto cooperantes, dum satagunt id ministerio exteriori suadere ad quod

[167] Cf. cap. 1 nota 4.

[168] Notable el severo juicio de Santo Tomás en este lugar: el desprecio de los consejos tiene contenido herético y cismático. Contrasta con la ligereza e irreflexión con que en nuestros días se desestima la superioridad objetiva del estado de perfección.

Por este motivo dice el Apóstol: *Somos cooperadores de Dios* (1 Cor 3,9), ejerciendo un ministerio exterior [169].

4. Dado que, por lo que se refiere a quienes alcanzaron los años de pubertad, es perverso el opinar en contra de lo dicho, hay que averiguar ahora si los *niños y niñas* antes de haber llegado a la pubertad completa, tienen capacidad de obligarse con voto. Hay que comenzar diciendo que el voto puede ser o solemne o simple [170]. El voto simple consiste en la mera promesa. El voto solemne tiene, juntamente con la promesa, alguna manifestación exterior; en efecto, el hombre se ofrece a Dios mediante algún acto, sea el de recibir órdenes sagradas, sea el de hacer la profesión propia de algún determinado instituto religioso, en manos del prelado. Estos dos modos dan solemnidad al voto. Hay también la llamada profesión interpretativa que consiste en recibir el hábito propio de los profesos [171].

En relación con el matrimonio, el efecto de uno y de otro voto es diverso. El voto solemne impide contraer matrimonio y dirime el ya contraído [172]. El voto simple, aunque es impedimento del matrimonio, no dirime el ya contraído. El voto solemne, emitido mediante profesión expresa o presunta, hace que alguien sea efectivamente monje [173], o hermano de alguna orden, cualquiera que ésta sea. El voto simple no hace a uno monje, puesto que todavía sigue siendo señor de todas sus cosas, e incluso, en caso de contraer matrimonio, puede ser marido.

5. Por consiguiente, dado que el voto simple consiste en la sola promesa hecha a Dios, la cual procede de la deliberación de la mente, dicho voto simple tiene, por derecho divino, una eficacia que ningún

Spiritus Sanctus instigat interius; unde et Apostolus dicit I ad Cor. III: «Dei enim adiutores sumus», forinsecus scilicet ministrando.

Sed quia quantum ad hos qui pubertatis annos excedunt, contrarium sapere nefarium est, restat considerandum utrum pueri vel puellae ante pubertatis annos completos valeant se voto religionis astringere. Ubi oportet distinguere duplex esse votum: unum quidem simplex, aliud autem solemne. Simplex quidem votum in sola promissione consistit; solemne autem votum cum promissione habet exteriorem exhibitionem, dum scilicet homo actualiter se offert Deo, vel per ordinis sacri susceptionem, vel per professionem certae religionis in manu praelati, quibus duobus modis votum solemnizatur; vel etiam per susceptionem habitus professorum, quod est quaedam interpretativa professio.

Utriusque autem voti circa matrimonium est diversus effectus. Nam votum solemne impedit matrimonium contrahendum et dirimit iam contractum; votum autem simplex, etsi contrahendum impediat, contractum tamen non dirimit. Est etiam et contrarius et diversus effectus utriusque voti circa religionem. Nam votum solemne, quod fit per expressam aut praesumptam professionem, iam monachum facit vel cuiuscumque alterius ordinis fratrem; votum vero simplex nondum monachum facit, cum adhuc dominus suarum rerum remaneat, et adhuc si contrahat possit esse maritus.

Quia igitur simplex votum consistit in sola promissione Deo facta, quae ex interiore mentis deliberatione procedit, votum simplex ex iure divino efficaciam habet, quod nullo humano iure tolli potest. Huius autem voti efficacia dupliciter tolli potest. Uno

---

[169] Cf. *Glossa Petri Lombardi* a este lugar: ML 191,1555D.

[170] Cf. P. LOMBARDO, *Liber Sent.* IV d.38 c.2; S. RAIMUNDO, *Summa de casibus* IV tit.5 § 3 (ed. Lugduni 1718 p.483).

[171] Cf. S. RAIMUNDO, l.c. y STO. TOMÁS, *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.2 qla.3.

[172] Cf. *Decretal.* IV tit.6 c.3 (II 685).

[173] Cf. ibíd. III tit.31 c.13 (II 573).

derecho humano puede anular. Sin embargo, la eficacia de este voto puede quedar anulada por dos motivos. Uno es la falta de deliberación, de la cual procede la firmeza del voto. Por lo cual los votos de personas enloquecidas o dementes no tienen eficacia vinculante, como el derecho mismo establece [174]. Otro tanto hay que decir acerca de los niños que no son capaces de dolo o no tienen el debido uso de razón. Es de notar que el uso de razón en unos se adelanta, en otros se retrasa, porque se ajusta a la disposición de la naturaleza, de modo que es imposible fijar una edad precisa.

La eficacia del voto puede ser anulada también, si alguien ofrece a Dios lo que no cae bajo su poder. Si, por ejemplo, un siervo hace voto de entrar en religión, el voto es eficaz en cuanto referido a la persona misma, la cual tiene uso de razón; se requiere que el señor de ese siervo permita la realización. Pero si el señor no está de acuerdo con el voto, puede revocarlo sin cometer pecado, como el derecho mismo establece también [175]. Se dice, en efecto: *Si un siervo es ordenado sin que su señor lo sepa, a éste se le concede un año para demostrar la condición servil del ordenado y para hacer que le sea devuelto el siervo.*

6. Durante los años de niñez el niño o niña está bajo la potestad del padre, el cual, en coherencia con el derecho divino, puede, si quiere, revocar el voto emitido, como puede también aceptarlo, si ésta es su voluntad. Se dice en el libro de los Números: *La mujer, cuando hiciere voto a Yahvé y se ligare con obligación en casa de su padre, en edad juvenil, si su padre oyere su voto y la obligación con que ligó su alma, y su padre callare a ello, todos los votos de ella serán firmes, y toda obligación con que ha ligado su alma será firme también. Pero si su padre, al enterarse de los votos y juramentos, está en desacuerdo, los votos y juramentos con que hubiere ligado su alma no serán firmes, y no está sujeta a lo prometido, porque el padre se opone* (Núm 30,4-6).

quidem modo per defectum deliberationis quae promissioni firmamentum praestat: et ideo furiosorum et aliorum amentium vota vim obligationis non habent, ut habetur Extra, De regularibus et transeuntibus ad religionem 'Sicut tenor'. Et eadem ratio est de pueris qui non sunt doli capaces, nec habent debitum rationis usum, qui in quibusdam anticipatur, in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturae; unde ad hoc non potest certum tempus praefigi. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat quod non est propriae potestatis: puta si servus voveret se religionem intrare, haberet quidem efficaciam quantum ad ipsum qui usum rationis habet, si dominus eius permitteret; si tamen dominus hoc votum ratum non habeat, absque peccato poterit revocare, ut habetur in Decretis dist. XLIV 'Si servus', ubi dicitur quod «si ignorante domino servus fuerit ordinatus, licet ei intra spatium unius anni et servilem fortunam probare, et servum suum recipere». Et quia puer vel puella infra pueriles annos etiam ex naturali iure in potestate patris constituitur, poterit pater votum ab eis emissum si voluerit revocare, vel si voluerit acceptare, secundum ordinationem iuris divini. Dicitur enim Num. XXX: «Mulier si quippiam voverit et se constrinxerit iuramento, quae est in domo patris sui et in aetate adhuc puellari, si cognoverit pater votum quod pollicita est et iuramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit, voti rea erit; quicquid pollicita est et iuravit, opere complebit. Sin autem statim ut audierit contradixerit pater, et vota et iuramenta eius irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni eo quod contradixerit pater».

[174] Ibíd. III tit.31 c.15 (II 574).
[175] Ibíd. p.1 d.54 c.20 (I 213).

De todo esto resulta evidente que la niña o el niño, ambos a la par, durante los años de niñez, pueden, por lo que a ellos se refiere, obligarse con voto, a no ser que, como ya se dijo, falte el uso de razón. Ambos también están bajo la potestad del padre, el cual puede revocar el voto que han hecho. Y esto consta por analogía con lo que se dice en el pasaje citado de la Biblia, donde se afirma que el voto de la mujer adulta puede ser revocado por su marido (cf. 30,7-9). El derecho positivo no puede determinar cuándo el hombre empieza a tener uso de razón que lo capacita para vincularse con Dios. Pero ese derecho puede determinar el tiempo de la obligación de una persona para con otra, o de la subordinación a ella. Este tiempo está precisado en doce años completos para la niña, en catorce para el niño, porque ordinariamente éste es el tiempo efectivo de la pubertad, como dice también el derecho[176].

7. Así, pues, por lo que se refiere al voto simple con que alguien se obliga a entrar en religión, puede uno obligarse antes de haber cumplido los años de pubertad, si es capaz de dolo y tiene el necesario uso de razón para discernir lo que hace. Sin embargo, este voto puede ser anulado por el padre o por el tutor que tiene el puesto del padre. El voto solemne que se emite con la profesión tácita o expresa, va acompañado de unas determinadas solemnidades que dependen de la legislación de la Iglesia y guardan analogía con las de las órdenes sagradas. Según las normas de la Iglesia, para este voto se requiere haber cumplido el tiempo de pubertad, o sea, catorce años para el niño, doce años para la niña. La profesión hecha antes de este tiempo, a pesar de que alguien sea capaz de dolo, no tiene la eficacia de convertir a quien hizo la profesión en monje o en hermano de otra orden, cualquiera que ésta sea. Esto es lo que hoy mantiene la Iglesia universal, aunque algunos digan que Inocencio III tenía opinión diversa[177].

Ex quo patet quod puella, vel puer de quo est eadem ratio, infra pueritiae annos quantum in ipsis est voto se obligare possunt, nisi impediat rationis defectus, ut dictum est; sed quia potestati alterius subiciuntur, potest votum revocari a patre: quod etiam patet per hoc quod subditur de muliere adulta, cuius votum a viro revocari potest. Et licet ius positivum determinare non possit tempus quo homo habere incipiat rationis usum, per quem Deo se valeat obligare, potest tamen determinare tempus obligationis vel subiectionis unius personae ad aliam. Determinatur autem hoc tempus in puella quidem usque ad duodecim annos completos, in mare autem usque ad quatuordecim, quia hoc communiter consuevit esse tempus pubertatis, ut habetur qu. 2 cap. 'Puella'.

Sic igitur quantum ad votum simplex quo quis obligatur ad religionis ingressum, potest aliquis obligari quantum in ipso est ante completos pubertatis annos, si sit doli capax, habens debitum rationis usum ad discernendum quod facit. Potest tamen hoc votum revocari a patre vel tutore qui est loco patris. Quia vero solemne votum religionis, quod fit per professionem tacitam vel expressam, habet quasdam exteriores solemnitates quae ordinationi subduntur Ecclesiae, sicut et solemnitas ordinis sacri, secundum Ecclesiae determinationem exigitur ad huiusmodi votum completum pubertatis tempus, id est in puero quatuordecim annorum, et in puella duodecim; ita quod professio ante hoc tempus facta, quantumcumque aliquis sit doli capax, non facit profitentem esse monachum vel cuiusque ordinis fratrem. Hoc enim nunc communiter tenet Ecclesia, licet Innocentius III aliter sensisse dicatur.

---

[176] Ibíd. p.2 c.20 q.2 c.1-2 (I 847).

[177] Parece referirse al Comentario de Bernardo a las Decretales (cf. cap. 11 nota 155), por quien parece que conoció Santo Tomás esta opinión de Inocencio II, pues esta decretal no aparece en la recopilación de San Raimundo. Cf. C. MOLARI, o.c., 81 nota 62.

## Capítulo 13

### Respuesta a las razones alegadas por la opinión errónea [178]

Con lo dicho, es fácil responder a las dificultades.

1. La primera se basa en palabras, ya citadas, de Próspero que señalan esta norma: *Debemos ayunar, pero sin someternos a la necesidad de hacerlo.* Se refiere a la necesidad de coacción que anula el voluntario. Por este motivo dice a continuación: *No sea que, perdida la devoción, tengamos que hacer contra nuestra voluntad lo que, de suyo, es voluntario.* No se refiere a la necesidad del voto, por medio de la cual se acrecienta la devoción: que es palabra derivada precisamente de voto.

2. La segunda dificultad dice que lo necesario es menos meritorio. Esto se cumple, cuando la necesidad es impuesta por otro contra la voluntad de uno mismo. Pero cuando alguien se impone a sí mismo la necesidad de obrar bien, merece más alta aprobación, porque con esto se hace, en cierto modo, esclavo de la justicia, de acuerdo con la recomendación del Apóstol en Rom 6,19. Por este motivo, Agustín, en carta a Paulina y Armentario, dice [179]: *Feliz necesidad que fuerza a lo que es mejor.*

3. La tercera dificultad afirma que los judíos que se convierten, deben convertirse por propia voluntad. Esto es cosa que no viene a propósito. El hecho de que la voluntad sea fortalecida para practicar el bien no se opone a la libertad; de lo contrario, ni Dios ni los bienaventurados tendrían voluntad libre. Lo que se le opone es la necesidad de coacción, causada por violencia o miedo. Por eso el canon sobre los judíos dice intencionadamente [180]: *El santo Concilio mandó que, en lo sucesivo, nadie sea forzado a abrazar la fe.* Ahora bien, con el voto o e

Capitulum tertiumdecimum

### In quo solvuntur rationes inductae pro praemisso errore

His igitur visis, facile est ad omnia obiecta respondere. Quod enim primo inducitur de verbis Prosperi: «Sic ieiunare debemus, ut non nos necessitati ieiunandi subdamus», intelligitur de necessitate coactionis, quae voluntario repugnat; unde subdit: «Ne iam non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus». Non autem loquitur de necessitate voti, per quam magis augetur devotio, quae a devovendo nominatur.

Quod vero secundo propositum est, quo necessarium est minus meritorium, intelligendum est de necessitate quae ab alio imponitur contra voluntatem ipsius. Sed cum aliquis sibi ipsi necessitatem imponit bene faciendi, ex hoc laudabilior redditur, quia per hoc se facit quodammodo servum iustitiae, ut Apostolus monet ad Rom. VI; unde et Augustinus dicit in Epistola ad Paulinam et Armentarium: «Felix necessitas, quae ad meliora compellit».

Quod vero tertio propositum est de Iudaeis convertendis libera voluntate, patet ad propositum non pertinere. Libertati enim voluntatis non opponitur confirmatio voluntatis in bono, alioquin nec Deus nec beati liberam voluntatem haberent; opponitur autem ei necessitas coactionis ex violentia vel metu procedens. Et ideo signanter dicit canon de Iudaeis: «Precepit sancta Synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre». Per votum autem vel iuramentum non infertur homini vis, sed ex eis voluntas hominis

[178] Lugares paralelos: los mismos que en el capítulo 11 y 12.
[179] S. Agustín, *Epistola* 127 n.8: ML 33,487.
[180] *Decr.* p.1 d.45 c.5 (I 161).

juramento nadie sufre coacción, sino que tanto el uno como el otro dan a la voluntad del hombre mayor firmeza en el bien. El hombre no se hace refractario, sino que actúa con más firme voluntad; y, en cierto sentido, cuando se obliga a hacer ya comienza a hacer. De manera semejante, nadie en su sano juicio diría que es ilícito inducir a los judíos a que, por propia voluntad, se obligasen con voto o con juramento a recibir el bautismo.

[4]-5. La quinta dificultad se basa en que algunos, después de haberse obligado con voto o juramento a entrar en religión, se vuelven atrás y, cayendo en desesperación, se entregan a una vida perversa, con lo cual se hacen hijos de la gehenna doble que aquellos que los inducen. A esto hay que responder con las palabras del Apóstol: *¿Acaso su incredulidad invalida la fidelidad de Dios?* (Rom 3,3). El hecho de que algunos abusen de los bienes no causa perjuicio alguno a quienes perseveran en el bien. La Glosa sobre las palabras citadas se expresa así[181]: *La incredulidad de algunos judíos que no quisieron creer no prejuzga que los otros judíos no sean dignos de recibir lo que prometió a quienes permanecen fieles.* De manera semejante, el hecho de que algunos de los que se obligan con voto o juramento a entrar en religión, después cambian y se hacen peores, no causa perjuicio a quienes perseveran en el cumplimiento del voto. Por consiguiente, quienes inducen a otros a prometer la entrada en religión no los hacen doblemente hijos de la gehenna, sino más bien, por lo que a ellos se refiere, hijos del reino, sobre todo teniendo en cuenta que entre ellos son más los que progresan mediante el cumplimiento del voto que quienes flaquean y se apartan del voto. A no ser que, contra todo lo que se puede pensar, con sus malos ejemplos los indujeran a pecar, como Jerónimo y Crisóstomo explican en sus respectivos comentarios[182].

confirmatur in bonum; unde per hoc non redditur homo invitus, sed magis firmiter volens, et iam incipit homo quodammodo facere in quantum se obligat ad faciendum. Et per hunc etiam modum nullus sanae mentis diceret esse illicitum inducere Iudaeos ut se propria voluntate obligarent vel juramento vel voto ad accipiendum baptismum.

Quod autem quinto propositum est, quod aliquando voto vel iuramento se ad religionem obligantes retrocedunt et in desperationem incidentes tradunt se omni iniquitati, et sic fiunt filii gehennae duplo quam illi qui eos inducunt, refellitur per verbum Apostoli qui dicit Rom. III: «Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?». Ex quo accipere possumus quod, per hoc quod quidam bonis abutuntur, nullum fit praeiudicium illis qui perseverant in bono; sicut etiam Glossa dicit ibidem quod «non ideo quia aliqui Iudaeorum credere noluerunt, idcirco praeiudicabitur ceteris Iudaeis, ne digni dicantur accipere quod Deus promisit fidelibus». Similiter etiam nec ideo quia aliqui voventes vel iurantes religionem intrare, post votum paenitent et deteriores fiunt, idcirco aliquid praeiudicat illis qui voventes in voto perseverant. Et ideo qui homines inducunt ad vovendum religionis ingressum, non faciunt eos filios gehennae quantum in eis est, sed potius filios regni, praesertim cum plures ex talibus proficiant votum implentes quam deficiant a voto recedentes; nisi forte, quod absit, pravis exemplis eos ad peccandum inducerent, ut patet per expositionem Ieronymi et Chrysostomi.

---

[181] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,1351A, tomada del AMBROSIASTER, *Super Rom.* h.l.: ML 17,73B.

[182] S. JERÓNIMO, *Super Matth.* XXIII: ML 26,170; S. JUAN CRISÓSTOMO, *Super Matth.* hom.73 n.1: MG 58,673.

Guarda relación con el tema lo que el Apóstol dice a Timoteo, cuando le recomienda: *No aceptes a las viudas jóvenes* (1 Tim 5,11). Y a continuación señala el motivo: *Se hacen reprobables, porque han quebrantado su primera fidelidad* (v.12), es decir, no mantuvieron la continencia que habían prometido a Dios. En carta a Geruquia sobre la monogamia, dice Jerónimo [183]: *El comportamiento de las que, por haber quebrantado el compromiso de continencia, ultrajaron al Esposo Cristo, es el motivo de que el Apóstol quiere otro matrimonio, prefiriendo la digamia a la fornicación como quien permite, no como quien manda,* porque es mucho más tolerable estar casada segunda vez que ser libertina, tener un segundo marido que muchos adulterando. El Apóstol, por tanto, no prohíbe sin más que las viudas jóvenes prometan continencia. En 1 Cor 7,8, dice que para ellas es preferible permanecer en la viudez. A quienes prohíbe ser aceptadas para recibir subsidio de la Iglesia son aquellas que llevan vida lujuriosa [184]. Por eso dice: *A las viudas jóvenes no las admitas, porque cuando la pasión las aleja de Cristo quieren casarse otra vez* (1 Tim 5,11).

6. La sexta dificultad dice que algunos, permaneciendo en vida secular después de haber emitido el voto de entrar en religión, fueron hechos buenos obispos. Es cosa manifiestamente contraria a la verdad, como consta por la decretal de Inocencio [III], que dice [185]: *En tu carta nos has hecho saber que en la Iglesia de Grenoble habías emitido voto solemne de recibir el hábito regular y que después prometiste en manos del prelado de aquella misma Iglesia que en el plazo de dos meses, a contar desde tu retorno de la Sede Apostólica, cumplirías el voto emitido. Pero, dado que, pasado el plazo, no te preocupaste de cumplir lo prometido, finalmente, siendo quebrantador del voto, fuiste llamado a gobernar la Iglesia de Gebenne.* Y añade: *Por nuestra parte, para bien de tu concien-*

Videtur tamen huic rationi suffragari quod Apostolus dicit I ad Tim. V: «Adolescentiores viduas devita»; et rationem assignat cum subdit: «Damnationem habentes quod primam fidem irritam fecerunt», qua scilicet Deo continentiam promiserunt. Sed sicut Ieronymus dicit in Epistola de monogamia ad Geruchiam: «Propter has quae fornicatae iniuriam viri sui Christi fecerunt, vult Apostolus alterum matrimonium, praeferens digamiam fornicationi, secundum indulgentiam duntaxat, non secundum imperium», quia multo tolerabilius est digamam esse quam scortum, secundum habere virum quam plures adulteros. Non ergo Apostolus prohibet simpliciter adolescentes viduas continentiam vovere, cum I ad Cor. VII dicat quod melius est eis si sic in viduitate permanserint; sed eas prohibet recipi ad stipendia ecclesiae quae in lascivia vivunt. Unde dicit: «Adolescentes viduas devita quae, cum luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt».

Quod vero sexto proponunt, quod aliqui post votum de ingressu religionis emissum in saeculo remanentes facti sunt boni episcopi, manifeste veritati contrariatur, ut patet per decretalem Innocentii quae habetur 'De voto et voti redemptione', quae sic dicit: «Per tuas litteras nobis intimasti te in Gratianopolitana ecclesia suscipiendi habitum regularem votum solemniter emisisse, et postea promisisse in manibus praelati eiusdem ecclesiae te infra duos menses postquam ab apostolica Sede rediisses, votum quod emiseras impleturum. Cumque termino ipso transacto non curaveras quod voveras adimplere, tandem existens voti transgressor vocatus fuisti ad regimen ecclesiae Gebennensis». Et infra: «Nos igitur tuae discretioni consulimus ut, si tuam sanare desideras

[183] S. Jerónimo, *Epistola* 123 n.3: ML 22,1048A.
[184] Cf. *Glossa Petri Lombardi* a 1 Tim 5,8: ML 192,351D.
[185] Inocencio III, *Decretal.* III tit.34 c.10 (II 595). A esta misma cita alude brevemente también Santo Tomás en *Sermo «Exiit qui seminat»* (ed. Käpelli p.85).

*cia, te aconsejamos que renuncies al gobierno de dicha Iglesia y cumplas los votos que hiciste al Altísimo.* Es, por tanto, evidente que no pueden retener, con buena conciencia, el obispado o el arcedianato quienes prometieron entrar en religión. De modo que, si lo retienen, no son buenos obispos ni buenos arcedianos, porque la verdad es que son quebrantadores del voto.

7. La séptima dificultad dice que nadie debe ser inducido al culto de Dios[186] por medio de regalos. La solución está en el capítulo mismo de donde toman esto. Después de las palabras ya citadas, continúa así[187]: *A no ser que se trate de los alimentos ofrecidos a los pobres, a ninguno de los cuales deben ser negados, cualquiera que sea la profesión a que pertenecen.* Por donde se ve que son censurados sin razón quienes buscan bolsas de estudio para escolares pobres y les dan formación en los estudios con el fin de que después sean más idóneos para vida religiosa. Si se prestan a otro beneficios de orden temporal para que, ganada su amistad, sea estimulado a obrar mejor, no se comete nada ilícito; sería ilícito convertir esos beneficios en un pacto o contrato. Por eso en el mismo capítulo se añade[188]: *A condición de que esté totalmente excluido cualquier pacto o convención.* Si no estuviese permitido estimular a alguien con beneficios temporales a practicar el bien espiritual, sería ilícito lo que se hace en algunas iglesias, como ofrecer una gratificación a quienes se ocupan en el oficio divino[189].

8. La octava dificultad dice que a los jóvenes se les echan encima cargas pesadas, como ayunar, pasar noches en vela y cosas semejantes, en todo lo cual ven una falta de lealtad. Pero esto es manifiestamente falso. Quienes son recibidos en vida religiosa o se obligan a entrar son instrui-

conscientiam, regimen resignes ecclesiae memoratae ac reddas Altissimo vota tua». Ex quo patet manifeste quod non possunt bona conscientia vel episcopatum vel archidiaconatum retinere, qui voverunt religionem intrare; et ita si retinent, non sunt boni episcopi vel archidiaconi, cum sint voti transgressores.

Quod autem septimo propositum est, quod non sunt aliqui ad Dei cultum muneris interventu provocandi, solvitur per idem capitulum quod ad hoc inducunt. Sequitur enim post verba praemissa: «Nisi forte de pauperum alimento quis incondigne proponat, quorum nulli, cuiuscumque professionis esset, victualia negabantur». Ex quo patet quod inconvenienter redarguunt eos qui pauperibus scolaribus bursas procurant, et eos in studiis nutriunt ut postmodum sint religioni aptiores. Sed et si qua alia beneficia terrena alicui conferantur, ut ex hoc eius familiaritate captata provocetur ad melius, non est illicitum; esset autem illicitum, si aliqua pactio vel conventio interveniret. Unde et in eodem capitulo subditur: «Dum omnis absit pactio et omnis cesset conventio». Alioquin si non liceret aliquem per temporalia beneficia provocare ad aliquod spirituale bonum, illicitum esset quod in quibusdam ecclesiis quaedam distribuuntur his qui ad officium divinum accedunt.

Quod vero octavo propositum est, contra fidelitatem esse quod iuvenes inducuntur ad gravia onera, scilicet ieiunia, vigilias et huiusmodi, manifestam continet falsitatem. His enim qui in religione recipiuntur vel ad eam obligantur, a principio graviora

---

[186] Culto de Dios quiere decir vida en un instituto religioso. El primero de los opúsculos sobre esta materia se titula *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* que un poco libremente se podría traducir: *Contra los impugnadores de la vida religiosa.*

[187] *Decr.* p.2 c.1 q.2 c.2 (I 408).

[188] L.c. § 1 (I 408).

[189] El dato que aquí aporta Santo Tomás tiene toda la apariencia de responder a lo que el propio Santo Tomás hacía.

dos, desde el principio, acerca de las cargas más pesadas de la vida religiosa[190]. Pero no hay ninguna falta de lealtad en estimular a otros a la entrada en religión, cuyas austeridades son evidentes, presentando la perspectiva de consuelos espirituales. Es lo que hizo el Señor, el cual decía: *Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón y encontraréis descanso para vuestras almas* (Mt 11,29). En estas palabras está expresada la carga corporal simbolizada en el yugo y el consuelo espiritual que es el descanso. Es el motivo por el que Agustín dice[191]: *Quienes valerosamente echan sobre sí el yugo del Señor, sufren tantas pruebas que dan la impresión no de haber pasado de los trabajos al descanso, sino de haber sido llamados del descanso al trabajo. Pero se hace presente el Espíritu Santo que, con la abundancia de divinas delicias, con la esperanza de la bienaventuranza futura, ablanda las asperezas de la vida presente y levanta las cargas pesadas.* Dan clara muestra de no haber experimentado las delicias divinas suponiendo que son engañados quienes aceptan soportar por Cristo duros sufrimientos corporales.

9. La novena dificultad dice una cosa que no viene a propósito. Lo establecido por el papa Inocencio [III] se refiere al voto solemne que se emite en la profesión, no al voto simple con el que alguien, por sola devoción, se obliga a entrar en vida religiosa.

10. La décima dificultad objeta que los padres pueden anular los votos de los impúberes. Pero esto no tiene valor demostrativo. No todo lo que puede ser anulado presupone una actuación ilícita. De otro modo habría que decir que quienes no han cumplido aún los veinticinco años pecarían en todos los casos en que, con perjuicio para sí mismos, disponen de sus propios bienes, porque pueden exigir que les sean repuestos íntegramente[192]. Por consiguiente los impúberes no pecan emitiendo el

religionis onera manifestantur. Nec tamen est contra fidelitatem si ad provocandos aliquos ad religionem, cuius asperitates sunt manifestae, spirituales eis aliquis consolationes repromittat, exemplo Domini qui dicebat Matth. XI: «Tollite iugum meum super vos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde; et invenietis requiem animabus vestris». In quibus verbis et corporale onus significatur per hoc quod iugum nominat, et spiritualis consolatio in hoc quod quietem promittit. Unde Augustinus dicit in libro De verbis Domini: «Qui iugum Domini intrepida cervice subierunt, tam difficilia pericula patiuntur ut non a laboribus ad quietem, sed a quiete ad laborem vocari videantur. Sed profecto adest Spiritus Sanctus, qui in affluentia deliciarum Dei, in spe futurae beatitudinis omnia praesentia deliniret et omnia gravia relevaret». Satis ergo spiritualium deliciarum inexpertos se indicant, eos decipi arbitrantes qui ea quae sunt corpori gravia propter Christum suscipiunt.

Quod vero nono propositum est de statuto Innocentii papae ad propositum non facit, quia statutum illud est editum de voto solemni quod per professionem emittitur, non autem de voto simplici quo aliqui ad religionem ex devotione se obligant.

Quod vero decimo propositum est, posse parentes huiusmodi vota impuberum retractare, efficaciam non habet. Non enim onme illud quod revocari potest, illicite committitur: alioquin oporteret dicere quod minores vigintiquinque annis peccarent in omnibus quae cum suo damno faciunt, quia possunt in integrum restitui. Sic igitur impuberes non peccant si votum religionis emittant, vel si etiam habitum religionis

[190] Por ejemplo, en *Regula S. Benedicti* c.58: ML 66,804C-D; y en *Constitutiones O.P.* c. De recipiendis: *Analecta S.O. Praedic.* 3 (1897) 52. Este texto ya aparece incorporado en el año 1228.

[191] S. AGUSTÍN, *Sermo* 70 n.1-2: ML 38,443.

[192] Cf. *Digesta* IV tit.4.

voto de religión o tomando el hábito religioso sin conocimiento de los padres, aunque los padres puedan anular todo eso. De otro modo, es decir, si fuese pecado, lo prohibirían los mismos cánones por los que es concedida a los padres la potestad de anular.

11. La undécima dificultad pretende fundamentarse en el aparato de las *Decretales* y en las *Sumas* de los juristas. Pero tampoco esto viene a propósito. Esos documentos hablan del voto solemne que convierte a uno en monje o en un profeso de instituto religioso, cualquiera que sea. Acerca de ello hubo diversidad de opiniones entre los maestros de derecho canónico. Aunque parece cosa desentonada y casi da risa el ver que los profesores de la *sacra doctrina* aleguen como autoridad las anotaciones de los juristas y las tomen como tema de disputa[193].

12. La duodécima dificultad no viene a propósito. El derecho canónico no prohíbe a los niños jurar. Prohíbe que sean obligados a jurar.

13. La dificultad decimotercera propone una falsedad. Los niños están ligados con la profesión de fe cristiana, que en el bautismo eligieron sacramentalmente; por consiguiente pueden ser ligados de nuevo y elegir el estado de perfección. Aunque desde otro punto de vista, en esto hay una cierta inexactitud, puesto que en el sacramento del bautismo los niños reciben la religión cristiana y se vinculan con Dios, eligiéndolo de nuevo a él mismo de quien se habían separado por el pecado de los primeros padres.

Finalmente, oídos piadosos no pueden soportar la impía conclusión que acusa a los niños de estupidez. ¿Quién puede soportar que el niño Benito sea acusado de estupidez porque, habiendo abandonado la casa paterna y los bienes del padre, con el deseo de agradar a solo Dios, buscó el hábito de la santa vida monástica y el desierto?[194]. ¿Quién, a no ser un hereje, podrá injuriar a Juan Bautista por lo que está escrito de

assumant absque parentum scientia, quamvis hoc possit per parentes revocari. Alioquin si hoc esset peccatum, prohiberetur per canones per quos parentibus revocandi facultas conceditur.

Ea vero quae undecimo de apparatu Decretalium et summis iuristarum proponuntur, ad propositum non faciunt: quia loquuntur de voto solemni quod monachum facit vel cuiuscumque religionis professum; de quo fuerunt inter doctores iuris canonici opiniones diversae. Quamvis inconsonum et derisibile videatur quod sacrae doctrinae professores iuristarum glossulas in auctoritatem inducant, vel de eis disceptent.

Illud etiam quod duodecimo de iuramento proponitur, ad propositum non facit: quia non prohibent canones pueros iurare, sed decernunt quod iurare non cogantur.

Quod vero tertiodecimo proponitur falsitatem continet. Pueri enim ligati sunt professione fidei christianae, quam etiam in baptismo sacramentaliter elegerunt; unde possunt iterato ligari et eligere perfectionis statum. Quamvis et propter aliud hoc incongrue dicatur; quia et in ipso sacramento baptismi pueri christianam religionem suscipiunt et religantur Deo, ipsum iterum eligentes a quo per peccatum primi parentis fuerunt separatí.

Demum profanam conclusionem pueros stultitiae arguentem piorum aures ferre non valent. Quis enim puerum Benedictum stultitiae argui patiatur, quod relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum et desertum quaesivit? Quis nisi haereticus blasphemet Iohannem Baptistam, de quo legitur

[193] Referencia, como vemos, claramente irónica a los juristas y más a los «professores sacrae doctrinae» [sus propios adversarios] que alegan la autoridad de las que no pasan de ser «glossulas iuristarum».

[194] Cf. S. GREGORIO, *Dialog.* II prol.: ML 66,126A.

él, o sea que *el niño crecía, se robustecía espiritualmente y permanecía en el desierto hasta que llegase el día de su manifestación a Israel?* (Lc 1,80). Es evidente que quienes insultan por motivos de este género, dan prueba de tener criterio muy de carne, juzgando estupidez aquellas cosas que vienen del Espíritu de Dios, el cual, como dice Ambrosio[195], *no está sometido a edades, no se extingue con la muerte, no está excluido del seno materno.* Gregorio, en una homilía de Pentecostés, dice[196]: *El que llena a un niño que toca la cítara y lo hace salmista, llena también al niño que practica la abstinencia y lo hace juez de los ancianos.* Usaré palabras del Apóstol, diciendo contra ellos: *Si entre vosotros hay alguien sabio según los criterios del mundo, hágase necio para llegar a ser sabio* (1 Cor 3,18). Es necio a juicio de la sabiduría del mundo, la cual, ante Dios, es necedad; pero no lo es juzgando de acuerdo con la sabiduría de Dios, la cual se dirige a los pequeños para decirles: *¿Hasta cuándo, pequeñitos, os deleitáis en lo infantil?* (Prov 1,22). Y añade: *Aceptad mi corrección y derramaré mi Espíritu sobre vosotros.*[197]

## Capítulo 14

### Razones contra la perfección de los religiosos que no tienen posesiones comunes[198]

Queda todavía por ver el empeño que ponen en apartar a los hombres de la religión, tratando de menoscabar su perfección, sobre todo la de quienes no tienen posesiones en común.

Luc. I quod «puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis usque ad diem ostensionis suae ad Israel»? Manifeste tales insultatores animales se esse demonstrant, dum stultitiam reputant ea quae sunt Spiritus Dei, qui, sicut Ambrosius dicit super Lucam: «Non arcetur aetatibus, non finitur morte, non excluditur alvo». Et sicut Gregorius dicit in omelia Pentecostes: «Qui implet citharoedum puerum, et psalmistam facit; implet puerum abstinentem, et iudicem senum facit». Utar ergo e contrario verbis Apostoli dicentis I ad Cor. III: «Si quis inter vos sapiens videtur in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens». Stultus quidem secundum sapientiam mundi, quae stultitia est apud Deum; non autem secundum sapientiam Dei quae, sicut legitur Prov. I, parvulos alloquitur dicens: «Usquequo parvuli diligitis infantias?». Et postea: «Convertimini ad correctionem meam: en proferam vobis Spiritum meum».

## Capitulum quartumdecimum

### In quo ponuntur rationes contra perfectionem religiosorum non habentium possessiones in communi

Nunc restat considerandum quomodo homines a religione retrahere conantur religionis perfectioni derogando, maxime eorum qui in communi possessiones non habent.

---

[195] S. Ambrosio, *Super Lucam* I n.33: ML 15,1547.

[196] S. Gregorio Magno, *Homil. in evang.* II hom.30 n.8: ML 76,1225D.

[197] Hacemos notar, de este capítulo, su enérgica defensa de la vocación religiosa de los «niños» —jóvenes sería más exacto—, la valoración del sentido de la fe para ser capaces de valorar estas cosas, y la «seriedad» de la apreciación con que comienza este último párrafo acerca de la impiedad para con los jóvenes.

[198] Lugares paralelos: *Cont. impugn. relig.* c.6; *Cont. Gent.* c.132.

1. Alegan, en primer lugar, palabras de Próspero que pasaron al Decreto[199]: *Es conveniente la posesión de bienes de la Iglesia y desprenderse de los propios por amor a la perfección. Los bienes de la Iglesia no son propios, sino comunes. Por lo cual quien, desechados o vendidos los propios bienes, desprecia todo lo suyo, cuando es puesto al frente de una iglesia, se convierte en administrador de todo lo que la iglesia tiene. Por este motivo San Paulino vendió grandes fincas que eran suyas y repartió el producto entre los pobres. Pero cuando fue nombrado obispo, no desechó las propiedades de la iglesia, sino que las administró con suma fidelidad. Así queda demostrado que los bienes propios deben ser desechados por amor a la perfección y que, sin mengua de perfección, pueden ser poseídos los bienes de la iglesia que son bienes comunes.* De aquí pretenden sacar en conclusión que la carencia de bienes comunes es asunto que no tiene nada que ver con la perfección.

2. Alegan también el ejemplo de otros santos. San Gregorio, con sus bienes, edificó un monasterio dentro de las murallas de la ciudad de Roma, y en Sicilia construyó otros seis[200]. San Benito, el gran guía de los monjes[201], recibió grandes posesiones para atención de su monasterio. Estos grandes personajes, sumamente celosos de vivir la perfección evangélica, no habrían hecho eso, si las posesiones comunes mermasen en algo la perfección apostólica y evangélica. De aquí deducen que no es perfección mayor el hecho de carecer de posesiones.

3. Añaden también que los apóstoles, a quienes el Señor mandó que no poseyeran nada (Mt 10,9) y que nada llevasen para el camino (Lc 9,2), en tiempo de necesidad poseían alguna cosa. Acerca de las palabras

1. Inducunt enim illud quod dicit Prosper in libro De vita contemplativa, et habetur XII qu. 1: «Expedit facultates ecclesiae possideri, et proprias perfectionis amore contemni. Non enim propriae sunt, sed communes ecclesiae facultates, et ideo quisquis omnibus quae habuit dimissis aut venditis fit rei suae contemptor, cum praepositus fuerit ecclesiae, omnium quae habet ecclesia efficitur dispensator. Denique sanctus Paulinus ingentia praedia quae fuerunt sua vendita pauperibus erogavit; sed cum factus episcopus esset, non contempsit ecclesiae facultates, sed fidelissime dispensavit: quo facto satis ostenditur, et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis ecclesiae facultates posse quae sunt communia possidere». Ex hoc accipere volunt non pertinere ad perfectionem, non habere possessiones communes.

2. Inducunt etiam ad hoc aliorum sanctorum exempla. Nam beatus Gregorius de facultatibus suis intra urbis Romanae moenia unum monasterium, in Sicilia vero sex legitur construxisse. Beatus etiam Benedictus, monachorum praeceptor almificus, amplas possessiones pro suo monasterio recepit. Quod tanti viri evangelicae perfectionis aemulatores nullo modo fecissent, si possessiones communes in aliquo apostolicae et evangelicae perfectioni derogarent. Et ex hoc concludere volunt, non pertinere ad maiorem perfectionem quod aliqui possessionibus careant.

3. Addunt etiam quod apostoli, quibus Dominus mandaverat ut nihil possiderent nec aliquid deferrent in via, tempore necessitatis aliqua possidebant; unde super illud Luc. XXII: «Sed nunc qui habet sacculum, tollat etc.», dicit Glossa quod «instante

[199] *Decr.* p.2 c.12 q.1 c.13 (I 681). También en este caso el supuesto Próspero es JULIANO POMERIO, *De vita contemplativa* II c.9: ML 59,453. Los editores de la ed. Leonina recuerdan que los adversarios de los mendicantes argüían con frecuencia mediante textos de este Ps.-Próspero.

[200] Cf. DIÁCONO PAULO, *Vita S. Gregorii* n.4: ML 75,43B.

[201] Así le llama Santo Tomás en *Summa* 2-2 q.187 a.1 tomándolo de *Decr.* C.16 q.1 c.25 (I 767).

*ahora el que tenga bolsa que la lleve...* (Lc 22,36) dice la Glosa[202]: *En la inminencia de la muerte, cuando aquella multitud perseguía al pastor juntamente con la grey, da una norma adaptada al momento, permitiendo que lleven lo necesario para vivir.* Ahora bien, en tiempo de persecución la perfección de los apóstoles no era inferior. Por consiguiente, la posesión de bienes comunes no causa merma en la perfección.

4. Añaden que Cristo instituyó el orden de los apóstoles a quienes suceden los obispos y los clérigos: los cuales tienen posesiones. Las órdenes de religiosos que viven en pobreza sin posesiones, fueron instituidas más tarde por otros. Ahora bien, lo que Cristo instituyó es más perfecto. Por tanto, es más perfecto tener posesiones en común que vivir sin posesiones.

5. Alegan también este argumento[203]: no es creíble que la perfección instituida por Cristo haya quedado interrumpida y como dormida desde el tiempo de los apóstoles hasta los tiempos nuestros, en los cuales han tenido comienzo algunas órdenes que viven sin posesiones comunes. De donde concluyen que el carecer de posesiones comunes no tiene nada que ver con la perfección.

6. Dicen también que si después de los tiempos de los apóstoles, algunos vivieron sin poseer, ésos vivían del trabajo manual, como se lee acerca de los santos padres en Egipto[204]. Quienes carecen de posesiones comunes y, sin embargo, no viven del trabajo manual, están totalmente fuera de la perfección evangélica.

7. Añaden que la renuncia a las riquezas fue introducida para quitar la preocupación por las cosas temporales, de acuerdo con la norma evangélica de Mt 6,25 que dice: *No andéis preocupados por vuestra vida, sobre qué comeréis...*[205]. El Apóstol, por su parte, dice: *Quiero que viváis sin*

mortis articulo, et tota illa gente pastorem simul et gregem persequente, congruam tempori regulam decernit, permittens ut tollant victui necessario». Non autem persecutionis tempore apostoli minoris perfectionis fuerunt; igitur possidere communia perfectionem non diminuit.

4. Dicunt insuper quod Christus ordinem apostolorum instituit, quibus succedunt episcopi et clerici possessiones habentes; ordines autem religiosorum absque possessionibus in paupertate viventium postea ab aliis sunt instituti. Quod autem Christus instituit perfectius est; perfectius igitur esse videtur communes possessiones habere, quam absque possessionibus vivere.

5. Arguunt insuper quod non est credibile, quod perfectio quam Christus instituit, obdormisset intermissa a tempore apostolorum usque ad haec tempora, in quibus aliqui ordines inceperunt sine communibus possessionibus vivere. Unde concludere volunt quod comnunibus possessionibus carere, ad perfectionem evangelicam non pertineat.

6. Dicunt etiam quod, si qui post apostolorum tempora communibus possessionibus caruerunt, vivebant de opere manuali, sicut legitur de sanctis patribus in Aegypto; unde illi qui possessionibus communibus carent, et tamen de opere manuali non vivunt, videntur omnino ab evangélica perfectione deficere.

7. Inducunt etiam quod divitiarum abrenuntiatio introducta est ad tollendum sollicitudinem temporalium rerum, secundum illud Matth. VI: «Nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis etc.»; et I ad Cor. VII: «Volo vos sine sollicitudine

---

[202] *Glossa ordinaria* tomada de BEDA, *Super Luc.* h.l.: ML 92,601B.

[203] Un argumento semejante recoge IOH. PECKHAM, *De paupertate* arg.24 (ed. Oliger p.143).

[204] Como narra STO. TOMÁS, *Cont. impugn. relig.* c.5 § 1 obi.8.

[205] Más propiamente es Lc 12,22.

*preocupación* (1 Cor 7,32). Pero quienes carecen de posesiones viven con mayor preocupación de proveerse de lo necesario[206] que quienes lo tienen asegurado mediante posesiones comunes. Por consiguiente, la carencia de estas posesiones hace disminuir la perfección evangélica.

8. En relación con este asunto, añaden que los religiosos que se encuentran en esta situación por necesidad se entrometen en los negocios de muchos que les suministran los víveres. Por este motivo se acrecientan sus preocupaciones por lo temporal, con perjuicio de la perfección evangélica. Por lo cual, careciendo de posesiones comunes, sufren también merma en la perfección.

9. Dicen finalmente que es imposible que haya quienes no posean nada ni en común ni como propio, porque es necesario que coman y beban y se vistan: lo cual no podrían hacer si no poseyeran nada.

Éstos son los argumentos con que se empeñan en desacreditar la perfección de quienes no tienen posesiones en común.

## Capítulo 15

## Refutación del error precedente[207]

Una cosa requiere atención: los susodichos impugnadores de la pobreza se oponen en no escasa medida a la enseñanza de Cristo y a la vida que él mismo llevó[208]. Cuál sea la pobreza que quiere ver guardada lo enseñó de palabra y lo mostró con el ejemplo. De él dice el Apóstol:

esse». Sed maior sollicitudo imminet victus quaerendi his qui possessiones non habent, quam his qui sufficientiam victus iam habent per possessiones communes; ergo communibus possessionibus carere diminuit evangelicam perfectionem.

8. Circa hoc etiam addunt quod tales religiosi necesse habent de negotiis multorum se intromittere, qui eis necessario victus ministrant; et sic multiplicantur in eis temporalium sollicitudines perfectioni evangelicae adversantes. Videntur igitur ex hoc ipso quod possessionibus communibus carent, detrimentum perfectionis pati.

9. Dicunt denique hoc esse impossibile, quod aliqui nihil in communi vel proprio possideant, quia necesse est quod comedant, et bibant, et induantur: quod facere non possent, si nihil haberent.

Ex his igitur derogare nituntur perfectioni possessiones non habentium in communi.

### Capitulum decimum quintum

### In quo confutatur error praemissus

Oportet autem attendere quod praedicti paupertatis impugnatores doctrinae Christi necnon et vitae ipsius non modicum adversantur, qui in omnibus paupertatem servandam verbo docuit et exemplo monstravit. Dicit enim de ipso Apostolus II ad Cor. VIII

---

[206] Cf. Ioh. Peckham, *De paupertate* arg.23.

[207] Lugares paralelos: *Cont. impugn. relig.* c.6; *In Mt.* XIX; *Cont. Gent.* 3 c.133-135; *De perfec. spirit. vitae* c.8; *Summa* 2-2 q.186 a.3; 3 q.40 a.3.

[208] Todo el capítulo está centrado en la ejemplaridad, primero de Cristo, después de los Apóstoles comprometidos en su seguimiento. No tiene igual en ningún libro actual sobre teología de la vida religiosa. Así se explica que el fundador de una orden religiosa tenga para Santo Tomás una presencia no excesivamente importante.

*Siendo rico, se hizo pobre por nosotros* (2 Cor 8,9). Sobre este pasaje, dice la Glosa[209]: *Asumió la pobreza y no perdió las riquezas; por dentro, rico; al exterior, pobre; estaba oculto Dios que abunda en riquezas; lo que se veía era un hombre en pobreza.* Por lo cual es grande la dignidad de quienes siguen la pobreza de Cristo[210]. La Glosa citada llega poco después a esta conclusión: *Quien es rico en la conciencia no caiga en la desestima de sí mismo por vivir en celda pobre.*

Fijémonos en la vida de Cristo, desde el momento inicial de su entrada en el mundo. *Pobrecilla la Madre que eligió, más pobre la patria, se hace pobre en dinero: y esto te lo pone delante el pesebre.* Así se lee en un sermón sinodal del concilio de Éfeso[211]. Un poco después añade: *Fíjate en la pobrísima morada de aquel que enriquece el cielo; contempla el pesebre de aquel que se sienta sobre querubines, mira envuelto en pañales a quien establece conexión entre el ancho mar y la arena; date cuenta de que por debajo todo es pobreza, mientras que por encima todo es riqueza.* Ahora bien, si, como dice el Apóstol (2 Cor 8,9), *se hizo pobre, no por razón de él mismo, sino por nosotros,* ¿acaso no podía escoger una Madre que abundase en posesiones y nacer en casa propia, si la carencia de bienes, más aún, de casa, no tuviese nada que ver con la perfección cristiana? Queden avergonzados los detractores de una pobreza cuya gloria resplandece admirablemente en los orígenes de Cristo.

No se piense que la pobreza que soportó en la infancia la abandonó después, en la madurez de la edad. Basta fijarse en lo que dice de sí mismo. *El Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza* (Mt 8,20). Jerónimo expone estas palabras diciendo[212]: *¿Por qué quieres seguirme*

quod «propter nos egenus factus est cum dives esset». «Paupertatem enim assumpsit», ut Glossa ibidem dicit, «et divitias non amisit, intus dives, foris pauper, latens Deus in divitiis, apparens homo in paupertate». Ex quo his qui Christi paupertatem sequuntur magna dignitas accrescit; unde post pauca ibidem concluditur: «Nemo igitur se contemnat pauper in cella, dives in conscientia».

Et ut ab exordio introitus eius in mundum incipiamus, «pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fit pecuniis: et hoc tibi exponat praesepe», ut legitur in quodam synodali sermone Ephesini Concilii; et post pauca subditur: «Respice pauperrimum habitaculum eius qui ditat caelum, vide praesepe sedentis super Cherubim; vide pannis obsitum eum qui pelagus harenae vinxit, vide deorsum paupertatem, divitias eius sursum considerans». Si autem non propter se, sed propter nos egenus factus est secundum Apostolum, numquid non poterat matrem multas possessiones habentem eligere atque in domo propria nasci, si nihil ad perfectionem christianae vitae pertineret terrenas possessiones non habere, quinimmo propria domo carere? Confundantur igitur paupertatis detractores, cuius gloria in ipsis Christi cunabulis praeclare refulget.

Et ne putetur paupertatem quam in infantia sustinuit, in perfecta deseruisse aetate, videamus quid ipse de se dicat Matth. VII: «Filius, inquit, hominis non habet ubi caput suum reclinet»; quasi dicat, ut Ieronymus exponit: «Quid me propter divitias et saeculi

---

[209] *Glossa Petri Lombardi:* ML 192,58B, tomada de S. AGUSTÍN, *Sermo* 36 c.3: ML 38,216.

[210] Los fundadores de institutos religiosos buscan seguidores, no para sí mismos, sino para Cristo. En todo carisma fundacional, lo cristológico es absolutamente primario. Reducir el carisma fundacional a la respuesta dada por el fundador a una situación concreta, presupone una deformación radical.

[211] TEODOTO DE ANCIRA, *Sermo I in Nativitate Domini* que se encuentra entre las Actas del concilio de Éfeso (ACOE III-1, 157 y 159).

[212] S. JERÓNIMO, *Super Matth.* [comentando este concreto pasaje]: ML 26,53.

*por motivo de riquezas y ganancias mundanas, cuando soy tan pobre que ni una casetilla tengo y debo ponerme bajo techo ajeno?* El Crisóstomo, exponiendo estas mismas palabras, dice[213]: *Fíjate bien cómo el Señor manifestó con obras la pobreza que había enseñado. No tenía mesa, ni candil, ni casa, ni cosa alguna de este orden.* Ahora bien, esta pobreza pertenece a la perfección que el Señor enseñó de palabra y de la que dio muestra por medio de las obras. Por consiguiente, el carecer totalmente de posesiones terrenas forma parte de la perfección de la vida cristiana.

Avanzando más, encontramos otro testimonio de la pobreza de Cristo. Cuando de él se reclamaba tributo, dijo a Pedro: *Vete al mar, echa el anzuelo, y el primer pez que pique cógelo, ábrele la boca y encontrarás la estatera; tómala y entrégala por mí y por ti* (Mt 17,27). Exponiendo este pasaje, dice Jerónimo[214]: *Esto, entendido sencillamente o tal como suena, edifica al oyente, porque oye cuán grande fue la pobreza del Señor, cuando ni siquiera tenía para pagar el tributo por sí mismo y por su apóstol. Si alguien quisiera objetar ¿cómo es que Judas tenía dinero en una bolsa? doy esta respuesta: El señor consideró que no está permitido tomar para uso personal lo que pertenece a los pobres y nos dejó a nosotros este ejemplo.*

Ahora bien, es evidente y ningún cristiano puede tener la menor duda de que Cristo en su modo de vivir cumplió lo más perfecto. Por lo que se refiere a la perfección de la pobreza, decía: *Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres; y ven y sígueme* (Mt 19,21): en lo cual está la cima de la perfección, como dice Jerónimo[215]. Por consiguiente, la suprema perfección de la pobreza consiste en que, a ejemplo de Cristo, algunos hombres carezcan de posesiones, y que si reservan algo sea para servicio de los pobres, principalmente de aquellos cuya atención les incumbe. Así es como hizo el Señor, el cual, con

lucra cupis sequi, cum tantae sim paupertatis ut nec hospitiolum quidem habeam, et tecto utar non meo». Et Chrysostomus idem exponens dicit: «Aspice qualiter paupertatem quam Dominus docuerat per opera demonstravit; non erat ei mensa, non candelabrum, non domus, nec quicquam aliud talium». Haec autem paupertas ad perfectionem pertinet quam Dominus et verbo docuit, et per opera demonstravit. Pertinet igitur ad perfectionem christianae vitae terrenis possessionibus omnino carere.

Rursus ulterius procedentes, invenimus testimonium paupertatis Christi ex hoc quod, cum pro eo tributum requireretur, dixit Petro: «Vade ad mare et mitte hamum, et eum piscem qui primo ascenderit tolle, et aperto ore eius invenies staterem; illum sumens da eis pro me et te». In cuius expositione Ieronymus dicit: «Hoc etiam simpliciter intellectum aedificat auditorem, dum audit tantae Dominum fuisse paupertatis ut unde tributa pro se et apostolo reddere non habuerit. Quod si quis obicere voluerit, quomodo Iudas in loculis portabat pecuniam? Respondebimus rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, nobisque idem exemplum reliquit». Manifestum est autem, nec alicui christiano debet venire in dubium, quod Christus summam perfectionem in sua conversatione servavit; unde et ad paupertatis perfectionem dicebat: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus; et veni, sequere me», in quo est perfectionis summa, ut Ieronymus dicit. Haec est igitur summa paupertatis perfectio, ut ad exemplum Christi aliqui homines possessionibus careant, et si aliqua reservent ad pauperum usum praesertim quorum eis cura incumbit sicut

[213] Santo Tomás toma el pasaje que él mismo cita en su *Catena super Lucam* 9,58.
[214] S. Jerónimo, *Super Matth.*: ML 26,127D-128A.
[215] *Super Matth.* 19,27: ML 26,138.

las dádivas que le eran hechas, sostenía principalmente a los discípulos, que habían abrazado la pobreza por amor a él[216].

Entre las cosas que Cristo durante su vida mortal hizo o padeció, el principal ejemplo propuesto a la imitación de los cristianos, es el de la cruz veneranda. Es el Señor mismo quien lo dice: *Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y me siga* (Mt 16,24). El Apóstol, sintiéndose como clavado juntamente con Cristo en la cruz y poniendo su gloria en la sola cruz, y siguiendo con diligencia el rastro de la cruz, decía: *Yo llevo en mi cuerpo los estigmas del Señor* (Gál 6,17).

Ahora bien, entre los distintivos de la cruz, se cuenta la pobreza, consistente en que Jesús fue privado de todo lo exterior, hasta quedar desnudo. Con referencia a él, se dice en un Salmo: *Se repartieron mis vestidos y echaron a suerte mi túnica* (Sal 21,19). Esta desnudez de cruz consistente en pobreza voluntaria la siguen principalmente quienes carecen de posesiones rentables. Por este motivo, al presbítero Paulino le dice Jerónimo[217]: *Tú escuchaste la sentencia del Salvador: «Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, luego ven y sígueme». Y escuchada la sentencia, transformas las palabras en obras y, desnudo, sigues la cruz desnuda, subiendo la escala a paso más rápido y con menos peso.* Un poco más adelante añade: *No hay grandeza alguna en que, con rostro triste y macilento, alguien simule o haga ostentación de los ayunos, quien se presente con manto pobre, gozando al mismo tiempo de pingües rentas.* Es, por tanto, evidente que son enemigos de la cruz de Cristo los susodichos adversarios de la pobreza, los cuales, guiados por criterios terrenos, piensan que las posesiones pertenecen a la perfección cristiana y que rechazarlas causa merma en la perfección.

Hechas las precedentes reflexiones acerca del modo de vida que Cristo practicó en su nacimiento, cuando llegó al desarrollo, y en el ocaso

Dominus praecipue suos discípulos propter ipsum pauperes effectos, de his quae sibi dabantur reservans, sustentabat.

Inter cetera vero quae Christus in mortali vita vel fecit vel passus est, praecipue christianis imitandum proponitur venerandae crucis exemplum; unde et ipse Dominus dicebat Matth. XVI: «Si quis vult post me venire, abneget semet ipsum, et tollat crucem suam et sequatur me». Unde et Apostolus quasi simul cum Christo cruci confixus, et in sola Christi cruce gloriam habens dicebat: «Ego stigmata Domini in corpore meo porto», exemplum crucis diligenter secutus. Inter alia vero crucis insignia apparet omnimoda paupertas, in qua exterioribus rebus privatus est usque ad corporis nuditatem; unde ex persona eius in Psalmo dicitur: «Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem». Hanc autem crucis nuditatem per voluntariam paupertatem homines sequuntur, et praecipue qui possessionum redditibus carent; unde dicit Ieronymus ad Paulinum presbyterum: «Tu audita sentencia Salvatoris: 'Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me', verba vertis in opera, et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior scandis scalam Iacob». Et post pauca subdit: «Nihil est enim grande tristi et lurida facie vel simulare, vel ostentare ieiunia; possessionum redditibus abundare, et vile iactare palliolum». Sic igitur patet inimicos esse crucis Christi praedictos adversarios paupertatis, qui terrena sapientes terrenas possessiones ad perfectionem christianam pertinere arbitrantur, per quorum abiectionem fiat minor perfectio.

His igitur circa vitam Christi consideratis, tam in eius ortu quam in eius progressu, quam etiam in ipso crucis occasu; ad Christi doctrinam accedamus, qui discipulos simul

[216] Cf. Jn 4,8 y 12,6 según STO. TOMÁS, *Cont. impugn. relig.* c.6 § 1 obi.14.
[217] S. JERÓNIMO, *Epistola* 58 n.2: ML 22,580.

mismo de la cruz, acerquémonos a la enseñanza de Cristo, el cual inició la instrucción de los discípulos y de las multitudes tomando como punto de partida la pobreza. Dice, en efecto: *Dichosos los pobres en el espíritu* (Mt 5,3). Jerónimo lo explica así[218]: *Pobres de espíritu, porque, bajo la guía del Espíritu Santo, son voluntariamente pobres.* Ambrosio, por su parte, lo explica así[219]: *Ambos evangelistas pusieron esta bienaventuranza en el primer lugar. El orden hace de ella la primera, como madre y generadora de virtudes, pues quien desprecie lo secular, se hará merecedor de lo eterno; el reino de los cielos no puede alcanzarlo nadie que esté dominado por apetencias mundanas.* San Basilio diseña bien la figura del pobre de espíritu, cuando dice[220]: *Dichoso el pobre, en cuanto discípulo de Cristo que soportó la pobreza por nosotros. El Señor mismo, presentándose como modelo de quienes quieren aprender, cumplió las obras que conducen a la bienaventuranza.* ¿Se lee, acaso, que el Señor haya tenido posesiones? Por consiguiente, la pobreza de quienes, por amor a Cristo, carecen de posesiones, lejos de ocasionar detrimento de bienaventuranza, comunica, más bien, acrecentamiento.

Después, el Señor, una vez elegidos los doce apóstoles, cuando los envía a predicar y les ha concedido la potestad de hacer milagros, junto con otras normas de comportamiento, les propone en primer lugar la doctrina de la pobreza: *No tengáis oro ni plata; no llevéis dinero en vuestras fajas, ni bastón para el camino* (Mt 10,9). Eusebio de Cesarea, exponiendo este pasaje, dice[221]: *Les prohibía poseer oro, plata, dinero, previendo el futuro. Estaba viendo que quienes, por el ministerio de ellos, habían de ser sanados y liberados de padecimientos incurables, los harían participar en sus bienes.* Y un poco más adelante añade: *Estaba persuadido de que quienes habían sido puestos en el ministerio con la promesa*

et turbas instruens, a paupertate principium sumpsit Matth. V, ubi dicit: «Beati pauperes spiritu». Quod Ieronymus exponens dicit: «Qui scilicet propter Spiritum Sanctum voluntate sunt pauperes» et sicut Ambrosius dicit Super Lucam: «Primum uterque evangelista hanc beatitudinem posuit. Ordine enim prima est, et parens quaedam generatrixque virtutum; quia qui contempserit saecularia, ipse merebitur sempiterna; nec potest quisque meritum regni caelestis adipisci, qui mundi cupiditate possessus est». Qualis autem pauper spiritu praecipue sit, beatus Basilius ostendit dicens: «Beatus pauper, quasi Christi discipulus qui pro nobis paupertatem sustinuit; nam ipse Dominus quodlibet opus implevit quod ad beatitudinem ducit, se praebens exemplar discentibus». Numquam autem Dominus legitur possessiones habuisse; non igitur beatitudinis detrimentum habet paupertas eorum qui possessionibus carere volunt propter Christum, sed magis beatitudinis augmentum.

Deinde Dominus electis duodecim apostolis, ad praedicandum eos mittens, concessa eis miraculorum potestate, inter cetera vitae documenta primo inducit paupertatis doctrinam, dicens Matth. X: «Nolite possidere aurum nec argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via». Quod exponens Eusebius Caesariensis dicit: «Prohibebat eis auri et argenti et aeris possessionem, praecognitione futurorum. Contemplabatur enim quod qui sanandi erant per eos, et ab incurabilibus passionibus liberandi, vellent eis cedere in omnibus bonis suis»; et post aliqua subdit: «Putabat oportere conductos arra regni Dei terrena despicere, ut nec aurum, nec argentum, nec posses-

[218] *Super Matth.*: ML 26,34A.
[219] S. Ambrosio, *Super Lucam* V n.50: ML 15,1650A.
[220] S. Basilio, *Homil. super Ps. 33:* MG 29,361.
[221] Eusebio de Cesarea, *Super Lucam* 9,3: MG 24,544 y 545.

*del reino de Dios debían desechar lo terreno, de manera que ni siquiera se les ocurriera pensar que las posesiones, el oro, la plata o cualquier bien apetecido por los hombres mortales, admiten comparación con las riquezas celestiales que les habían sido otorgadas. Como, al mismo tiempo, los hacía soldados del reino de Dios, les recomendaba el cultivo de la pobreza. Nadie que milite al servicio de Dios se entromete en asuntos de esta vida nuestra, porque su finalidad es agradar al Señor.* Jerónimo hace este otro comentario[222]: *El que había dado un tajo a las riquezas, llega también a casi cortar lo necesario para la vida, con el fin de que los apóstoles, maestros de la religión verdadera, los cuales habían de enseñar que todo está bajo el gobierno de la providencia divina, diesen muestra de que ellos mismos no pensaban en el día de mañana.* El Crisóstomo, por su parte, comenta[223]: *Dándoles estos preceptos, el Señor busca ante todo que sus discípulos no sean sospechosos, después los libera de toda preocupación para que se dediquen por completo a la palabra de Dios; en tercer lugar, los instruye acerca de su propio poder.* Según explicación de Ambrosio[224], las enseñanzas evangélicas diseñan la figura del que anuncia el reino de Dios: *debe ser persona que no busque los servicios de un subsidio secular, que viva seguro con su fe, esté convencido de que cuanto menos pida, tanto mayor será su capacidad para dar.*

Por consiguiente, queda claro que, si los apóstoles hubiesen recibido posesiones, habrían sido no menos sino más sospechosos de predicar por motivo de lucro que si poseyeran oro o plata. La preocupación por el cultivo de los campos los absorbería mucho más. La asistencia secular requerida por las viñas y campos poseídos es muy superior a la requerida cuando solamente se tienen bienes muebles. Según las exposiciones precedentes, a los apóstoles les fue prohibido poseer campos, viñas u otros bienes inmuebles de este género. Pero, ¿quién, sino un hereje, dirá que la primera instrucción dada por Cristo a los discípulos va en descrédito

siones, nec quicquam eorum quae mortales appretiantur, condignum existiment datis sibi caelestibus opibus; necnon cum milites eos faceret regni Dei, monebat eos colere paupertatem. Nullus enim militans Deo implicat se huius vitae negotiis, ut placeat Domino». Et sicut Ieronymus dicit Super Matthaeum: «Qui divitias detruncaverat», scilicet in verbis praemissis, «propemodum etiam vitae necessaria amputat, ut apostoli doctores verae religionis, qui instituebant omnia Dei providentia gobernari, se ipsos ostenderent nihil cogitare de crastino». Et sicut Chrysostomus dicit Super Matthaeum: «Per huiusmodi praecepta primo quidem Dominus discípulos facit non esse suspectos; secundo ab omni eos liberat sollicitudine, ut vacationem omnem tribuant verbo Dei; tertio docet eos suam virtutem». «Talis enim esse qui evangelizat regnum Dei, praeceptis evangelicis suadetur», sicut Ambrosius dicit super Lucam, «ut subsidii saecularis adminicula non requirens, fide tutus, putet sibi quo minus ea requirit, magis posse suppetere». Manifestum est autem quod si apostoli possessionem suscepissent, non minus, sed multo magis suspecti fuissent quod propter quaestum praedicarent, quam si aurum vel argentum possiderent. Multo etiam maiori sollicitudine circa agrorum culturam occuparentur; multoque maius est saeculare adminiculum ex agris vel vineis possessis, quam si bona mobilia habeantur. Manifestum est igitur securidum expositiones praemissas apostolis interdictum fuisse ne agros, vel vineas, vel alia huiusmodi bona immobilia possiderent. Quis autem dicat, nisi haereticus, primam

[222] S. Jerónimo, *Super Matth.* 10,2: ML 26,62D.
[223] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth.* hom.32 n.4: MG 57,382.
[224] S. Ambrosio, *Super Lucam* 6 n.65: ML 15,1685.

de la perfección evangélica? Por tanto, mienten en doctrina de fe quienes dicen que es menor la perfección de quienes carecen de posesiones comunes.

Dando un paso más, es necesario tomar en consideración el modo como los preceptos del Señor fueron cumplidos por los apóstoles. Como dice Agustín[225]: *Las escrituras divinas contienen no solamente los preceptos divinos, sino también la vida y costumbres de los justos, a fin de que, si en lo que está preceptuado hay algún punto oscuro, se consiga una correcta comprensión mirando al comportamiento de los justos.* Ahora bien, que los apóstoles, en el tiempo precedente a la pasión, no tuvieron posesiones temporales ni llevaron nada para el camino, está dicho expresamente; a la pregunta que el Señor dirigió a los discípulos *Cuando os envié sin bolsa, sin bastón, sin calzado, ¿os faltó algo? Ellos le respondieron: Nada* (Lc 22,35).

Pero allí mismo se añade: *Les dijo: pues ahora el que tenga bolsa que la lleve y lo mismo el bastón* (v.36). Con esto, tal vez alguien pudiera pensar que el Señor revocó todos los preceptos anteriores. Pero, por lo que se refiere a los apóstoles, el cambio afecta sólo al tiempo de la persecución que estaba a punto de estallar. Es la explicación dada por Beda, cuando dice[226]: [Jesús] *da a los discípulos una regla distinta para el tiempo de persecución y para el de paz. Cuando los envió a predicar, les mandó no llevar nada para el camino; en la inminencia de la pasión y cuando la multitud lanzaba la misma persecución contra el pastor y contra la grey, dio la norma adaptada al momento, permitiendo que llevaran los víveres necesarios, hasta que, calmada la rabia de los perseguidores, retorne el tiempo de evangelizar.* Y añade: *Con ello nos da a nosotros un ejemplo, para hacernos ver que cuando se nos echa encima un asunto importante, podemos, sin culpa, mitigar un tanto el rigor de nuestra profesión.* Por

discipulorum instructionem a Christo perfectioni evangelicae derogare? Mentiuntur ergo in doctrina fidei, dicentes minoris esse perfectionis eos qui communibus possessionibus carent.

Est autem ulterius considerandum qualiter praemissa Domini praecepta fuerint ab apostolis observata, quia, ut Augustinus dicit in libro Contra mendacium: «Divinae scripturae non solum praecepta Dei retinent, sed etiam vitam moresque iustorum, ut si forte occultum est quemadmodum accipiendum sit quod praecipitur, in factis iustorum intelligatur». Quod autem nihil temporalium possiderent, aut etiam in via deferrent ante tempus passionis, aperte ostenditur ex hoc quod legitur Luc. XXII, ubi Dominus discipulis dixit: «Quando misi vos sine sacculo et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt: Nihil».

Sed quia ibi subditur: «Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat, similiter et peram», posset alicui videri quod Dominus totaliter priora praecepta relaxaverit. Sed hanc relaxationem quantum ad personas apostolorum, ad solum tempus imminentis persecutionis esse referendam, apparet ex verbis Bedae qui dicit: «Non eadem vivendi regula persecutionis qua pacis tempore discipulos informat. Missis quidem discipulis ad praedicandum, ne quid tollerent in via praecepit; mortis vero instante periculo, et tota simul gente pastorem pariter gregemque persequente, congruam tempori regulam decrevit, permittens ut tollant victui necessaria, donec sopita insania persecutorum tempus evangelizandi redeat». Et subdit: «Ubi nobis quoque dat exemplum, ex iusta nonnumquam causa instante, quaedam de nostri propositi rigore posse sine culpa

[225] S. AGUSTÍN, *De mendacio* c.15 n.26: ML 40,506.
[226] S. BEDA, *Super Lucam:* ML 92,601A y B.

donde se ve que al rigor de la disciplina evangélica pertenece también el que alguien carezca de toda posesión terrena.

Para el tiempo posterior a la pasión, el libro de los Hechos de los Apóstoles nos da a conocer cómo los apóstoles cumplieron lo relacionado con este punto y cuál fue la enseñanza que transmitieron. Se lee, en efecto: *La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma; nadie decía suyo lo que poseía, sino que lo tenían todo en común* (Hch 4,32). Y para que nadie piense que tenían posesiones comunes, por ejemplo campos o viñas o alguna cosa por el estilo, se dice a continuación (Hch 4,34s): *Quienes poseían campos o casas, las vendían y ponían el precio a los pies de los apóstoles.* Por donde se ve que el modo como los apóstoles observaron la norma evangélica, fue éste: que lo necesario para vivir sea común, y que las posesiones sean totalmente desechadas. Ahora bien, esto pertenece al orden de una perfección superior, como se puede ver por enseñanza de Agustín, el cual dice[227]: *Los judíos que creyeron y con los que fue formada la primera iglesia en Jerusalén dieron buena muestra de lo útil que es el haber sido custodiados bajo el pedagogo, es decir, bajo la ley. Estaban tan a punto para recibir el Espíritu Santo que vendieron todo lo suyo y lo ponían a los pies de los apóstoles, para que, con el precio, fuesen atendidos los que pasaban necesidad.* Y un poco más adelante añade: *Esto no lo hizo iglesia alguna de la gentilidad, porque no se encontraban tan cercanos* [a la fe cristiana] *aquellos que llamaban dioses a las figurillas fabricadas por mano de hombre.*

El papa Melquíades, en un texto que pasó al Decreto, lo explica de otro modo diciendo[228]: *Los apóstoles preveían que en el futuro la Iglesia se asentaría entre los gentiles; por este motivo no adquirieron campos en*

intermitti». Ex quo etiam apparet ad rigorem evangelicae disciplinae pertinere, quod aliquis careat omni possessione terrena.

Quid autem super hoc apostoli post passionem servaverint et servandum tradiderint, aperte in Actibus Apostolorum docetur. Legitur enim Act. IV quod «multitudinis credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia». Et ne aliquis dicat eos habuisse possessiones communes, puta agros aut vineas, aut aliquid huiusmodi, hoc per sequentia excluditur; sequitur enim: «Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes apostolorum». Ex quo patet hanc esse evangelicae vitae observantiam ab apostolis observatam, ut ea quae ad necessitatem vitae pertinent, possideantur communiter, possessionibus omnino abdicatis. Quod autem hoc ad abundantiorem perfectionem pertineat, apparet per Augustinum in III De doctrina christiana, ubi dicit: «Qui crediderunt ex Iudaeis, ex quibus facta est prima ecclesia Ierosolymis, satis ostenderunt quanta utilitas fuerit sub paedagogo, id est sub Lege, custodiri. Namque tam capaces extiterunt Spiritus Sancti, ut omnia sua venderent, eorumque pretium indigentibus distribuendum ante apostolorum pedes ponerent». Et postea subdit: «Non enim hoc ullas ecclesias gentium fecisse scriptum est, quia non tam prope inventi erant qui simulacra manufacta deos habebant».

Videtur tamen huius rei aliam rationem assignare Melchiades papa qui, ut habetur XII qu. 1, dicit: «Futuram Ecclesiam in gentibus apostoli praeviderant; idcirco praedia in Iudaea minime sunt adepti, sed pretia tantummodo ad fovendos egentes. At vero

[227] S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* III c.6 n.10-11: ML 34,69.

[228] *Decr.* p.2 c.XII q.1 c.15 (I 682). El texto es de PS.-ISIDORO, *Decretalium collectio:* ML 130,243B-C.

*Judea, sino solamente su valor en dinero para socorrer a los necesitados. Pero, creciendo entre tormentas y contradicciones del mundo, llegó a una situación en que no solamente los gentiles, sino también los emperadores romanos que gobernaban el mundo entero, se acercaban a la fe en Cristo y pedían el sacramento del bautismo. Uno de ellos, el religiosísimo Constantino, dio licencia no sólo para convertirse al cristianismo, sino también para edificar iglesias, haciendo donación de los terrenos apropiados.* En el capítulo siguiente al citado, el papa Urbano[229] dice: *Viendo los sumos sacerdotes y los otros, así como los levitas y el resto de los fieles, que sería de mayor utilidad entregar el precio del patrimonio y de los campos que vendían a iglesias presididas por obispos, porque, tanto en el presente como en el futuro, con su producto a los fieles que practicaban vida común sería posible proporcionarles servicios más numerosos y de mejor calidad que empleando directamente el precio de cada cosa, comenzaron a entregar el precio del patrimonio y de los campos que vendían a las iglesias madres para vivir con su producto.*

De esto parece seguirse que es mejor tener posesiones comunes que los bienes muebles necesarios para vivir. Se seguiría también que, en la Iglesia primitiva, los predios eran vendidos no porque esto fuese mejor, sino porque los apóstoles preveían que, entre los judíos, no perduraría la Iglesia, debido, en parte, a la infidelidad de los judíos y, en parte, a la destrucción que ya amenazaba.

Pero, bien pensadas las cosas, se ve que esto no es contrario a lo que había sido dicho ya. En un principio, la Iglesia era en todos sus miembros tal como posteriormente con dificultad llega a ser entre algunos perfectos. A semejanza de lo que ocurre con la naturaleza, también la gracia debió comenzar por lo perfecto[230]. Por este motivo, los apóstoles ordenaron la vida de los fieles en coherencia con lo perteneciente a dicho estado. En este sentido, dice Jerónimo[231]: *La primera Iglesia de creyentes*

cum inter turbines et adversa mundi succresceret Ecclesia, ad hoc usque pervenit ut non solum gentes, sed etiam Romani príncipes, qui totius orbis monarchiam tenebant, ad fidem Christi et baptismi sacramenta concurrerent; ex quibus vir religiosissimus Constantinus licentiam dedit non solum fieri christianos, sed etiam fabricandi ecclesias, et praedia constituit tribuenda». Et in sequenti capitulo Urbanus papa dicit: «Videntes summi sacerdotes et alii, atque levitae et reliqui fideles, plus utilitatis posse conferre, si haereditates et agros quos vendebant, ecclesiis quibus praesiderent episcopi traderent, eo quod ex sumptibus eorum tam praesentibus quam futuris temporibus plura et elegantiora possent ministrare fidelibus communem vitam ducentibus quam ex pretio eorum, coeperunt praedia et agros, quos vendere solebant, matricibus ecclesiis tradere et ex sumptibus eorum vivere». Ex his ergo videtur quod melius sit possessiones in communi habere, quam aliqua mobilia ad victum pertinentia; et quod in primitiva Ecclesia praedia vendebantur, non quia hoc esset melius, sed quia praevidebant apostoli quod apud Iudaeos Ecclesia duratura non erat, partim propter Iudaeorum infidelitatem, partim propter excidium quod eis imminebat.

Sed si quis recte consideret, haec praemissis non contrariantur. Ecclesia enim in sui primordio in omnibus suis membris talis fuit, qualis postmodum vix apud perfectos quoscumque invenitur. Sicut enim natura, sic et gratia debuit a perfectis initium sumere; et ideo apostoli secundum illum statum fidelium vitam ordinaverunt perfectioni con-

[229] Ibíd. c.16; cf. ML 130.137D-138B.
[230] Cf. Boecio, *De consol.* III prosa 10: ML 63,765A.
[231] S. Jerónimo, *De viris illustribus* c.11: ML 23,627A.

*en Cristo fue lo que ahora los monjes desean y se esfuerzan por ser, de manera que nadie tenga cosa propia, nadie sea rico, nadie pobre; los patrimonios sean repartidos entre quienes pasan necesidad, la vida abunde en dedicación a la oración y a los salmos, a la enseñanza y a la continencia.*

Este modo de vida adaptado a la perfección fue practicado por los primeros creyentes no sólo en Judea, bajo los apóstoles, sino también en Egipto bajo el evangelista Marcos, como dice Jerónimo en el pasaje citado[232] y consta igualmente por el libro segundo de la historia eclesiástica[233]. Pasando el tiempo, en la Iglesia habían de entrar muchos que estaban lejos de esta perfección; lo cual, sin embargo, no ocurrió antes del desastre sufrido por los judíos, cuando la Iglesia se extendía ya entre los gentiles. Ocurrido ya esto, los prelados de las Iglesias juzgaron conveniente que los patrimonios y los campos fuesen entregados a las Iglesias, no en atención a los más perfectos, sino por razón de los más débiles que no se sentían con fuerza para llegar a la perfección de los primeros fieles.

Pero después hubo también quienes, emulando la perfección primera, vivieron en comunidades carentes de posesiones, como muchos grupos de monjes en Egipto. Gregorio habla de un santísimo varón, llamado Isaac, que vino de Siria a Italia, el cual practicó en occidente la forma de perfección que había aprendido en oriente[234]. *Con frecuencia los discípulos le proponían humildemente que aceptase para servicio del monasterio las posesiones que le eran ofrecidas. Pero él, guarda solícito de su pobreza, mantenía con firmeza el propio parecer y decía: el monje que busca tener en la tierra posesiones, no es monje.* Lo cual no ha de ser entendido refiriéndolo a la búsqueda de posesiones por modo de propiedad [personal], pues, como se dijo, aquellos ofrecimientos eran hechos al monasterio. Tampoco su parecer ha de ser entendido como si afirmase que quienes tienen posesiones comunes se desentiendan totalmente de la

venientem. Unde dicit Ieronymus in libro De illustribus viris: «Apparet talem primum Christo credentium fuisse Ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt, ut nihil cuiusquam proprium sit, nullus inter eos dives, nullus pauper; patrimonia egentibus dividantur, orationi vacetur et psalmis, doctrinae quoque ac continentiae».

Hic autem modus vivendi perfectioni congruus fuit apud primos credentes, non solum in Iudaea sub apostolis, sed etiam apud Aegyptum sub Marco evangelista, ut ibidem Ieronymus dicit, et sicut in secundo libro Ecclesiasticae historiae narratur. Processu vero temporis, multi in Ecclesia erant intraturi qui ab hac perfectione deficerent: quod non erat futurum ante Iudaeorum excidium, sed Ecclesia apud gentes multiplicata. Quod postquam contigit, utile iudicaverunt ecclesiarum praelati ut praedia et agri ecclesiis conferrentur, non propter perfectiores quosque, sed propter infirmiores qui ad primorum fidelium perfectionem attingere non valerent.

Fuerunt tamen et aliqui postmodum primae perfectionis aemuli, qui in congregationibus viventes possessionibus caruerunt, sicut plurima monachorum collegia in Aegypto. Narrat enim Gregorius in tertio Dialogorum libro de quodam sanctissimo viro Isaac, quod de Syriae partibus in Italiam veniens, perfectionis formam quam in oriente didicerat, in occidente observavit. Cum enim «crebro ei discipuli humiliter innuerent, ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur acciperet, ille sollicitus suae paupertatis custos, fortem sententiam tenebat dicens: Monachus qui in terra possessionem quaerit, monachus non est»; quod non potest intelligi de inquisitione possessionum

[232] Ibíd. c.8: ML 23,625B.
[233] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* l.II c.16: MG 9,141.
[234] S. Gregorio Magno, *Dial.* III c.14: ML 77,245.

perfección propia de los monjes. Hablaba así por el peligro de perder la pobreza, peligro en que caen no pocos monjes que tienen posesiones comunes. Jerónimo, escribiendo al obispo Heliodoro, le dice[235]: *Son más ricos de monjes que lo habían sido en vida secular. Bajo Cristo pobre poseen riquezas, de que no habían podido gozar en el servicio al diablo, con todo lo rico que es; de ricos hacen surgir suspiros en la Iglesia aquellos mismos que en el mundo eran mendigos.* Por eso Gregorio dice intencionadamente de aquel santo que se llamaba Isaac[236]: *Tenía tanto miedo de perder la seguridad de su pobreza como es el empeño que los avaros ricos suelen poner en la guarda de unas riquezas perecederas.* Por lo cual el Señor, para mostrar su santidad, lo hizo esclarecido. Sobre él añade Gregorio: *Por eso su vida resplandeció con espíritu de profecía y con grandes milagros delante de todos, tanto cercanos como lejanos.* Por consiguiente pertenece a un alto nivel de perfección el que algunos no tengan posesiones ni propias ni comunes.

Esto mismo se pone de manifiesto con sólo pensar en la finalidad de los consejos que conducen a la perfección evangélica. Son propuestos para que los hombres, libres de las preocupaciones del mundo, se consagren a Dios más libremente. Por lo cual el Apóstol, propuesto el consejo de guardar virginidad, dice: *El que no tiene mujer se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar a Dios; en cambio, el que tiene mujer se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a la mujer. Y está dividido* (1 Cor 7,32-33).

Por donde se ve que determinadas cosas están tanto más insertas en la perfección de los consejos cuanto mayor es la eficacia que tienen para liberar al hombre de preocupación mundana. Ahora bien, es evidente que las posesiones y las riquezas dan unas preocupaciones que impiden la dedicación del espíritu a las cosas de Dios. Está escrito: *Lo*

per modum proprietatis habendarum, non enim praemissum est quod ei possessiones offerrentur nisi pro monasterii usu. Neque tamen eius sententia sic intelligenda est quasi possessiones communes habentes omnino monachorum perfectione deficiant, sed hoc dicebat propter periculum paupertatis amittendae, quod imminet plerisque monachorum communes possessiones habentium. Dicit enim Ieronymus in Epitaphio Nepotiani ad Heliodorum episcopum: «Sunt ditiores monachi quam fuerant saeculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerant; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos». Et ideo signanter Gregorius de sancto Isaac subdit: «Sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire». Unde ad eius sanctitatem Dominus ostendendam eum clarificavit; subdit enim Gregorius de eo ibi: «Itaque prophetiae spiritu magnisque miraculis cunctis longe lateque habitantibus vita eius inclaruit». Manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere quod aliqui possessiones non habeant, nec proprias nec communes.

Adhuc potest hoc evidenter ostendi, si ratio consiliorum ad evangelicam perfectionem pertinentium consideretur. Ad hoc enim introducuntur ut homines a curis mundi expediti liberius Deo vacent; unde Apostolus, proposito consilio de virginitate servanda, dicit: «Qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt Domini quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est». Ex quo patet tanto aliqua magis ad consiliorum perfectionem pertinere, quanto magis hominem a sollicitudine mundi absolvunt. Manifestum est autem quod

[235] S. Jerónimo, *Epistola* 60 n.11: ML 22,596.
[236] *Dial.* III c.14: ML 77,245B.

*sembrado entre espinas son los que oyen la palabra, pero la preocupación por las cosas de este mundo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra y no da fruto* (Mt 13,22). Jerónimo lo expone, diciendo[237]: *Las riquezas son halagadoras; prometen lo que no hacen. Su posesión tiene una fuerza que hace resbalar; arrastran hacia un punto y hacia otro, son inestables, abandonan a quien las posee y sirven a quien no las tenía.*

Esto mismo se aprecia con evidencia en Lc 14,18, donde uno de los que fueron llamados a la cena, se excusó, diciendo: *He comprado un campo y tengo que ir a verlo.* A propósito de lo cual dice Gregorio[238]: *¿Qué significa el campo, sino los bienes terrenos? Sale a verlo el que sólo piensa en lo exterior.* Al fin de la parábola se añade: *Haz entrar a los pobres y a toda clase de enfermos* (Lc 14,21). Para Ambrosio, estas últimas palabras quieren decir[239]: *Peca más raramente aquel a quien falta el atractivo del pecado y se convierte a Dios con mayor presteza aquel que no encuentra deleite en cosas del mundo.* Por tanto, es evidente que el carecer por completo de posesiones y de riquezas pertenece a la perfección. Agustín, por su parte, dice[240]: *Los más pequeños de Cristo son aquellos que han renunciado a todas sus cosas y lo siguieron a él; todo lo que tenían lo repartieron entre los pobres, con lo cual se liberaron de pesos terrenos y marchan hacia las alturas, como si tuvieran alas. Son los más pequeños, porque son humildes. Pero tú pesa a éstos que son los mínimos y encontrarás considerable peso.* Nadie que esté en su sano juicio dirá que la preocupación por las posesiones comunes no sea una carga propia del mundo. Por consiguiente, pertenece al peso de la perfección el que los hombres sirvan a Dios, liberados de estas ataduras.

divitiarum et possessionum cura impedit animum a rebus divinis. Dicitur enim Matth. XIII: «Qui seminatus est in spinis, hic est qui verbum audit, et sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur». Quod exponens Ieronymus dicit: «Blandae sunt divitiae, aliud agentes et aliud pollicentes; lubrica est earum possessio, dum huc illucque circumferuntur, et instabili gradu vel habentes deserunt, vel non habentes reficiunt».

Hoc etiam evidenter ostenditur Luc. XIV, ubi unus de his qui sunt vocati ad cenam, se excusavit dicens: «Villam emi, et necesse habeo ire et videre illam». Et sicut Gregorius dicit: «Quid per villam nisi terrena substancia designatur? Exit ergo videre illam qui sola exteriora cogitat». In fine autem parabolae subditur: «Pauperes et debiles introduc huc»; quod exponens Ambrosius dicit quod «rarius delinquit cui deest illecebra peccandi, et citius ad Deum convertitur qui non habet in mundo unde delectetur». Sic igitur patet quod possessiones et quascumque divitias omnino non habere, magis ad evangelicam perfectionem pertineat. Item Augustinus dicit in libro De verbis Domini: «Minimi Christi sunt illi qui omnia sua dimiserunt et secuti sunt eum, et quicquid habuerunt pauperibus distribuerunt, ut Deo sine saeculari compede expediti servirent, et ab oneribus mundi liberatos velut pennatos sursum humeros tollerent. Hi sunt minimi, quia humiles; appende minimos istos, et grave pondus invenies». Nullus autem sani capitis dicet ad mundi onera non pertinere communium possessionum curam. Pertinet igitur ad perfectionis pondus, ut etiam ab huiusmodi compedibus expediti homines serviant Deo.

---

[237] S. JERÓNIMO, *Super Matth.*: ML 26,88C.

[238] S. GREGORIO MAGNO, *Homil. in evang.* II hom.36 n.4: ML 76,1268B.

[239] En realidad, se trata de la *Glossa ordinaria* acerca de este pasaje, la cual se inspira en la exposición de San Ambrosio (cf. ML 15,1753).

[240] S. AGUSTÍN, *Sermo* 113 n.1: ML 38,648.

Por consiguiente, queda claro que es doctrina infundada, más aún, perversa y contraria a la enseñanza cristiana, la de aquellos según los cuales el carecer, por amor a Cristo, de posesiones comunes no pertenece a la perfección cristiana. De ellos y en relación con las palabras *vuelvan y queden avergonzados de repente* (Sal 6,11), dice la Glosa[241]: *Esto no ocurre aquí, donde, más bien, los perversos se burlan de quienes lo abandonan, y con sus burlas hacen que los débiles tengan que sufrir vergüenza por el nombre de Cristo.* A ellos mismos se refieren las palabras *despreciáis el plan del pobre, porque su esperanza es el Señor* (Sal 13,6). Sobre esto dice la misma Glosa[242]: *Del pobre, es decir, de cualquier miembro de Cristo; y esto lo hicisteis porque su esperanza está puesta en el Señor. Es tanto más despreciado cuanto era mayor el respeto que se le debía.* Ahora bien, ¿qué hacen éstos sino esforzarse en despreciar a quienes siguen perfectamente el consejo de pobres y hacen esto porque ponen la esperanza no en las posesiones terrenas, sino en Dios?

## Capítulo 16

### Respuesta a las dificultades contra la verdad[243]

Visto lo que precede, es fácil responder a las alegaciones en contrario.

1. Dicen, en primer lugar, que conviene tener posesiones comunes. Como ya se dijo, es conveniente por razón de aquellos que no son capaces de la alta perfección que reinaba entre los primeros cristianos. Pero tampoco estos menos perfectos tenían que ser desatendidos. Sin embargo, entre quienes habían seguido la perfección en plenitud, aquellas posesiones no existieron nunca. Con todo, no se puede olvidar una

Sic igitur patet vanam esse doctrinam, immo pestiferam et christianae doctrinae contrariam, illorum qui dicunt quod possessionibus communibus carere propter Christum, ad perfectionem non pertineat; de quibus, super illud Psalmi: «Convertantur et erubescant valde velociter», dicit Glossa: «Hoc non est hic, ubi potius iniqui irrident eos qui omnia relinquunt, et suis irrisionibus infirmos de Christi nomine erubescere faciunt». Ad eos etiam pertinere videtur quod alibi in Psalmo dicitur: «Consilium inopis confudistis, quoniam Dominus spes eius est»; ubi dicit Glossa: «Inopis, cuiuslibet qui est membrum Christi; et hoc ideo fecistis quoniam Dominus est spes eius. Unde ergo magis reverendus erat, inde magis contemnitur». Quid enim aliud isti faciunt, nisi quod contemnere nituntur eos qui christianae paupertatis consilium perfecte sectantur, et hoc ideo quia non in terrenis possessionibus, sed in Deo spem habent?

## Capitulum decimum sextum

### In quo solvuntur rationes contra praedictam veritatem inductae

His igitur visis, facile est respondere ad ea quae in contrarium proponuntur. Quod enim primo inductum est, quod expedit possessiones communes possideri, iam patet quod expedit propter eos qui non sunt summae perfectionis capaces qualis in primis credentibus fuit, qui imperfectiores omnino negligendi non erant: unde et apud illos qui illam summam perfectionem sectabantur, possessiones non erant. Sicut etiam

[241] *Glossa Petri Lombardi:* ML 191,109C.
[242] Ibíd.: ML 191,166B.
[243] Lugares paralelos: los mismos que en los capítulos 14 y 15.

cosa: El Señor, que también era servido por los ángeles (Mt 4,11), quiso tener una bolsa con que atender las necesidades ajenas, porque, como dice Agustín[244], algún día la Iglesia habría de necesitar tener bolsa. Si hay una comunidad en la cual todos tiendan a la mayor perfección, les conviene no tener posesiones comunes.

2. La segunda dificultad insistía sobre el hecho de que San Benito en su vida había recibido grandes posesiones. Esto basta para demostrar que el poseer en común no excluye totalmente la perfección monástica. Pero de ello no se sigue que el carecer totalmente de posesiones no sea más perfecto que el tenerlas en común. San Benito mismo dice en su Regla que introdujo alguna atenuación en el rigor de la vida monástica establecida por los antiguos, condescendiendo con la debilidad de los monjes de su tiempo[245]. La misma razón vale para San Gregorio, el cual edificó monasterios según la regla instituida por San Benito.

3. El tercer argumento aclaraba que el Señor permitió a los apóstoles, para tiempo de persecución, tomar la bolsa y el bastón. Pero esto, más bien, se vuelve contra nuestros adversarios, como se dijo ya. Si la persecución permite dulcificar el rigor de la disciplina, se sigue que, concluida la persecución, hay que volver a la norma de no llevar bolsa ni bastón. Por lo demás, tampoco se lee que en aquel tiempo de persecución hayan buscado posesiones comunes. Por lo cual es evidente que lo que dicen no viene a propósito.

4. La cuarta dificultad dice que el Señor no instituyó una orden para quienes no tengan posesiones, sino que instituyó el orden de los prelados que tienen posesiones. Esto último es mentira manifiesta. El Señor instituyó unos discípulos que no habían de tener ni oro ni plata, y cuyos corazones no llevasen el peso de preocupaciones de este mundo.

Dominus, cui angeli ministrabant, loculos habuit propter necessitatem aliorum; quia scilicet eius Ecclesia loculos erat habitura, sicut Augustinus dicit Super Iohannem. Unde si qua sit congregatio in qua omnes ad maiorem perfectionem tendant, expedit eis communes possessiones non habere.

Quod vero secundo proponitur, quod beatus Benedictus in vita sua amplas possessiones recepit, hoc sufficit ad ostendendum quod communes possessiones non totaliter monasticam perfectionem excludunt; non autem ex hoc haberi potest quod maioris perfectionis non sit possessionibus carere communibus, praesertim cum idem beatus Benedictus in sua Regula dicat se aliquid remisisse de rigore monasticae vitae a prioribus institutae, condescendendo infirmitatibus sui temporis monachorum. Et eadem ratio est de beato Gregorio, qui monasteria construxit secundum regulam a beato Benedicto institutam.

Quod vero tertio propositum est, quod apostolis persecutionis tempore permisit Dominus ut peram et sacculum tollerent, magis contra eos facit, sicut ex praemissis apparet. Si enim in hoc persecutionis causa rigor prioris disciplinae remittitur, consequens est quod ad rigorem disciplinae pertinebat ut peram et sacculum non haberent. Nec tamen legitur quod illo persecutionis tempore procuraverunt sibi aliquas possessiones communes; et sic patet quod inducitur ad propositum non pertinere.

Quod vero quarto inductum est, quod Dominus non instituit ordinem non habentium possessiones, sed ordinem praelatorum qui possessiones habent, in altero quidem est apertum mendacium. Cum enim Dominus discípulos instituit quod nec aurum nec argentum possideant, et quod corda eorum non graventur curis huius mundi, et dimit-

[244] S. AGUSTÍN, *In Iohannem* tr.50 n.11: ML 35,1762.
[245] S. BENITO, *Regula* pról. (ML 66,218) y en c.73 (ibíd. 930A).

A quienes, por amor a él, se desprenden de campos y casas les promete premios no sólo en la vida futura, sino también en el tiempo presente, de modo que, a semejanza de los apóstoles, no poseyendo nada en el mundo, lo tengan todo. Es claro que quienes siguen esto, siguen lo instituido por Cristo. Quienes siguen a los santos fundadores de diversas órdenes no fijan la mirada en ellos, sino en Cristo, cuyas enseñanzas proponen. Ellos, a semejanza del Apóstol, no se predican a sí mismos, sino a Cristo: de Cristo son las enseñanzas que proponen.

Así, pues, con la segunda afirmación o se engañan o quieren engañar. Dicen que Cristo instituyó el orden de los obispos y de los otros clérigos que tienen posesiones, o en común o propias. Pero no fue Cristo quien instituyó esto. Más bien instituyó su orden en perfecta pobreza, como consta por lo dicho. Posteriormente, la Iglesia aceptó las posesiones comunes, con sentido práctico y por hacerse cargo de la condición humana.

5. La quinta dificultad dice que no se puede pensar que la santidad cristiana haya estado aletargada desde los tiempos de los apóstoles hasta los nuestros. Es verdad que no se adormeció, sino que se mantuvo vigorosa en Egipto y en otras partes del mundo. Pero ¿acaso se puede imponer a Dios un modo de atraer a los hombres: un modo que sea válido en todo tiempo y lugar, que afecte a todos los hombres? Por el contrario, es Dios quien, según el orden de su sabiduría, la cual lo dispone todo con suavidad, proporciona a cada tiempo las ayudas convenientes para la salvación de los hombres. ¿Qué ocurriría si se preguntase: acaso estuvo aletargada la sabiduría cristiana desde el tiempo de los grandes doctores, Atanasio, Basilio, Ambrosio, Agustín y otros que vivieron por entonces, hasta estos nuestros tiempos, en los hombres que se aplican a su estudio de manera más intensa? ¿Acaso, según este extraño modo de argumentar, será ilícito reanudar lo bueno que permaneció interrumpido durante algún tiempo? Según esto, sería también ilícito

tentibus agros et domos propter nomen suum praemia repromittit, non solum in futuro sed in hoc saeculo, ut scilicet sint cum apostolis nihil in hoc mundo habentes et omnia possidentes: manifestum est quod omnes quicumque hanc regulam secuti fuerint, institutionem Christi sequuntur. Nec enim illi qui sanctos sequuntur per quos sunt ordines instituti, ad ipsos attendunt, sed ad Christum cuius documenta proponunt; quia nec illi se ipsos praedicaverunt, sed cum Apostolo Iesum Christum, eius dogmata proponentes.

In altero vero falluntur, vel fallere volunt per fallaciam accidentis. Instituit enim Christus episcoporum ordinem et aliorum clericorum, qui possessiones communes habent vel proprias; sed hoc Christus in eis non instituit, sed magis instituit eorum ordinem in perfecta paupertate, sicut ex praedictis apparet. Postmodum vero dispensative sunt in Ecclesia communes possessiones acceptae propter rationem praedictam.

Quod etiam quinto propositum est, quod christiana perfectio non dormitavit a tempore apostolorum usque ad praesentia tempora, certum est eam non dormitasse, sed in plurimis viguit, et in Aegypto et in aliis partibus mundi. Numquid tamen aliquis Deo modum imponere potest, ut vel omnes, et omni tempore et omnibus locis, homines ad se trahat? Quin immo secundum suae sapientiae ordinem, quo suaviter universa disponit, singulis temporibus congruentia adminicula providet humanae saluti. Quid enim si quaeratur, numquid dormitavit doctrina christiana a temporibus magnorum doctorum Athanasii, Basilii, Ambrosii, Augustini et aliorum qui circa illud tempus fuerunt, usque ad haec nostra tempora in quibus magis in doctrina christiana homines exercentur? Numquid secundum eorum mirabilem rationem quicquid boni tempore

soportar el martirio y hacer milagros, por tratarse de cosas interrumpidas desde hace mucho.

6. La sexta dificultad, según la cual quienes no tenían posesiones comunes vivían del trabajo de sus manos, es una calumnia que no cae solamente sobre los religiosos, sino también sobre otros. El Apóstol predicaba el evangelio y vivía del trabajo de sus manos. ¿Acaso los obispos, los arcedianos y todos aquellos a quienes por oficio compete predicar el evangelio, pecan si no viven del trabajo de sus manos? Si no están obligados a esto, porque Pablo lo hacía no por obligación, sino por supererogación, ¿por qué cargan sobre los religiosos todo cuanto los santos padres hicieron por supererogación? Nadie puede cumplir todas las supererogaciones, dado que uno sobresale en una cosa y otro en otra. Si se dice que no es supererogación, sino una necesidad, que quienes no tienen posesiones comunes vivan del trabajo de sus manos, confieso que en ese punto lo necesario es no vivir ociosamente. Pero el ocio se remedia no solamente con el trabajo manual, sino mucho mejor por el estudio de la Sagrada Escritura: un ocio en el que hay mucho negocio, como dice Agustín[246]. Por eso, en relación con las palabras *desfallecieron mis ojos...* (Sal 118,82) dice la Glosa[247]: *No está ocioso aquel que se aplica a la palabra de Dios; ni hace más el que trabaja exteriormente que quien se aplica con esfuerzo a conocer la divinidad. Precisamente la sabiduría es la obra más grande.* El ocio se remedia también con el trabajo de la enseñanza, con el que se combate contra los enemigos de la fe, de acuerdo con las palabras del Apóstol: *Trabaja como buen soldado de Cristo* (2 Tim 2,3). La Glosa lo explica así[248]: es el trabajo de *predicar el evangelio contra los enemigos de la fe.*

aliquo intermissum fuit, illicítum erit resumi? Sic enim et martyrium illicitum erit subire, et miracula facere, quia multo tempore sunt huiusmodi intermissa.

Quod vero sexto proponunt, quod illi qui possessionibus communibus carebant, vivebant de operibus manuum, hoc non minorem calumniam aliis quam religiosis ingerit; quia etiam Apostolus, qui evangelium praedicabat, vivebat de opere manuali. Numquid ergo episcopi, archidiaconi et quibuscumque ex officio competit evangelium praedicare, peccant si non vivant de opere manuali? Si autem ad hoc non tenentur, quia Paulus hoc non ex necessitate sed supererogando faciebat, quid imponunt religiosis quicquid sancti patres supererogando fecerunt? Nullus enim est qui omnes supererogationes possit implere, cum unus in uno, et alius in alio superabundet. Si vero non supererogationis, sed necessitatis esse dicitur eos qui communibus possessionibus carent de labore manuum vivere, fateor quidem quantum ad hoc necessitatis esse ut non otiose vivant. Sed otium non solum per laborem manuum tollitur, sed multo melius per sacrae Scripturae studium, quod otium habet magnum negotium, sicut Augustinus dicit. Unde super illud «defecerunt oculi mei etc.», dicit Glossa: «Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet; nec pluris est qui extra operatur, quam qui studium cognoscendae divinitatis exercet. Ipsa enim sapientia maximum opus est». Tollitur etiam otium per laborem doctrinae quo contra hostes fidei dimicatur, secundum illud Apostoli: «Labora sicut bonus miles Christi», II ad Tim. II, ubi dicit Glossa: «In praedicando evangelio contra hostes fidei».

---

[246] En la tradición espiritual y teológica de la Iglesia, es frecuente hablar del ocio de la contemplación, del ocio del estudio sobre la Sagrada Escritura. A este ocio se contrapone el negocio, es decir, la dedicación a obras un tanto externas y que requieren un cierto esfuerzo o actividad de orden físico. Santo Tomás se ajusta a esta tradición. El pasaje de San Agustín a que se refiere Santo Tomás es *Epistola* 213 n.6: ML 33,968.

[247] *Glossa Petri Lombardi* a Sal 118,82: ML 191,1085B.

[248] Ibíd.: ML 192,367D.

Confieso que esto es necesario para quienes no tienen otro medio de vivir lícitamente. Ahora bien, a quienes anuncian el evangelio, también a los monjes, les está permitido vivir del evangelio y del ministerio del altar, como dice Agustín en el libro *De operibus monachorum*[249].

Además, a los monjes, ¿les están permitidas solamente las posesiones que pueden adquirir con su trabajo manual? ¿No es para causar risa el decir que a los religiosos les está permitido recibir como limosna grandes posesiones, pero que no les está permitido recibir en limosnas de los fieles lo que necesitan para el frugal y cotidiano sustento? Por consiguiente, quienes no tienen posesiones comunes no están sujetos a necesidad alguna de trabajar manualmente. De esto he tratado largamente en otra parte[250].

7. La séptima dificultad más merece risa que respuesta. En efecto, ¿quién no ve que se requiere una preocupación mucho mayor para atender a grandes posesiones, tanto que es difícil encontrar laicos debidamente capacitados, que para recibir un sencillo sustento, que es donado por la piedad de los fieles[251], como provisión que tiene origen en la clemencia divina?

8. La octava dificultad dice que los religiosos se ven forzados a intervenir en los asuntos de aquellos que los proveen de lo necesario. Lo confieso: intervienen, pero para interesarse por su salud espiritual, como para consolar a los atribulados; ésta es una preocupación propia de la caridad y que no se opone en nada a la vida religiosa. Más bien, como está escrito, *la religión pura e inmaculada consiste en visitar a huérfanos y viudas en sus tribulaciones* (Sant 1,27).

Fateor etiam hoc necessitatis esse his qui aliunde non habent de quo licite vivant. Licitum autem est evangelistis etiam monachis ut de evangelio vivant et de altaris ministerio, sicut Augustinus dicit in libro De operibus monachorum.

Alioquin numquid solas illas possessiones communes monachis licet habere quas possunt lucrari de opere manuali? Nonne autem derisibilis est si quis dicat licere religiosis in eleemosynam amplas possessiones accipere, non autem eis licere accipere de fidelium eleemosynis ea quae pertinent ad cotidianum et simplicem victum? Sic igitur nulla necessitas imminet his qui communes possessiones non habent manibus operari. De hoc tamen alibi diffusius a nobis dictum est.

Iam vero quod septimo propositum est, magis est derisione quam responsione dignum. Quis enim non videat in immensum maioris sollicitudinis esse possessionibus procurandis curam impendere, ad quod vix saeculares sufficiunt, quam acquirere simplicem victum ex fidelium pietate collatum et clementia divina provisum?

Quod vero octavo propositum est de hoc quod religiosi necesse habent circa eorum negotia sollicitari a quibus pascuntur: fateor, habent quidem, sed circa spiritualem eorum salutem; vel ut tribulatos consolentur, quae quidem sollicitudo caritatis est, unde religioni non repugnat. Quin immo ut dicitur Iac. I: «Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum».

---

[249] C.20: ML 40,567.

[250] Santo Tomás se remite a su «Quaestio» *De opere manuali* que se encuentra en el *Quodl.* 7 a.17 y 18 y en *Cont. impugn. relig.* c.5 y 6. Sobre este trabajo y pobreza mendicante Santo Tomás escribió tanto que no es fácil indicar cuál es el concreto escrito a que aquí se refiere.

[251] Pone aquí Santo Tomás «el dedo en la llaga», pues como ya hemos dicho este paso de donaciones seculares a los religiosos era una de las cosas que más dolían a aquéllos.

9. Lo propuesto en último lugar es pura frivolidad. Las cosas de que se sirven los religiosos para sustento no les pertenecen en cuanto a propiedad de dominio; sencillamente son empleadas para atender su necesidad por aquellos que tienen el dominio, cualesquiera que ellos sean.

Esto es lo que, por el momento, me ha parecido escribir contra la errónea y pestilencial doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en religión. Si alguien quiere contradecir, no chismorree ante niños, sino escriba y publique su escrito para que pueda ser juzgado por personas inteligentes, capaces de discernir qué hay de verdadero y para que lo falso sea confutado por la autoridad de la verdad.

Quod autem ultimo propositum est, omnino est frivolum; quia ea quibus utuntur religiosi ad sustentationem vitae, non sunt eorum quantum ad proprietatem dominii, sed dispensantur ad usum necessitatis ipsorum ab his qui harum rerum dominium habent, quicumque sint illi.

Haec igitur sunt quae ad praesens scribenda occurrunt contra erroneam et pestiferam doctrinam avertentium homines a religionis ingressu. Si quis his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat et scripturam proponat in publico, ut ab intelligentibus diiudicari possit quid verum sit, et hoc quod erroneum est auctoritate veritatis confutetur.

# *OPÚSCULOS CATEQUÉTICOS*

## *EXPOSICIONES SOBRE:*
## *EL SÍMBOLO DE LOS APÓSTOLES*
## *LA ORACIÓN DOMINICAL*
## *EL AVE MARÍA*
## *LOS MANDAMIENTOS*

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

LUIS LÓPEZ DE LAS HERAS

# *INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS OPÚSCULOS CATEQUÉTICOS*

Bajo este título se publican aquí varias obras menores de Sto. Tomás de Aquino, calificadas de «catequéticas» por su carácter[1]. Cuatro de ellas en el catálogo de sus obras son designadas con el título de *collationes;* es decir, «homilías o conferencias». Tales son las «collationes» sobre *El Símbolo de los Apóstoles,* sobre la *Oración Dominical* o Padrenuestro, sobre la *Salutación angélica* o Avemaría y sobre los *Diez mandamientos.* El quinto opúsculo es el corto tratado sobre los *Artículos de la fe y los Sacramentos de la Iglesia,* dirigido al arzobispo de Palermo: es también una sencilla exposición catequética.

Respecto a las *Collationes*[2], pláticas o conferencias, por su brevedad y concisión se puede deducir que el texto transmitido sólo es un resumen de las mismas: a juicio de J.-P. Torrell corresponde apenas a una décima parte del sermón real[3]. Ello se agrava si pensamos que el santo hablaría al pueblo en su lengua materna y el escribano posiblemente iba traduciéndolo al latín, lengua en que se nos han conservado. De ahí que alguna expresión no sea muy feliz y a veces hasta un tanto embrollada. Por otra parte habremos de tener en cuenta las libertades de los copistas en un tiempo en que aún no había imprenta[4].

Los cuatro opúsculos de las *Collationes* u Homilías nos llevan a considerar la faceta del santo como predicador[5]. Sabemos que Sto. Tomás predicó con frecuencia: en Nápoles, en Viterbo (donde el papa Clemente IV le mandó predicar en la iglesia de Sta. María la Novella), en Roma (en las basílicas de S. Pedro y Sta. María la Mayor), y también en París (según una bula de Alejandro IV). Su fama de predicador corría pareja con la de teólogo profundo y cuentan los historiadores que el pueblo acudía en masa a escucharle, atraído por su piedad y sabiduría. En ellos,

---

[1] Con el título de *Escritos catequéticos* han sido ya publicados estos opúsculos en castellano, v.gr. en la colección Patmos de la Editorial Rialp, Madrid 1975.

[2] Cf. J. AMESE, «*Collatio* et *Reportatio:* deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge», en: O. EIJERS, éd., *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge* (CIVICIMA 1; Turnhout 1988) 78-87.

[3] Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Friburgo-París 1993) 105.

[4] De ahí la importancia de atenerse a las últimas ediciones críticas. Esto lo hemos constatado al confrontar el texto de las homilías a los *Diez mandamientos* en la edición de Marietti, hasta hace unos decenios la última y la mejor, con la hecha para la Leonina por J.-P. Torrell, texto hecho con todo el rigor de la crítica moderna, que es el que traduciremos nosotros. La misma ventaja tenemos en cuanto al tratado sobre *Los artículos de la fe y los Sacramentos de la Iglesia,* publicado ya por la Leonina. En cuanto a los otros textos la haremos sobre el texto del P. R. Spiazzi, publicado por Marietti en 1954. Digamos de paso que nuestra traducción será lo más ceñida posible al texto.

[5] Cf. J.-P. TORRELL, «La pratique pastorale d'un théologien du XIII[e] siècle: Thomas d'Aquin prédicateur»: *RT* 82 (1982) 213-245; J. D. FOLGHERA, «Saint Thomas et la prédication»: *Xenia Thomistica* 2 (1925) 583-595; E. HOCEDEZ, «Saint Thomas et la prédication»: *Nouv. Rev. de Théol.* 51 (1924) 167-174; H. POPE, «St. Thomas the Preacher»: *Ecclesiastical Review* 69 (1923) 65-75.

como veremos, tiene muchas cosas tocantes a la vida espiritual «bellísimas y de gran importancia».

¿Cómo era su predicación? Habremos de deducirlo de estas Homilías, aun con su esquematismo. En ellas podremos constatar las cualidades que él mismo quería que tuviese el predicador: «Estabilidad, para que no se desvíe de la verdad; claridad, para que no enseñe obscuramente; utilidad, para que busque la gloria de Dios y no la propia»[6].

Estas Homilías, aun con sus limitaciones, vienen a ser «preciosas» para conocer este aspecto generalmente desconocido del santo. En contraposición a muchas de sus contemporáneos se distinguen por su sencillez y sobriedad, por la ausencia de sutilezas y palabras técnicas; no sólo rehúye el vocabulario científico sino también los vuelos oratorios. Es consciente de que el orador necesita cierto arte para mover la afectividad; pero rehúsa reducir tal arte a la sabiduría del mundo. De ahí que no se encuentren en él los *exempla* o historietas tan apreciadas por muchos predicadores. Aunque aduce sus «ejemplos», tomados de la vida ordinaria. Sin embargo pone en guardia contra lo que él llama *frivolitates.* La estrella de los magos, ¿tenía forma de cruz o de un hombre crucificado? —le pregunta el P. Gerardo, lector conventual de Besançon—. El santo le responde secamente: ¡no hay nada en la Escritura ni en la Tradición que apoye eso y no conviene que el predicador se pierda en fábulas que no se pueden verificar!

Su predicación es notablemente concreta, apoyada en la experiencia cotidiana y preocupada de la vida espiritual del cristiano, de la justicia social y del comercio.

Por lo demás, en ella se transparenta la mentalidad de su época (las supersticiones, el masculinismo, el antisemitismo, etc.). Aunque tratando del descanso dominical pondrá como ejemplo para los cristianos el de los judíos que dedican el sábado a meditar en la Escritura.

La temática de su predicación es la de los predicadores de todos los tiempos. Su contenido más en concreto es el de sus grandes obras, especialmente la *Suma Teológica:* se puede ver por los lugares paralelos, que aduciremos.

Estos opúsculos son ya obras de su madurez: en general de los últimos años de su vida, aunque una datación más concreta en casi todos ellos es incierta; lo veremos luego al tratar de datar cada uno de ellos. Su predicación podría calificarse de «magisterio del predicador»[7].

Esto se verá acaso más claramente si atendemos a la *estructura* y a la *forma* de argumentar.

La *estructura* general de estos opúsculos es fuertemente lógica o dialéctica: está presidida en sus líneas generales por una visión sintética y clara del conjunto y sus partes lógicas, cosa que a veces reasumirá y resumirá en una breve síntesis final. Es, pues, netamente escolástica.

La forma de argumentar ante todo es *teológica:* se apoya —¡y abundantemente!— sobre todo en la Sagrada Escritura, preferentemente en el Nuevo Testamento, revelándonos un conocimiento grande de la misma y

---

[6] Cf. *Coment. al Evangelio de S. Mateo* (Ed. Parma) vol.10 p.56.

[7] Cf. J.-P. TORRELL, o.c., 106-108 y J. LECLERCQ, «Le magistère du prédicateur au XIII[e] siècle»: *AHDLMA* 21 (1946) 105-147.

su memoria privilegiada. Los textos bíblicos generalmente son bien traídos, aunque no faltan a veces acomodaciones de los mismos.

Siguen en preferencia los de los SS. Padres, a quienes cita con frecuencia, destacándose, como en toda su obra, las citas de San Agustín[8].

A veces recurre a la misma razón natural, con algunas citas de autores profanos, especialmente del *Filósofo* por antonomasia, que para él es Aristóteles.

A la *forma* de la exposición pertenece también el *diálogo* ficticio del predicador: «acaso pienses», «pero dirá alguno», «si dices», «¿crees tú?», etc.

Las aplicaciones a la vida —los *casos*— tampoco faltan en estas homilías.

Todo, si exceptuamos lo del diálogo ficticio, propio de la exposición ante un público, vale también para el opúsculo sobre *Los artículos de la fe y los sacramentos,* que puede parecerse más bien a una lección magistral.

¿En qué orden colocar estos opúsculos? La pauta nos la da el mismo santo en el Prólogo al opúsculo de *Los dos mandamientos de la caridad* o de *Los Diez mandamientos:* «Hay tres cosas necesarias para la salvación; a saber: el conocimiento de lo que se ha de creer, el conocimiento de lo que se ha de desear y el conocimiento de las cosas que hay que practicar. Lo primero se enseña en el *Símbolo,* donde se da el conocimiento de los artículos de la fe; lo segundo en la *Oración Dominical;* y lo tercero, en *la Ley*».

Siguiendo, pues, ese orden indicado por él mismo, pondremos en primer lugar el opúsculo sobre el *Símbolo;* a continuación el correspondiente a la *Oración Dominical* (con la exposición del *Avemaría*); y luego el de *Los Mandamientos,* para cerrar como colofón con el opúsculo sobre *Los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia.*

Los textos de esos opúsculos que traduciremos son los que hasta el presente nos ofrece la crítica última. En cuanto al último y al de *Los dos mandamientos* podemos disponer de la edición más rigurosa y crítica hasta el presente, que es la de los especialistas de la edición Leonina (Roma). Aunque el de *Los dos mandamientos* aún no ha sido publicado por dicha prestigiosa editorial, sin embargo nos lo ofrece Torrell, el encargado por ella, que ya lo ha publicado, con su beneplácito. Respecto de los otros tres opúsculos nos basaremos en la edición de Marietti.

---

[8] En cuanto a estas citas de los Santos Padres más de un lector moderno se extrañará de que no anteponga al nombre del Padre el título de «Santo», sino que diga sencillamente «Agustín, Gregorio, etc.». Ello puede obedecer a una doble economía: de papel, sobre todo, y de tiempo, no a que les veneraran entonces menos que nosotros. Por nuestra parte nos acomodaremos a la forma actual para no provocar extrañeza.

# *EXPOSICIÓN DEL SÍMBOLO DE LOS APÓSTOLES, ESTO ES, DEL «CREDO»*

# *INTRODUCCIÓN*

Según el P. Mandonnet, estas conferencias u homilías las habría dado el santo la cuaresma de 1273; y tal fue la opinión así mismo del P. Walz y de Grabmann con otros posteriores hasta Weisheipl. El P. J.-P. Torrell ha demostrado la fragilidad de los argumentos aducidos al efecto[1]. Su datación hasta el presente es insegura, aunque sea probable que se deba a su predicación en Nápoles por esos años, durante la cuaresma.

El opúsculo tal como lo tenemos es una *reportatio;* es decir: son unos apuntes tomados por un oyente, reportero o secretario, que fue fr. Reginaldo de Piperno, el compañero a cuyo cuidado le pusieron los superiores, su secretario más frecuente y su confidente.

Su título nos indica el argumento del mismo: se trata de la exposición del *Credo,* cuyo texto usado en la liturgia se llamaba desde hacía tiempo *El Símbolo de los Apóstoles,* cuestión en la que no se entretiene. Hoy, en una época en que nos preocupa tanto la «historia», más de un lector se preguntará sobre ella.

La doctrina del *Símbolo de los Apóstoles* no es otra que la del cristianismo primitivo, como irá probando el santo en su exposición con textos de la S. Escritura. Sin embargo hemos de decir que la expresión material *Symbolum Apostolorum* no aparece hasta una carta del sínodo de Milán al papa Siricio (a. 390)[2] para designar «el sumario de la fe propio de la tradición romana», aunque antes de éste la iglesia romana tuvo su *Credo,* del cual nos han llegado diversos textos con variaciones de poca importancia. Sumarios o resúmenes similares de las cosas a creer se encuentran ya desde el siglo II en las iglesias orientales. Unos y otros vienen a ser como «un compendio de teología popular», un eco o variante de los interrogatorios bautismales destinados a la transmisión positiva de la fe.

El texto actual del *Symbolum Apostolorum* aparece por primera vez en su formulación completa en la obra *Scarapsus* de Pirminio, probablemente de origen español, y ha sido escrito entre los años 710 y 724[3]. Aceptado por Roma entre los siglos IX y XI, época en que también se comienza a usar en la celebración litúrgica con la añadidura del *Filioque,* gozó de alta estima entre los teólogos medievales, siendo integrado posteriormente en el Catecismo de Trento y en el Breviario Romano, para llegar así a nuestra liturgia actual[4].

El santo expondrá el *Credo* en 12 artículos, como era una tradición de entonces, que atribuía una frase a cada uno de los apóstoles. Así es que pudo dar esas conferencias en un par de semanas. En su exposición

---

[1] Cf. J.-P. TORRELL, «Collationes in decem praecepta»: *RSPT* 69 (1985) 9-17.
[2] Cf. ML 15,1174.
[3] Cf. ML 89,1034s y 1046.
[4] Cf. S. DEL CURA ELENA, «Símbolos de la Fe, III. Del Credo Romano al Símbolo apostólico», en *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»* (Salamanca 1992) 1298 y A. G. HAMMAN, «Symboles de Foi», en *Catholicisme,* XIV, col.659-660.

explica amplia y excelentemente cada uno de los artículos, aduciendo las pruebas de la S. Escritura y refutando los errores de los herejes, sin perder ocasión de indicar lo que puede aprovechar especialmente para la vida espiritual, cuya base primera son los artículos de la fe, el Credo.

Este comentario es «una auténtica catequesis popular»; de tono ágil y vigoroso, en ocasiones polémico.

**Ediciones**: Parma, vol. XVI, 135-151; Vivès, vol. XXVII, 203-229; Marietti: *Opuscula Theologica,* II (1954) 193-235.

**Traducciones al castellano**: STO. TOMÁS, *El Credo, Exposición del Símbolo de los Apóstoles,* trad. de Manuel Ortega (Edibesa, Madrid 1994); ÍD., *El Credo,* trad. de Salvador Abascal (Ed. Tradición, México 1981); ÍD., *Escritos de Catequesis,* ed. de Josep I. Saranyana (Rialp, Madrid $^{2}$1978) 29-144; ÍD., *El Credo comentado,* trad. de J. Ciciarelli (Ed. Difusión, Buenos Aires 1944).

# *EXPOSICIÓN DEL SÍMBOLO DE LOS APÓSTOLES, ESTO ES, DEL «CREDO»*

## Prólogo [1]

Lo primero necesario al cristiano es la fe, sin la cual nadie se puede decir fiel cristiano. Y la fe proporciona cuatro bienes:

El primero es que por la fe el alma se une a Dios: pues por la fe el alma cristiana establece con Dios como un cierto matrimonio espiritual: Oseas 2,20 dice: *Te desposaré conmigo en la fe.* De ahí que, cuando se bautiza uno, lo primero que hace es confesar la fe, cuando se le dice *¿crees en Dios?*, porque el bautismo es el primer sacramento de la fe. Y por eso dice el Señor: *El que creyere y se bautizare se salvará* (Mt 28,16). Pues el bautismo sin la fe no aprovecha. Y por ello ha de saberse que nadie es acepto a Dios sin la fe: *Sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6). Por eso dice S. Agustín [2], a propósito de Rom 14,23: *Todo lo que no proviene de la fe es pecado,* que *donde no hay el conocimiento de la eterna e inmutable verdad, es falsa la virtud, aun en las costumbres más óptimas* [3].

## *IN SYMBOLUM APOSTOLORUM, SCILICET «CREDO IN DEUM» EXPOSITIO*

### Prologus

Primum quod est necessarium Christiano est fides, sine qua nullus dicitur fidelis Christianus. Fides autem facit quatuor bona.

Primum est quod per fidem anima coniungitur Deo: nam per fidem anima Christiana facit quasi quoddam matrimonium cum Deo: Oseae II: «Sponsabo te mihi in fide». Et inde est quod quando homo baptizatur, primo confitetur fidem, cum dicitur ei, «Credis in Deum?»: quia baptismus est primum sacramentum fidei. Et ideo dicit Dominus, Marc. ult.: «Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit». Baptismus enim sine fide non prodest. Et ideo sciendum est, quod nullus est acceptus Deo sine fide: Hebr. XI: «Sine fide autem impossibile est placere Deo». Et ideo dicit Augustinus super illud Rom. XIV: «Omne autem quod non est ex fide, peccatum est»; «ubi non est aeternae et incommutabilis veritatis agnitio, falsa est virtus etiam in optimis moribus».

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.3 a.2; *In Sent.* d.24 a.3 qla.1; *Cont. Gent.* 1 c.5; 3 c.118 y 152; *De verit.* q.14 a.10; *In Boet. De Trin.* q.3 a.1.

[2] San Agustín, el más eminente de los Padres y Doctores de la Iglesia, nació en Tagaste el 13 de noviembre del 354 y murió en Hipona, de donde era obispo, el 28 de agosto del 430. Bautizado en Milán por San Ambrosio (387), vino a ser un paladín de la Iglesia. Es con Orígenes y Sto. Tomás uno de los tres hombres más geniales de la Iglesia antigua. Es con mucho el Padre más citado por Sto. Tomás en toda su obra.

[3] Cf. más bien PROSPERUS AQUITANUS, *Liber sententiarum ex operibus Sti. Augustini delibatarum* 106 lín.2-4: ML 51,411.

Segundo. Porque por la fe se incoa en nosotros la vida eterna: pues la vida eterna no es otra cosa que conocer a Dios, por lo cual dice el Señor: *Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero* (Jn 17,3). Mas este conocimiento de Dios comienza aquí por la fe, pero llegará a la perfección en la vida futura, en la cual le conoceremos tal cual es. Y por eso se dice en Heb 11,1: *La fe es la sustancia de las cosas que esperamos.* Ninguno, pues, puede llegar a la bienaventuranza sin que primero conozca por la fe: *Dichosos los que no vieron y creyeron* (Jn 20,29).

Tercero. Porque la fe dirige la vida presente; pues, para que el hombre viva bien, conviene que sepa las cosas necesarias para vivir bien. Y si debiera conocer por el estudio las cosas necesarias para vivir bien, o no podría llegar a ello, o no (lo lograría) sino después de un largo tiempo. Mas la fe enseña todas las cosas necesarias para vivir bien. Pues ella enseña que hay un Dios que es remunerador de los buenos y castigador de los malos; y que hay otra vida y cosas semejantes, por las que somos impulsados suficientemente al bien y evitamos el mal: *Mi justo vive de la fe*[4]. Y esto es claro, porque antes de la venida de Cristo ningún filósofo con todos sus esfuerzos pudo saber tanto de Dios y de las cosas necesarias para la vida eterna cuanto sabe por la fe una viejecita después de la venida de Cristo, y por eso se dice en Is 11,9: *La tierra está llena de la ciencia del Señor.*

Cuarto. Porque la fe es por lo que vencemos las tentaciones: *Los santos por la fe vencieron reinos* (Heb 11,33). Y esto es claro, porque toda tentación o proviene del diablo o del mundo o de la carne. El diablo tienta para que no obedezcas a Dios ni te sometas a él. Y esto se evita por la fe. Pues por la fe conocemos que él es el Señor de todos y

Secundo, quia per fidem inchoatur in nobis vita aeterna: nam vita aeterna nihil aliud est quam cognoscere Deum: unde dicit Dominus, Ioan. XVII: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum». Haec autem cognitio Dei incipit hic per fidem, sed perficitur in vita futura, in qua cognoscemus eum sicuti est: et ideo dicitur Hebr. XI: «Fides est substantia sperandarum rerum». Nullus ergo potest pervenire ad beatitudinem, quae est vera cognitio Dei, nisi primo cognoscat per fidem: Ioan. XX: «Beati qui non viderunt et crediderunt».

Tertio, quia fides dirigit vitam praesentem: nam ad hoc quod homo bene vivat, oportet quod sciat necessaria ad bene vivendum: et si deberet omnia necessaria ad bene vivendum per studium addiscere: vel non posset pervenire, vel post longum tempus. Fides autem docet omnia necessaria ad bene vivendum. Ipsa enim docet quod est unus Deus, qui est remunerator bonorum et punitor malorum; et quod est alia vita, et huiusmodi: quibus satis allicimur ad bonum, et vitamus malum: Habac. II: «Iustus meus ex fide vivit». Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI: «Repleta est terra scientia Domini».

Quarto, quia fides est qua vincimus tentationes: Hebr. XI: «Sancti per fidem vicerunt regna». Et hoc patet, quia omnis tentatio vel est a diabolo, vel a mundo, vel a carne. Diabolus enim tentat ut non obedias Deo nec subiiciaris ei. Et hoc per fidem removetur. Nam per fidem cognoscimus quod ipse est Dominus omnium, et ideo sibi est obediendum: I Petr. V: «Adversarius vester diabolus circuit quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide». Mundus autem tentat vel alliciendo prosperis, vel terrendo adversis. Sed haec vincimus per fidem, quae facit nos credere aliam vitam meliorem

[4] En la Vulgata: *mas el justo vivirá por su fe* (Hab 2,4).

por ello hay que obedecerle: *Vuestro adversario, el diablo*[5], *da vueltas, buscando a quién devorar: resistidle firmes en la fe* (1 Pe 5,8). El mundo tienta o halagando con cosas prósperas o atemorizando con las adversas. Pero esto lo vencemos con la fe, que nos hace creer en una vida mejor que ésta: y por eso despreciamos las cosas prósperas de este mundo y no tememos las adversas: *Ésta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe* (1 Jn 5,4). Y también porque nos enseña a creer en males mayores, a saber, los del infierno. La carne tienta induciéndonos con los deleites momentáneos de la vida presente. Mas la fe nos manifiesta que por éstos, si nos adherimos a ellos indebidamente, perdemos los gozos eternos: *Tomando en todas las cosas el escudo de la fe* (Ef 6,16). Así pues, es claro que es muy útil tener fe.

Pero dirá alguno: Es una necedad creer lo que no se ve; ni hay que creer las cosas que no se ven.

Respondo. Hay que decir que esta duda la quita en primer lugar la imperfección de nuestro entendimiento, pues si el hombre pudiese conocer perfectamente por sí mismo todas las cosas, sería necedad creer lo que no vemos, pero nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca: de donde se lee que un filósofo estuvo treinta años en la soledad para conocer la naturaleza de la abeja. Si, pues, nuestro entendimiento es tan débil, ¿no sería necedad no querer creer de Dios fuera de aquello que el hombre puede conocer por sí mismo? Y por ello se dice en Job 36,26: *He aquí el Dios grande, que supera nuestra ciencia.*

En segundo lugar se puede responder que, supuesto que un maestro afirmase algo en su ciencia y un rústico dijese que no es como enseña el maestro, por el hecho de no entenderlo, se le tendría por muy tonto a aquel rústico. Mas consta que el entendimiento del ángel excede más al entendimiento del mejor filósofo que el entendimiento del mejor filósofo

ista: et ideo prospera mundi huius despicimus, et non formidamus adversa: I Ioan. V: «Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra»: et etiam quia docet nos credere alia maiora mala, scilicet inferni. Caro vero tentat inducendo nos ad delectationes vitae praesentis momentaneas. Sed fides ostendit nobis quod per has, si eis indebite adhaeremus, aeternas delectationes amittimus: Ephes. VI: «In omnibus sumentes scutum fidei».

Sic ergo patet quod multum est utile habere fidem.

Sed dicit aliquis: stultum est credere quod non videtur, nec sunt credenda quae non videntur.

Respondeo. Dicendum, quod hoc dubium primo tollit imperfectio intellectus nostri: nam si homo posset perfecte per se cognoscere omnia visibilia et invisibilia, stultum esset credere quae non videmus; sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis. Si ergo intellectus noster est ita debilis, nonne stultum est nolle credere de Deo, nisi illa tantum quae homo potest cognoscere per se? Et ideo contra hoc dicitur Iob XXXVI: «Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram».

Secundo potest responderi, quia dato quod aliquis magister aliquid diceret in sua scientia, et aliquis rusticus diceret non esse sicut magister doceret, eo quod ipse non intelligeret, multum reputaretur stultus ille rusticus. Constat autem quod intellectus angeli excedit magis intellectum optimi philosophi, quam intellectus optimi philosophi

[5] La Vulgata añade «como león rugiente».

al entendimiento del rústico. Y, por consiguiente, sería necio el filósofo si no quisiera creer aquellas cosas que dicen los ángeles; y mucho más si no quisiese creer las cosas que dice Dios. Contra esto se dice en Eclo 3,25: *Se te han mostrado muchas cosas que están por encima del sentir de hombre.*

En tercer lugar se puede responder que, si el hombre no quisiese creer a no ser lo que conoce, ciertamente no podría vivir en este mundo. ¿Cómo, pues, puede vivir alguien sin creer a otro? ¿Cómo creería que tal hombre es su padre? Y por eso es necesario que el hombre crea a alguien acerca de aquellas cosas que no puede saber por sí mismo. Mas a nadie hay que creer como a Dios. Y por eso aquellos que no creen los dichos de la fe no son sabios, sino tontos y soberbios, como dice el Apóstol: *Es soberbio y no sabe nada* (1 Tim 6,4). Y por ello decía en la 2 Tim 1,12: *Sé a quién he creído y estoy cierto.* Y en Eclo 2,8 se dice: *Los que teméis a Dios, creedle.*

Por lo cual se puede responder también que Dios prueba que son verdaderas las cosas que enseña la fe. Pues si el rey enviara unas cartas con su sello, nadie se atrevería a decir que dichas cartas no provienen de la voluntad del rey. Mas consta que todas las cosas tocantes a la fe de Cristo, que los santos creyeron y nos transmitieron, están selladas con el sello de Dios, cuyo sello muestran aquellas obras que no puede hacer criatura alguna; y tales son los milagros, con los que Cristo confirmó los dichos de los apóstoles y de los santos.

Si dices que nadie vio hacer los milagros, respondo a esto lo siguiente. Consta que todo el mundo daba culto a los ídolos y perseguía la fe en Cristo, como nos dicen también las historias de los paganos; y ahora todos se han convertido a Cristo: sabios y nobles, ricos, poderosos y grandes se convirtieron a la predicación de simples, pobres y pocos que predicaban a Cristo. Esto, pues, ocurrió milagrosamente, o no. Si milagrosamente, ahí tienes lo propuesto. Si no, digo que no pudo darse

intellectum rustici. Et ideo stultus est philosophus si nolit credere ea quae angeli dicunt; et multo magis si nolit credere ea quae Deus dicit. Et contra hoc dicitur Eccli. III: «Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi».

Tertio responderi potest, quia si homo nollet credere nisi ea quae cognosceret, certe non posset vivere in hoc mundo. Quomodo enim aliquis vivere posset nisi crederet alicui? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse quod homo credat alicui de iis quae perfecte non potest scire per se. Sed nulli est credendum sicut Deo: et ideo illi qui non credunt dictis fidei, non sunt sapientes, sed stulti et superbi, sicut dicit Apostolus I ad Tim. VI: «Superbus est, nihil sciens». Propterea dicebat II Tim. I: «Scio cui credidi et certus sum». Eccli. II: «Qui timetis Deum, credite illi».

Quare potest etiam responderi, quia Deus probat quod ea quae docet fides, sunt vera. Si enim rex mitteret litteras cum sigillo suo sigillatas, nullus auderet dicere quod illae litterae non processissent de regis voluntate. Constat autem quod omnia quae sancti crediderunt et tradiderunt nobis de fide Christi, signata sunt sigillo Dei: quod sigillum ostendunt illa opera quae nulla pura creatura facere potest: et haec sunt miracula, quibus Christus confirmavit dicta apostolorum et sanctorum.

Si dicas, quod miracula nullus vidit fieri, respondeo ad hoc. Constat enim quod totus mundus colebat idola, et fidem Christi persequebatur, sicut paganorum etiam historiae tradunt; sed modo omnes conversi sunt ad Christum, et sapientes et nobiles et divites et potentes et magni ad praedicationem simplicium et pauperum et paucorum praedicantium Christum. Aut ergo hoc est miraculose factum, aut non. Si mira-

mayor milagro que el hecho de que todo el mundo se convirtiese sin milagros. No pretendemos, pues, otra cosa.

Así pues, nadie debe dudar de la fe, sino creer las cosas que son de fe más que las cosas que ve, porque la vista del hombre puede engañarse; mas la ciencia de Dios nunca falla.

## Artículo 1

### Creo en un solo Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra[6]

Entre todas las cosas que deben creer los fieles esto es lo primero, a saber, que hay un Dios. Mas hay que considerar qué significa este nombre: Dios; que a la verdad no es otra cosa que el gobernador y provisor de todas las cosas. Aquel, pues, que cree que Dios existe, cree que todas las cosas de este mundo son gobernadas y proveídas por él. Mas el que cree que todas las cosas provienen de la casualidad, ése no cree que exista Dios. Mas no hay nadie tan tonto que no crea que las cosas naturales sean gobernadas, provistas y dispuestas, ya que se comportan según cierto orden y determinados tiempos. Pues vemos que el sol, la luna y las estrellas y otras cosas naturales guardan un curso determinado; lo cual no sucedería si fuese por casualidad. Por lo cual, si hubiese alguien que no creyera que Dios existe, sería un necio: *Dijo el necio en su corazón: No hay Dios* (Sal 13,1).

Mas hay algunos que, aunque crean que Dios gobierna las cosas de la naturaleza, sin embargo no creen que Dios tenga providencia de los actos humanos; es decir: creen que los actos humanos no son dispuestos por Dios. Y la razón es porque ven que en este mundo los buenos son

culose, habes propositum. Si non, dico quod non potuit esse maius miraculum quam quod mundus totus sine miraculis converteretur. Non ergo quaerimus aliud.

Sic ergo nullus debet dubitare de fide, sed credere ea quae fidei sunt magis quam ea quae videt: quia visus hominis potest decipi, sed Dei scientia nunquam fallitur.

## Articulus 1

### Credo in unum Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae

Inter omnia quae debent credere fideles, hoc est primum quod debent credere, scilicet quod sit unus Deus. Considerandum autem, quid significet hoc nomen 'Deus': quod quidem nihil est aliud quam gubernator et provisor rerum omnium. Ille igitur credit Deum esse qui credit omnes res mundi huius gubernari et provideri ab illo. Qui autem credit quod omnia proveniant a casu, hic non credit Deum esse. Nullus autem invenitur adeo stultus qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent: unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset. Psal. XIII: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus». Sunt autem aliqui qui licet credant Deum gubernare et disponere res naturales, non tamen credunt Deum esse humanorum actuum provisorem; qui scilicet credunt actus humanos non disponi

[6] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.2 a.3; q.13 a.8; q.45 a.1-5; q.65 a.1; *De pot.* q.3 a.6.

afligidos y los malos prosperan, lo cual parece quitar la providencia divina respecto de los hombres. Por donde, personificándolos, se dice en Job 22,14: *(Dios) deambula por las extremidades del orbe y no atiende a nuestras cosas.*

Pero esto es bastante necio. Pues a éstos les ocurre como si uno, ignorante de la medicina, viendo que el médico da a un enfermo agua y a otro vino, según lo que dice el arte de la medicina, creyese que esto se hace casualmente, no sabiendo el arte de la medicina, que dispone esto por una causa justa, a saber: dar vino a éste y al otro agua.

Así (ocurre) con Dios. Dios, por una causa justa y en su providencia, dispone aquellas cosas que son necesarias a los hombres: y así aflige a algunos buenos y deja a algunos malos en (su) prosperidad. Por donde a quien cree que (eso) es casual, es y se le conceptúa insipiente. Porque esto no es accidental, sino que él no conoce el arte y la causa de las disposiciones divinas. Job 11,6 dice: *Para enseñarte los secretos de la Sabiduría y que su ley es múltiple.* Por consiguiente, hay que creer firmemente que Dios, no sólo gobierna y dispone las cosas de la naturaleza, sino también los actos humanos. En el Sal 93,7-9 se dice: *Y dijeron: No lo verá el Señor, ni lo entenderá el Dios de Jacob. Entended, insipientes del pueblo y necios, enteraos de una vez: El que plantó el oído ¿no oirá?, el que formó el ojo ¿no verá?; el Señor conoce los pensamientos de los hombres* (v.10).

Lo ve todo, por tanto, también los pensamientos y secretos de la voluntad. Por donde se impone a los hombres la necesidad de hacer el bien, porque todo cuanto piensan y hacen está patente ante la mirada divina. El Apóstol, en Heb 4,13 dice: *Todo está desnudo y patente a sus ojos.*

Mas hay que creer que este Dios, el que todo lo dispone y rige, es uno solo. Razón de lo cual es que aquella disposición de las cosas

a Deo. Cuius ratio est, quia vident in mundo isto bonos affligi, et malos prosperari: quod videtur tollere providentiam divinam circa homines: unde in persona eorum dicitur Iob XXII: «Circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat».

Hoc autem est valde stultum. Nam istis accidit, sicut si aliquis nesciens medicinam, videret medicum propinantem uni infirmo aquam, alteri vinum, secundum scilicet quod ars medicinae dictat: crederet quod hoc fiat a casu, cum nesciat artem medicinae, quae ex iusta causa hoc facit, scilicet quod isti dat vinum, illi vero aquam.

Sic est de Deo. Deus enim ex iusta causa et sua providentia disponit ea quae sunt hominibus necessaria; et sic quosdam bonos affligit, et quosdam malos in prosperitate dimittit. Unde qui credit hoc provenire a casu, est et reputatur insipiens: quia non contingit hoc, nisi quia nescit artem et causam dispositionis divinae. Iob XI: «Ut ostenderet tibi secreta sapientiae, et quod multiplex esset lex eius». Et ideo firmiter credendum est, quod Deus gubernat et disponit non solum res naturales, sed etiam actus humanos. Psal. XCIII: «Et dixerunt, non videbit Dominus, nec intelliget Deus Iacob. Intelligite insipientes in populo, et stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem, non audiet; aut qui finxit oculum, non considerat? [...]», «Dominus scit cogitationes hominum».

Omnia ergo videt, et cogitationes, et occulta voluntatis. Unde et hominibus specialiter imponitur necessitas bene faciendi, quia omnia quae cogitant et faciunt, divino conspectui sunt manifesta, Apostolus Hebr. IV: «Omnia nuda sunt et aperta oculis eius».

Est autem credendum, quod hic Deus qui omnia disponit et regit, sit unus Deus tantum. Cuius ratio est, quia illa dispositio rerum humanarum est bene disposita, in qua

humanas está bien ordenada en la que se ve que la multitud está organizada y gobernada por uno. Pues la multiplicidad de los que presiden, con frecuencia induce disensiones en los súbditos. Por donde (se deduce) que sobresaliendo el régimen divino sobre el humano, es manifiesto que el régimen del mundo no se realiza por muchos dioses, sino por uno solamente.

Mas hay cuatro cosas por las que los hombres se sintieron inducidos a poner varios dioses.

Primera, la debilidad del entendimiento humano. Pues los hombres de débil entendimiento, incapaces de trascender las cosas corpóreas, no creyeron que hubiera algo más allá de la naturaleza de los cuerpos sensibles. Y por ello entre aquellos cuerpos pusieron como preeminentes y rectores del mundo los que les parecían más bellos y más dignos. Y tales son los cuerpos celestes; a saber, el sol, la luna y las estrellas. Mas a éstos les ocurrió lo que aquel que fue a la curia del rey, que, queriendo ver al rey, creyó que era el rey cualquiera bien vestido y constituido en un cargo. De ellos dice la Sab 13,2: *Que el sol y la luna, o el círculo de las estrellas, rectores del orbe terráqueo, creyeron que eran dioses;* e Is 51,6 dice: *Levantad vuestros ojos a lo alto y mirad hacia abajo a la tierra, porque los cielos se esfumarán como humo, y la tierra se gastará como un vestido, y sus habitantes perecerán como ellos; mas mi salvación durará eternamente y mi justicia no cesará.*

La segunda proviene de la adulación de los hombres. Pues algunos, queriendo adular a (sus) señores y reyes, les dieron el honor debido a Dios, obedeciéndoles y sometiéndose a ellos. De donde a algunos hasta los hicieron dioses después de su muerte; a otros también en vida les llamaron dioses. En Jdt 5,29 se dice: *Sepa todo el mundo que Nabucodonosor es el dios de la tierra; y fuera de él no hay ninguno.*

multitudo invenitur disponi et gubernari per unum. Nam multitudo praesidentium inducit saepe dissensionem in subditis: unde cum divinum regimen praeeminet regimini humano, manifestum est quod regnum mundi non est per multos deos, sed per unum tantum.

Sunt autem quatuor, ex quibus homines inducti sunt ad ponendum plures deos.

Primum est imbecillitas intellectus humani. Nam homines imbecillis intellectus non valentes corporalia transcendere, non crediderunt aliquid esse ultra naturam corporum sensibilium; et ideo inter corpora illa posuerunt praeeminere et disponere mundum, quae pulchriora et digniora inter ea videbantur, et eis attribuebant et impendebant divinum cultum: et huiusmodi sunt corpora caelestia, scilicet sol et luna et stellae. Sed istis accidit sicut alicui eunti ad curiam regis, qui volens videre regem, credit quemcumque bene indutum vel in officio constitutum, regem esse: de quibus dicitur Sap. XIII: «Solem et lunam, aut gyrum stellarum rectores orbis terrarum deos putaverunt»; Isai. LI: «Levate in excelsum oculos vestros, et videte sub terra deorsum: quia caeli sicut fumus liquescent, et terra sicut vestimentum atteretur, et habitatores eius sicut haec interibunt; salus autem mea in sempiternum erit, et iustitia mea non deficiet».

Secundo provenit ex adulatione hominum. Nam aliqui volentes adulari dominis et regibus, honorem Deo debitum eis exhibuerunt, obediendo eis, et subiiciendo se eis: unde et aliquos post mortem fecerunt deos, alios etiam in vita dixerunt deos. Iudith V: «Sciat omnis gens, quomodo Nabuchodonosor Deus terrae est, et praeter ipsum alius non est».

La tercera proviene del afecto carnal a los hijos y consanguíneos, pues algunos, por el amor excesivo que tenían a los suyos, les hacían estatuas después de su muerte, y así de aquí se siguió que dieran culto divino a esas estatuas. De ellos se dice en la Sab 14,21: *Porque los hombres, sirviendo ya al afecto, ya a los reyes, impusieron el nombre incomunicable* —el de Dios— *a las piedras y leños* —es decir, a las estatuas hechas de esas materias.

La cuarta, por la maldad del diablo. Pues él desde el principio quiso equipararse a Dios. Por donde él mismo dice: *Pondré mi trono del lado del septentrión, escalaré el cielo y seré semejante al Altísimo* (Is 14,13-14). Y aún no ha depuesto esta voluntad (o propósito); y por eso todo su conato está en hacer que le adoren los hombres y le ofrezcan sacrificios: no porque se deleite en el perro o el gato que se le ofrecen, sino que se goza en el hecho de que se le tribute reverencia como a Dios. Por donde a Cristo le dijo: *Todas estas cosas te las daré si, postrándote, me adoras* (Mt 4,9). De ahí también procede que, entrando en los ídolos, daban respuestas, para que les veneraran como a dioses: *Todos los dioses de los gentiles, demonios* (Sal 95,5) y S. Pablo: *Pero lo que inmolan los gentiles, a los demonios lo inmolan y no a Dios* (1 Cor 10,20).

Mas, aunque estas cosas sean horribles, sin embargo hay muchos que frecuentemente caen en estas cuatro causas. Y, aunque no de boca o de corazón, sin embargo por los hechos muestran creer que hay muchos dioses.

Pues quienes creen que los cuerpos celestes pueden influir en la voluntad del hombre y quienes en sus acciones distinguen determinados tiempos, éstos suponen que los cuerpos celestes son dioses y que dominan a otros fabricando astrolabios: *No temáis de los signos del cielo que temen los gentiles, porque las leyes de los pueblos son vanas* (Jer 10,2).

Tertio provenit ex carnali affectu ad filios et consanguineos: nam aliqui propter nimium amorem quem ad suos habebant, faciebant statuas post eorum mortem, et sic ex hoc processum est quod illis statuis divinum cultum impendebant: de quibus dicitur Sap. XIV: «Quoniam aut effectui aut regibus deservientes homines, incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt».

Quarto ex malitia diaboli. Ipse enim ab initio voluit aequiparari Deo: unde ipse ait, Isai. XIV: «Ponam sedem meam ab aquilone, in caelum conscendam, et ero similis Altissimo». Et hanc voluntatem nondum deposuit; et ideo totus conatus suus in hoc existit ut faciat se ab hominibus adorari, et sacrificia sibi offerri: non quod delectetur in uno cane vel cato qui ei offertur, sed delectatur in hoc quod ei impendatur reverentia sicut Deo: unde et Christo dixit, Matth. IV: «Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me». Inde est etiam quod intrantes idola, dabant responsa, ut scilicet venerarentur ut dii. Psalm. XCV: «Omnes dii gentium daemonia»; Apostolus, I Cor. X: «Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo».

Licet autem haec sint horribilia, sunt tamen aliquando et multi qui frequenter incidunt in istas quatuor causas. Et licet non ore aut corde, tamen factis ostendunt se credere plures deos.

Nam qui credunt quod corpora caelestia possunt in voluntatem hominis imprimere, et qui in factis suis certa accipiunt tempora, ii ponunt corpora caelestia esse deos, et aliis dominari, facientes astrolabia. Ierem. X: «A signis caeli nolite metuere quae timent gentes, quia leges populorum vanae sunt».

Igualmente todos aquellos que obedecen a los reyes más que a Dios, en aquellas cosas en que no deben, les constituyen, en cierto modo, dioses suyos: *Hay que obedecer antes a Dios que a los hombres* (Hch 5,29).

Igualmente aquellos que aman a sus hijos y consanguíneos más que a Dios, de alguna manera muestran con sus hechos que hay muchos dioses. O también, quienes aman el alimento más que a Dios, de los cuales el Apóstol dice: *Cuyo dios es el vientre* (Flp 3,19).

Igualmente creen que los demonios son dioses todos aquellos que se dedican a hechicerías y encantamientos. La razón de ello es que piden a los demonios aquello que sólo Dios puede dar; a saber, la revelación de alguna cosa oculta y la verdad de las cosas del futuro. Hay, pues, que creer primeramente que sólo hay un Dios.

Como hemos dicho, lo primero que debemos creer es que hay un solo Dios; y lo segundo, que este Dios es el Creador del cielo y de la tierra, de las cosas visibles y de las invisibles.

Y, dejando de lado al presente las razones sutiles, se ve esto con un ejemplo sencillo; a saber, que todas las cosas han sido creadas y hechas por Dios.

Es evidente que si uno entrase en una casa y a la entrada misma de la casa sintiese calor, y luego, pasando más adentro, sintiese más calor, y así sucesivamente, creería que el fuego estaría más adentro, aun cuando no viese el fuego que produce dichos calores. Así también ocurre a quien considera las cosas de este mundo. Pues descubre que todas ellas están dispuestas según los diversos grados de belleza y de nobleza (o dignidad); y cuanto más próximas están a Dios, ve que son más bellas y mejores. Por donde los cuerpos celestes son más bellos y más nobles que los cuerpos inferiores; y las cosas invisibles, que las visibles. Y por eso hay que creer que todas estas cosas provienen de un Dios único, que da su ser y nobleza a cada una de ellas: *Son vanos todos los hombres en*

Item omnes illi qui obediunt regibus plusquam Deo, vel in illis in quibus non debent, constituunt eos deos suos. Act. V: «Obedire oportet Deo magis quam hominibus».

Item illi qui diligunt filios aut consanguineos plusquam Deum, ostendunt factis suis plures esse deos. Vel etiam illi qui diligunt escam plusquam Deum: de quibus apostolus Phil. III: «Quorum Deus venter est». Item omnes illi qui insistunt veneficiis et incantationibus, credunt daemones esse deos: cuius ratio est, quia petunt a daemonibus id quod solus Deus dare potest, scilicet revelationem alicuius rei occultae, et veritatem futurorum. Est ergo primo credendum quod Deus est unus tantum.

Sicut dictum est, primum quod credere debemus, est quod sit unus solus Deus; secundum est quod iste Deus sit creator et factor caeli et terrae, visibilium et invisibilium.

Et ut rationes subtiles dimittantur ad praesens; quodam rudi exemplo manifestatur propositum, quod scilicet omnia sunt a Deo creata et facta.

Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus,

*quienes no hay la ciencia de Dios, y, por estas cosas que parecen buenas, no pueden conocer al que es, ni, atendiendo a las obras, conocieron quién era su artífice* (Sab 13,1); y más abajo: *Pues por la magnitud de la belleza y de la creación se puede llegar al conocimiento del Creador de éstas* (v.5).

Así, pues, debemos tener por cierto que todas las cosas que hay en el mundo provienen de Dios[7].

En cuanto a esto debemos evitar tres errores.

El primero es el de los maniqueos[8], quienes dicen que todas las cosas visibles han sido creadas por el diablo; y por eso a Dios sólo le atribuyen la creación de las invisibles. La causa de este error es el afirmar que Dios es el bien sumo, cosa que es verdadera, y que todas las cosas que provienen del bien son buenas. Por donde, no sabiendo discernir qué sea el mal y qué el bien, creyeron que todas aquellas cosas que en algún aspecto eran malas, eran sencillamente malas. Como el fuego, porque quema, le califican simplemente de malo; y el agua, porque ahoga; y así de lo demás. Por lo cual, como ninguna de estas cosas sensibles es totalmente buena, sino en algún aspecto mala y deficiente, dijeron que las cosas visibles no fueron hechas por el Dios bueno, sino por el malo.

Contra éstos pone S. Agustín este ejemplo: si alguno entrase en la casa de un artesano y encontrase instrumentos en los que tropezase y se hiciese daño, y por ello concluyese que aquel artesano es malo, sería un

et nobilitatem. Sap. XIII: «Vani sunt autem omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex»; et infra: «A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri».

Sic ergo pro certo debet nobis constare quod omnia quae sunt in mundo, a Deo sunt.

Circa hoc autem debemus vitare tres errores.

Primus est error manichaeorum, qui dicunt quod omnia visibilia creata sunt a diabolo; et ideo Deo solum attribuunt creationem invisibilium. Et causa huius erroris est, quia ipsi Deum asserunt summum bonum, sicut et verum est, et omnia quae a bono sunt, bona esse: unde nescientes discernere quid sit malum et quid bonum, crediderunt quod omnia illa quae sunt aliqualiter mala, simpliciter essent mala; sicut ignis, quia urit, dicitur ab eis simpliciter malus; et aqua, quia suffocat; et sic de aliis. Unde, quia nihil istorum sensibilium est simpliciter bonum, sed aliqualiter malum et deficiens, dixerunt, quod visibilia omnia non sunt facta a Deo bono, sed a malo.

Contra hos ponit Augustinus tale exemplum. Si aliquis intraret domum fabri, et inveniret instrumenta ad quae impingeret, et laederent eum, et ex hoc reputaret illum

---

[7] La creación la conocemos por revelación (cf. Heb 11,3). Sin la revelación sería fácil pensar —¡pero no explicar!— que la materia es eterna. La Iglesia definirá esta verdad en diversos Concilios: el Lateranense IV (1215), el Florentino (1442) y el Vaticano I (1870).

[8] Los «maniqueos» eran los miembros de una secta religiosa dualista, fundada por Manés (s. III). Éste, como Zoroastro —s. VII-VI a.C.— atribuía la existencia del bien y del mal a dos principios. El uno, esencialmente bueno, está simbolizado por la luz; el otro, esencialmente malo, lo está por las tinieblas. Este mundo material es obra del primer principio malo: del diablo o dios malo. Esto nos recuerda también a los gnósticos del s. II y a los órficos de la antigua Grecia. El maniqueísmo, combatido fuertemente por San Agustín, sobrevivirá agazapado, hasta brotar pujante en la Europa medieval (s. XI-XIII) en Bulgaria (los mogoviles) y en el sur de Francia (los «cátaros» o puros). Contra ellos habrá de luchar también Sto. Tomás, quien, al descubrir la raíz equivocada de dicha concepción, pronunciará —según la tradición— su célebre: *Conclusum est contra manichaeos* (¡Se ha concluido con los maniqueos!). Cf. G. Bove, «Maniqueísmo», en *Diccionario teológico enciclopédico* (Estella 1995) 592 (en adelante DTE). Fueron condenados en el Conc. II de Braga (a. 561) —cf. Dz 237ss— y el Florentino (1442) —Dz 707.

necio, pues el artesano tiene esos instrumentos para su trabajo. Así de necio es decir que las criaturas son malas, porque son nocivas en algo; pues lo que es nocivo para uno es útil para otro[9].

Mas este error es contra la fe de la Iglesia; y por eso, para evitarlo, se dice: *De todas las cosas visibles e invisibles.* Y *al principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gén 1,1). Y *todas las cosas fueron hechas por él* (Jn 1,3).

El segundo error es el de quienes defienden que el mundo es «ab aeterno» (que es eterno), según lo cual dice S. Pedro (2 Pe 3,4): *Desde que murieron los padres, siguen igual todas las cosas, como desde el principio de la creación*[10].

Éstos se vieron llevados a esta tesis porque no supieron considerar el principio del mundo. Por donde, como dice Rabí Moisés (Maimónides)[11]: a éstos les ocurrió como al niño al que nada más nacer lo pusieran en una isla y nunca viese a una mujer embarazada ni nacer a un niño, y se le dijera a tal niño, cuando ya es grande, cómo es concebido el hombre, es llevado en el útero y nace, no creería a nadie que se lo dijera, pues le parecería imposible que el hombre pudiese estar en el útero de la madre. Así éstos, considerando el mundo presente, no creen que haya tenido principio.

Esto es también contra la fe de la Iglesia; y por eso, para rechazarlo, se dice: *Creador del cielo y de la tierra.* Si, pues, fueron hechos, es claro que no existieron siempre; y por eso se dice: *Lo dijo y fueron hechos* (Sal 148,5).

fabrum malum, quia tenet talia instrumenta, stultus esset, cum faber ea teneat ad opus suum. Ita stultum est dicere, quod per hoc creaturae sint malae, quia sunt in aliquo nocivae; nam quod uni est nocivum, alteri est utile.

Hic autem error est contra fidem Ecclesiae; et ideo ad hunc removendum, dicitur: «Visibilium omnium et invisibilium», Gen. I: «In principio creavit Deus caelum et terram», Ioan. I: «Omnia per ipsum facta sunt».

Secundus est error ponentium mundum ab aeterno: secundum quem modum loquitur Petrus dicens : «Ex quo patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae».

Et isti ducti sunt ad hanc positionem, quia nescierunt considerare principium mundi. Unde, sicut Rabbi Moyses dicit, istis contingit sicut puero, qui si statim cum nascitur, poneretur in insula, et nunquam videret mulierem praegnantem, nec puerum nasci; et diceretur isti puero, quando magnus esset, qualiter homo concipitur, portatur in utero, et nascitur; nulli crederet sibi dicenti, quia impossibile sibi videretur quod homo posset esse in utero matris. Sic isti considerantes statum mundi praesentem, non credunt quod inceperit.

Est etiam hoc contra fidem Ecclesiae: et ideo ad hoc removendum dicitur: «Factorem caeli et terrae». Si enim fuerunt facta, constat quod non semper fuerunt; et ideo dicitur in Psal. CXLVIII: «Dixit et facta sunt».

---

[9] Cf. *De Genesi contra Manichaeos* 1 c.16 n.25: ML 34,185; S. AGUSTÍN, *Obras completas,* XV (BAC) 393. (En adelante se citará sólo el volumen y la página). Contra ellos luchará también Santo Tomás.

[10] Santo Tomás, con la Iglesia, sostiene que el mundo no es eterno: la *creación «ex nihilo»* (es decir: de ninguna materia preexistente) al principio del tiempo es una verdad de fe (cf. Heb 11,3), que no puede ser demostrada por la razón. Es un artículo de fe definido en varios Concilios: en el de Reims (1148) —Dz 391—, en el Lateranense IV (1215) —Dz 428—, en el Florentino (1442) —Dz 710— y en el Vaticano I (1870) —Dz 1783.

[11] Maimónides, filósofo judío español, teólogo y médico, de Córdoba (1135-1204). Es una de las figuras cumbres del pensamiento judaico. Intentó armonizar la fe y la razón, la Biblia y Aristóteles. En su obra *Guía de los perplejos* trata de sistematizar el aristotelismo árabe.

El tercer error es el de quienes afirman que Dios hizo el mundo de una materia preexistente. Y a esto fueron llevados por querer medir el poder de Dios por el nuestro. Por ello, como el hombre no puede hacer (nada) sino de una materia preexistente, creyeron que Dios tampoco, del mismo modo. Por lo cual dijeron que en la producción de las cosas tuvo una materia preexistente. Mas esto no es verdad. Porque el hombre no puede hacer nada sin una materia preexistente, porque es un agente particular y no puede introducir esta forma en una determinada materia suministrada por otro. La razón de ello es que su virtud está determinada sólo a la forma, y por ello no puede ser causa sino de esto. Mas Dios es causa universal de todas las cosas, y no sólo crea la forma, sino también la materia. Por donde hizo todo de la nada. Y por eso, para rechazar este error, se dice: *Creador del cielo y de la tierra.*

En esto se diferencian «crear» y «hacer», porque crear es hacer algo de la nada; mas hacer es hacer algo de algo. Si pues las hizo de la nada, hay que creer que podría hacer todas las cosas si se destruyesen; por donde puede iluminar a un ciego, resucitar a un muerto y realizar los demás hechos milagrosos: *Está en tu poder cuanto quieres* (Sab 12,18).

Por esta consideración es inducido el hombre a cinco cosas.

La primera, al conocimiento de la divina majestad. Pues el hacedor supera a sus obras. De donde, por ser Dios el hacedor de todas las cosas, consta que es muy superior a todas ellas. *Si (los gentiles) seducidos por su belleza* —la de los astros, etc.— *los tuvieron por dioses, sepan cuánto más bello es el Señor de ellos...* (Sab 13,3) y v.4: *O si se admiraron de su fuerza y obras, entiendan por ellas cómo el que los hizo es más poderoso que ellos.* De ahí se deduce que cuanto se pueda entender y pensar es menos que el mismo Dios: *He aquí al Dios grande, que supera nuestra ciencia* (Job 36,26).

Tertius est error ponentium Deum fecisse mundum ex praeiacenti materia. Et ad hoc ducti sunt, quia voluerunt metiri potentiam Dei secundum potentiam nostram: et ideo, quia homo nihil potest facere nisi ex praeiacenti materia, crediderunt quod eodem modo et Deus: unde dixerunt, quod in productione rerum habuit materiam praeiacentem.

Sed hoc non est verum. Nam homo ideo nihil potest facere sine praeiacenti materia, quia est factor particularis, et non potest inducere nisi hanc formam in determinata materia ab aliquo alio praesupposita. Cuius ratio est, quia virtus sua est determinata ad formam tantum; et ideo non potest esse causa nisi huius. Deus autem est universalis causa omnium rerum, et non solum creat formam, sed etiam materiam; unde et de nihilo omnia fecit. Et ideo ad removendum hunc errorem dicitur: «Creatorem caeli et terrae».

In hoc enim differunt creare et facere, quia creare est de nihilo aliquid facere: facere autem est de aliquo aliquid facere. Si ergo ex nihilo fecit, credendum est quod iterum posset omnia facere, si destruerentur: unde potest caecum illuminare, mortuum suscitare, et cetera opera miraculosa facere. Sap. XII: «Subest enim tibi, cum volueris, posse».

Ex huiusmodi autem consideratione homo dirigitur ad quinque.

Primo ad cognitionem divinae maiestatis. Nam factor praeeminet factis: unde quia Deus est factor omnium rerum, constat eum eminentiorem omnibus rebus. Sap. XIII: «Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est [...] aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis quomodo qui haec fecit, fortior est illis». Et inde est quod quidquid potest intelligi vel cogitari, minus est ipso Deo. Iob XXXVI: «Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram».

La segunda. Por aquí el hombre es dirigido a la acción de gracias. Puesto que Dios es el creador de todas las cosas, es cierto que cuanto somos y tenemos proviene de Dios. El Apóstol dice en 1 Cor 4,7: *¿Qué tienes que no hayas recibido?* Y el Sal 23,1: *Del Señor es la tierra y su plenitud, el orbe terráqueo y todos los que habitan en él.* Por eso debemos rendirle acciones de gracias: *¿Qué retribuiré al Señor por todas las cosas que me ha dado?* (Sal 115,12).

En tercer lugar somos inducidos a la paciencia. Pues, aunque toda criatura provenga de Dios y por ello sea buena según su naturaleza, sin embargo, si en algo nos daña y nos hace sufrir, debemos creer que ese sufrimiento viene de Dios. Pero no la culpa: porque ningún mal viene de Dios, a no ser lo que se ordena al bien. Y por eso, si toda pena que el hombre sufre viene de Dios, debe soportarla pacientemente. Pues las penas purgan los pecados, humillan a los reos, provocan al amor de Dios a los buenos: *Si recibimos los bienes de la mano de Dios, ¿por qué no soportaremos los males?* (Job 2,10).

En cuarto lugar somos inducidos a usar rectamente de las cosas creadas, pues debemos usar las criaturas para aquello para lo que fueron hechas por Dios. Mas han sido hechas para dos cosas, a saber: para gloria de Dios, porque *todas las cosas las ha hecho Dios en orden a sí mismo* —esto es: para su gloria—, como se dice en Prov 16,4; y también para nuestra utilidad: *Las (cosas) que hizo el Señor tu Dios para el servicio de todas las gentes* (Dt 4,19). Debemos, pues, usar las cosas para gloria de Dios, a saber: para agradarle y para nuestra utilidad; de modo tal que usándolas, no pequemos. El 1 Par 19,14 dice: *Tuyas son todas las cosas; y te hemos dado lo que hemos recibido de ti.* Todo lo que tienes, pues, ya sea la ciencia, ya la belleza, todo lo debes ordenar y usar para gloria de Dios.

En quinto lugar, por aquí somos conducidos al conocimiento de la dignidad del hombre. Pues Dios hace todo por el hombre, como se dice

Secundo ex hoc dirigitur ad gratiarum actionem: quia enim Deus est creator omnium rerum, certum est quod quidquid sumus et quidquid habemus, a Deo est. Apostolus, I Cor. IV: «Quid habes quod non accepisti?», Psal. XXIII: «Domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum, et universi qui habitant in eo». Et ideo debemus ei reddere gratiarum actiones: Psal. CXV: «Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?».

Tertio inducitur ad patientiam in adversis. Nam licet omnis creatura sit a Deo, et ex hoc sit bona secundum suam naturam; tamen si in aliquo noceat, et inferat nobis poenam, debemus credere quod illa poena sit a Deo; non tamen culpa: quia nullum malum est a Deo, nisi quod ordinatur ad bonum. Et ideo si omnis poena quam homo suffert est a Deo, debet patienter sustinere. Nam poenae purgant peccata, humiliant reos, provocant bonos ad amorem Dei. Iob II: «Si bona suscepimus de manu Domini, mala autem quare non sustineamus?».

Quarto inducimur ad recte utendum rebus creatis: nam creaturis debemus uti ad hoc ad quod factae sunt a Deo. Sunt autem factae ad duo: scilicet ad gloriam Dei, quia «universa propter semetipsum (id est ad gloriam suam) operatus est Dominus», ut dicitur Prov. XVI, et ad utilitatem nostram: Deut. IV: «Quae fecit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus». Debemus ergo uti rebus ad gloriam Dei, ut scilicet in hoc placeamus Deo; et ad utilitatem nostram, ut scilicet ipsis utendo, non committamus peccatum. I Paralip. XXIX: «Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus dedimus tibi». Quidquid ergo habes, sive scientiam, sive pulchritudinem, totum debes referre, et uti eo ad gloriam Dei.

Quinto ducimur ex hoc in cognitionem dignitatis humanae. Deus enim omnia facit propter hominem, sicut dicitur in Psal. VIII: «Omnia subiecisti sub pedibus eius». Et

en el Sal 8,8: *Todo lo sometiste bajo sus pies.* Y el hombre es el más semejante a Dios entre las criaturas, después de los ángeles, por donde se dice en Gén 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.* Esto, a la verdad, no lo dijo del cielo o de las estrellas, sino del hombre. Mas no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, que es incorruptible y tiene una voluntad libre, en lo que se asemeja más a Dios que las demás criaturas. Debemos, pues, ver al hombre, después de los ángeles, como más digno que las demás criaturas, y no aminorar nuestra dignidad de ningún modo por el pecado o por el apetito desordenado de las cosas corpóreas, que son más viles (o inferiores) a nosotros y que han sido hechas para nuestro servicio; sino que debemos mantenernos en el modo en que nos hizo Dios. Pues Dios hizo al hombre para que presidiese a todas las cosas que hay en la tierra, y para que estuviese sujeto a Dios. Por consiguiente debemos dominar y presidir sobre las cosas; mas debemos someternos a Dios, obedecerle y servirle. Y por aquí llegaremos a gozar de Dios; cosa que él se digne concedernos.

## Artículo 2

## Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor [12]

No sólo es necesario para los cristianos creer que hay un solo Dios, y que éste es el creador del cielo y de la tierra y de todas las cosas; sino que también es necesario creer que Dios es Padre y que Jesucristo es verdadero Hijo de Dios. Esto, como dice el bienaventurado Pedro en su segunda carta canónica, c.1, no es una fábula, sino cosa cierta y probada por la palabra de Dios en el monte. Por donde dice: *Pues no es que,*

homo magis est similis Deo inter creaturas post angelos: unde dicitur Genes. I: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Hoc quidem non dixit de caelo sive de stellis, sed de homine. Non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae. Debemus ergo considerare hominem post angelos digniorem esse ceteris creaturis, et nullo modo dignitatem nostram diminuere propter peccata et propter inordinatum appetitum rerum corporalium, quae viliores sunt nobis, et ad servitium nostrum factae; sed eo modo debemus nos habere quo Deus fecit nos. Deus enim fecit hominem ut praeesset omnibus quae sunt in terra, et ut subsit Deo. Debemus ergo dominari et praeesse rebus; Deo autem subesse, obedire, ac servire: et ex hoc perveniemus in fruitionem Dei: quod nobis praestare et cetera.

## Articulus 2

## Et in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum

Non solum est necesse Christianis unum Deum credere, et hunc esse creatorem caeli et terrae et omnium; sed etiam necesse est ut credant quod Deus est Pater, et quod Christus sit verus Filius Dei. Hoc autem, sicut dicit beatus Petrus in canonica sua II, cap. I, non est fabulosum, sed certum et probatum per Verbum Dei in monte: unde dicit ibidem, XVI: «Non enim doctas fabulas secuti, notam facimus vobis Domini

[12] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.27 a.2; 3 q.2 a.1-6; *Cont. Gent.* c.10 y 11; c.35-41; *De pot.* q.3 a.1; *Compend. Theol.* c.40, 43, 203, 206, 209, 210, 211; *De verit.* q.20 a.1.

*siguiendo doctas fábulas, os hayamos notificado el poder y la presencia de N. Señor Jesucristo; sino que nos fue dado contemplar su grandeza. Pues, recibiendo de Dios Padre honor y gloria, bajó a él de la magnífica gloria una voz de este modo: Éste es mi Hijo, en el que me he complacido: escuchadle. Y nosotros oímos esta voz bajada del cielo, estando con él en el monte santo* (2 Pe 1,16-18).

También el mismo Cristo llama a Dios «su Padre» en muchos lugares y se dice *Hijo de Dios*. Y los Apóstoles y los SS. Padres pusieron entre los artículos de la fe que «Cristo es Hijo de Dios», diciendo: *Y en Jesucristo, su Hijo*, a saber: de Dios. Se sobreentiende «creo».

Pero hubo algunos herejes que entendieron esto de una manera torcida.

Así, Fotino[13] dice que Cristo no es Hijo de Dios de diversa manera que los hombres buenos, los cuales, viviendo bien, merecen llamarse hijos de Dios por adopción, haciendo la voluntad de Dios. Y así Cristo, que vivió bien e hizo la voluntad de Dios, mereció ser llamado Hijo de Dios. Y Fotino pretendió que Cristo no vivió antes que la Bienaventurada Virgen, sino que empezó a ser cuando fue concebido en ella.

Y así erró en dos cosas. Primero al no decir que él era verdadero Hijo de Dios según la naturaleza; y en segundo lugar, diciendo que él, según todo su ser, había empezado en el tiempo. Siendo así que nuestra fe sostiene que es Dios por naturaleza y que es «ab aeterno» (desde la eternidad). De ambas cosas tenemos argumentos en la S. Escritura.

Pues contra lo primero se dice que es, no sólo Hijo, sino también Unigénito: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, él nos lo ha narrado* (Jn 1,18); contra lo segundo, en Jn 8,58 se dice: *Antes que fuese Abrahán, soy yo.* Mas consta que Abrahán fue antes que la Bienaventurada Virgen. Y por eso los SS. Padres añadieron en otro Símbolo —el

nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam; sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum huiuscemodi a magnifica gloria: hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui: ipsum audite. Et hanc vocem nos audivimus de caelo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto».

Ipse etiam Christus Iesus in pluribus locis vocat Deum Patrem suum, et se dicit Filium Dei: et apostoli et sancti patres posuerunt inter articulos fidei quod Christus est Filius Dei, dicentes: «Et in Iesum Christum Filium eius», scilicet Dei. Supple, credo.

Sed aliqui haeretici fuerunt qui hoc perverse crediderunt.

Photinus enim dicit, quod Christus non est aliter Filius Dei quam boni viri, qui bene vivendo merentur dici filii Dei per adoptionem, faciendo Dei voluntatem; et ita Christus qui bene vixit et fecit Dei voluntatem, meruit dici Filius Dei: et voluit quod Christus non fuerit ante beatam Virginem, sed tunc incepit quando ex ea conceptus est.

Et sic in duobus erravit. Primo in hoc quod non dixit eum verum Filium Dei secundum naturam; secundo quod dixit, eum secundum totum suum esse ex tempore incepisse; cum fides nostra teneat quod Filius sit Dei per naturam, et quod ab aeterno sit: et de his habemus expressas auctoritates contra eum in sacra Scriptura.

Nam contra primum dicitur, quod sit non Filius solum, sed etiam unigenitus. Ioan. I: «Unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit». Contra secundum, Ioan. VIII: «Antequam Abraham fieret, ego sum». Constat autem quod Abraham ante beatam

[13] Fotino, obispo de Sirmio, discípulo de Marcelo de Ancira (hoy Ankara), renovó en el s. IV los errores adopcionistas que Pablo de Samosata había divulgado en Antioquía en el s. III. Fue condenado y depuesto de su cargo en el concilio de Sirmio (a. 351).

Niceno[14]— contra lo primero: *Hijo Unigénito de Dios;* y contra lo segundo: *Nacido del Padre antes de todos los siglos.*

Mas Sabelio[15], aunque dijo que Cristo fue antes que la Bienaventurada Virgen, sostuvo, sin embargo, que no hay una persona del Padre y otra del Hijo, sino que el Padre mismo se encarnó; y que por consiguiente la persona del Padre y del Hijo era la misma. Mas esto es erróneo, pues suprime la Trinidad de las personas; y contra ello está la autoridad de Jn 8,16: *Yo no estoy solo; sino que estoy Yo y el Padre que me envió.* Es claro que nadie se envía a sí mismo. Así pues, miente Sabelio; y por ello en el Símbolo de los Padres se añade: *Dios de Dios, luz de luz.* Esto es, que debemos creer que «el Dios Hijo es del Dios Padre; y que el Hijo es luz de la luz del Padre».

Arrio[16], aunque dijo que Cristo fue antes que la Sma. Virgen y que la persona del Padre era distinta que la persona del Hijo, sin embargo atribuyó a Cristo estas tres cosas: primera, que el Hijo de Dios fue una criatura; segunda, que no fue eterno, sino hecho en el tiempo como la criatura más noble; y, tercera, que el Hijo de Dios no fue de la misma naturaleza que el Padre y que así no fue Dios verdadero.

Pero esto es igualmente erróneo y contra los testimonios de la S. Escritura. Pues se dice en Jn 10,30: *Yo y el Padre somos uno;* esto es, en cuanto a la naturaleza; y por eso, como el Padre fue siempre, así

Virginem fuit: et ideo sancti patres addiderunt in alio Symbolo contra primum, «Filium Dei unigenitum»; contra secundum, «et ex patre natum ante omnia saecula».

Sabellius vero licet diceret quod Christus fuit ante beatam Virginem, dixit tamen quod non est alia persona Patris, alia Filii, sed ipse Pater est incarnatus; et ideo eadem est persona Patris et Filii. Sed hoc est erroneum, quia aufert trinitatem personarum: et contra hoc est auctoritas Ioan. VIII: «Solus non sum; sed ego, et qui misit me, pater». Constat autem nullum a se mitti. Sic ergo mentitur Sabellius: et ideo in symbolo patrum additur: «Deum de Deo, lumen de lumine»; idest, Deum Filium de Deo Patre, et Filium qui est lumen, de lumine patre esse, credere debemus.

Arius autem licet diceret quod Christus fuerit ante beatam Virginem, et quod alia fuerit persona Patris, alia Filii, tamen tria attribuit Christo. Primum est quod Filius Dei fuit creatura; secundum est quod non ab aeterno, sed ex tempore factus sit a Deo nobilissima creaturarum; tertium est quod non fuerit unius naturae Deus Filius cum Deo Patre, et sic quod non fuerit verus Deus.

Sed hoc similiter est erroneum, et contra auctoritates sacrae Scripturae. Dicitur enim Ioan. X: «Ego et Pater unum sumus», scilicet in natura; et ideo sicut Pater fuit semper,

---

[14] Este «símbolo», al que aludirá varias veces más el santo en este comentario, es el *Niceno-Constantinopolitano* (a. 381) —cf. Dz 86—. Fue redactado por los Padres, reunidos en el Concilio Ecuménico Constantinopolitano I, con la base de la profesión de fe del de Nicea (a. 325) —Dz 54.

[15] Sabelio, llegado a Roma hacia el 217, gozó de la confianza del papa Calixto; pero más tarde fue excomulgado por el mismo. La reacción de la Iglesia contra su doctrina fue también fuerte en el Oriente (Dionisio de Alejandría, Orígenes), de tal modo que la actividad sabelianista vino prácticamente a extinguirse del 260 en adelante. Aunque volvió a revivir un siglo más tarde con Marcelo de Ancira. Esta herejía se conocerá también con los nombres de *modalismo* y *patripasianismo,* en cuanto que veía la Encarnación y la Pasión redentora como cosas realmente del Padre.

[16] Arrio, nacido en Libia hacia el a. 256 y muerto el 336, fue un sacerdote alejandrino, aunque formado bajo Luciano en la escuela de Antioquía. Su herejía, consistente en negar la divinidad de Cristo, fue condenada en el Concilio de Nicea (a. 325), pero siguió viva tanto en Oriente como en Occidente, de modo que San Hilario (315-367) dirá: «toda la Iglesia ha venido a ser arriana».

también el Hijo; y como el Padre es Dios verdadero, también el Hijo. Donde, pues, Arrio dice que Cristo fue criatura, en contra dice el Símbolo de los Padres: *Dios verdadero de Dios verdadero*; donde dice que no existió eternamente, sino desde un tiempo determinado, en el Símbolo por el contrario se dice: *Engendrado, no creado*; y contra aquello que afirma no ser de la misma sustancia que el Padre, se añade en el Símbolo: *Consustancial con el Padre.*

Es, pues, claro que debemos creer que Cristo es el Unigénito de Dios y verdadero Dios de Dios, y que existió siempre con el Padre, y que una es la persona del Hijo y otra la del Padre, y que es de la misma naturaleza que el Padre. Mas esto lo creemos aquí por la fe; pero lo conoceremos en la vida eterna por la visión perfecta. Y por ello, para nuestro consuelo, diremos algo de estas cosas.

Es pues de saber que las cosas diversas tienen una generación diversa. La generación en Dios es distinta de la de las otras cosas. Por donde no podemos llegar a concebir la generación de Dios a no ser por la generación de aquello que en las criaturas se acerca más a la semejanza de Dios. Mas, como hemos dicho, no hay nada tan semejante a Dios como el alma del hombre. Y el modo de generación en el alma es que el hombre piensa algo en su alma, lo cual se llama concepción del entendimiento; y esta concepción nace del alma como de su padre y se llama «verbo» (palabra) del entendimiento, o del hombre. Así pues, el alma, pensando, engendra su «verbo» (o palabra). Así también el Hijo de Dios no es otra cosa que el Verbo de Dios; y no como la palabra proferida exteriormente, porque ésa pasa, sino como el verbo o la palabra proferida interiormente. Y por eso el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios e igual a Dios. Por donde S. Juan, hablando del Verbo, destruyó tres herejías: primero, la herejía de Fotino, alcanzada cuando dice (1,1): *Al principio era el Verbo;* segundo, la de Sabelio, al decir: *Y el Verbo estaba junto a Dios;* tercero, la de Arrio, cuando dice: *Y Dios era el Verbo.*

ita et Filius; et sicut Pater est verus Deus, ita et Filius. Ubi ergo dicitur ab Ario, Christum fuisse creaturam, e contra dicitur in symbolo a patribus, «Deum verum de Deo vero»; ubi autem dicitur cum non fuisse ab aeterno, sed ex tempore, e contra in symbolo dicitur, «genitum, non factum»; contra illud vero quod dicitur eum non esse eiusdem substantiae cum Patre, additur in symbolo, «consubstantialem Patri».

Patet ergo quod credere debemus, quod Christus Unigenitus Dei est, et vere Filius Dei, et quod semper fuerit cum Patre, et quod alia est persona Filii, alia Patris, et quod unius est naturae cum Patre. Sed hoc credimus hic per fidem, cognoscemus autem in vita aeterna per perfectam visionem. Et ideo ad consolationem nostram dicemus aliquid de his.

Sciendum est igitur, quod diversa diversum modum generationis habent. Generatio autem Dei alia est quam generatio aliarum rerum: unde non possumus attingere ad generationem Dei, nisi per generationem eius quod in creaturis magis accedit ad similitudinem Dei. Nihil est autem Deo ita simile sicut anima hominis, ut dictum est. Modus autem generationis in anima est quia homo cogitat per animam suam aliquid, quod vocatur conceptio intellectus; et huiusmodi conceptio oritur ex anima, sicut ex patre, et vocatur verbum intellectus, sive hominis. Anima igitur cogitando generat verbum suum. Sic et Filius Dei nihil est aliud quam Verbum Dei; non sicut verbum exterius prolatum, quia illud transit, sed sicut verbum interius conceptum: et ideo ipsum Verbum Dei est unius naturae cum Deo, et aequale Deo. Unde et beatus Ioannes de Verbo Dei loquens, tres haereses destruxit. Primo haeresim Photini, quae tacta est, cum dicit: «In principio erat erbum»; secundo Sabellii, cum dicit, «et Verbum erat apud Deum; tertio Arii, cum dicit, «et Deus erat Verbum».

El «verbo» (la palabra) está en nosotros de una manera y en Dios de otra manera distinta. En nosotros el «verbo» es un accidente; mas en Dios el Verbo de Dios es idéntico al mismo Dios, al no haber en Dios nada que no sea su esencia[17]. Nadie puede decir que Dios no tenga Verbo, pues resultaría que Dios sería insipientísimo. Y por eso, como Dios existió siempre, así también su Verbo.

Mas así como el artífice hace todo por la forma que antes pensó en su interior, la cual es su «verbo»; así también Dios obra con su Verbo como por su arte: *Todas las cosas fueron hechas por él* (Jn 1,3).

Si, pues, el Verbo de Dios es su Hijo y todas las cosas son cierta semejanza de este Verbo, debemos en primer lugar oír con gusto las palabras de Dios: esto es, pues, una señal de que amamos a Dios, si oímos con gusto sus palabras.

En segundo lugar debemos creer en sus palabras, porque por ello habita en nosotros el Verbo de Dios; esto es, Cristo, que es el Verbo de Dios. El Apóstol, en Ef 3,17 dice: *Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones;* y Jn 5,38: *No tenéis en vosotros permanentemente el Verbo de Dios.*

En tercer lugar conviene que meditemos continuamente en el Verbo de Dios, que permanece en nosotros. Pues no sólo conviene creer, sino meditar: en otro caso no aprovechará (el creer solo). Esta meditación es muy eficaz contra el pecado: el Sal 118,11 dice: *En mi corazón escondí tus palabras, para no pecar contra ti*; y en el Sal 1,2 se dice a su vez del varón justo: *En su Ley meditará día y noche.* Por donde de la Sma. Virgen se dice en Lc 2,51: *Conservaba todas estas cosas* —en la Vulgata: «verba» o «palabras», hebraísmo— *meditándolas en su corazón.*

Verbum autem aliter est in nobis, et aliter in Deo. In nobis enim verbum nostrum est accidens; sed in Deo Verbum Dei est idem quod ipse Deus, cum nihil sit in Deo quod non sit essentia Dei. Nullus autem potest dicere quod Deus non habeat Verbum, quia contingeret Deum esse insipientissimum: et ideo sicut fuit semper Deus, ita et Verbum eius.

Sicut autem artifex facit omnia per formam quam praecogitavit in corde suo, quod est verbum eius; ita et Deus omnia facit Verbo suo, sicut per artem suam. Ioan. I: «Omnia per ipsum facta sunt».

Si ergo Verbum Dei est Filius Dei, et omnia Dei verba sunt similitudo quaedam istius Verbi; debemus primo libenter audire verba Dei: hoc est enim signum quod diligamus Deum, si verba illius libenter audimus.

Secundo debemus credere verbis Dei, quia ex hoc Verbum Dei habitat in nobis, idest Christus, qui est Verbum Dei, Apostolus, Ephes. III: «Habitare Christum per fidem in cordibus vestris». Ioan. V: «Verbum Dei non habetis in vobis manens».

Tertio oportet quod Verbum Dei in nobis manens continue meditemur; quia non solum oportet credere, sed meditari; aliter non prodesset; et huiusmodi meditatio valet multum contra peccatum. Psal. CXVIII: «In corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi»; et iterum de viro iusto dicitur Psal. I: «In lege eius meditabitur die ac nocte». Unde de beata Virgine dicitur Luc. II quod «conservabat omnia verba haec conferens in corde suo».

---

[17] «Nada hay en Dios que no sea su esencia»: Dios es el Ser simplicísimo. Tal principio lo sostuvo siempre la teología católica, especialmente en el s. XII contra los «porretanos». En él hay tres relaciones distintas entre sí; pero dichas relaciones se identifican con la esencia divina. «En Dios todo es uno, mientras no exista oposición relativa» (Conc. Florentino, 1439) —Dz 691—. La distinción real de las Personas divinas se funda exclusivamente en la oposición de relaciones.

Cuarto. Conviene que el hombre comunique a otros la palabra de Dios, amonestando, predicando e inflamando. En Ef 4,29 dice el Apóstol: *Que no salga de vuestra boca ninguna palabra mala, sino si hay alguna buena, para edificación;* y el mismo dice en Col 3,16: *Que la palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñando y amonestándoos unos a otros en toda sabiduría.* Y el mismo S. Pablo dice en 1 Tim 4,2: *Predica la palabra, insiste oportuna e importunamente, arguye, ruega, increpa con toda paciencia y doctrina.*

Por último, la palabra de Dios debe llevarse a la práctica: *Sed cumplidores de la palabra y no sólo oyentes, engañándoos a vosotros mismos* (Sant 1,22).

Estas cinco cosas guardó por su orden la Sma. Virgen en la concepción del Verbo de Dios en sí; en primer lugar, oyó: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti* (Lc 2,35); en segundo lugar consintió por la fe: *He aquí la Esclava del Señor* (v.38); en tercer lugar lo tuvo (al Verbo) y llevó en su vientre; en cuarto lugar, lo profirió y dio a luz; y en quinto lugar, lo nutrió y amamantó; por donde la Iglesia canta: *Al Rey de los ángeles sola la Virgen amamantó con un pecho lleno del cielo.*

## Artículo 3

## Que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen [18]

El cristiano no sólo tiene que creer en el Hijo de Dios, como hemos dicho; sino que debe creer en su encarnación. Y por eso S. Juan, después de decir muchas cosas sutiles y arduas, inmediatamente nos habla de la encarnación del Verbo, cuando dice: *Y el Verbo se hizo carne* (Jn 1,14).

Quarto oportet quod homo verbum Dei communicet aliis, commonendo, praedicando, et inflammando. Apostolus, Ephes. IV: «Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus ad aedificationem». Idem, Colos. III: «Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia, docentes et commonentes vosmetipsos». Idem, I Tim. IV: «Praedica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina».

Ultimo verbum Dei debet executioni mandari. Iac. I: «Estote factores verbi, et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos».

Ista quinque servavit per ordinem beata Maria in generatione Verbi Dei ex se. Primo enim audivit: «Spiritus Sanctus superveniet in te», Luc. II, secundo consensit per fidem: «Ecce ancilla Domini», ibid., tertio tenuit et portavit in utero, quarto protulit et peperit eum, quinto nutrivit et lactavit eum; unde Ecclesia cantat: «Ipsum regem angelorum sola Virgo lactabat ubere de caelo pleno».

## Articulus 3

## Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine

Non solum est necessarium credere Christiano Filium Dei, ut ostensum est; sed etiam oportet credere incarnationem eius. Et ideo beatus Ioannes postquam dixerat multa subtilia et ardua, consequenter insinuat nobis eius incarnationem, cum dicit: «Et verbum caro factum est».

---

[18] Lugares paralelos: *Summa* 3 q.2 a.1-6; q.4 a.1-3; q.5 a.1-4; *In Sent.* 3 d.2 q.1 a.3 qla.1-2; 4 d.3 a.3 qla.2 ad 2; *Cont. Gent.* 4 c.29, 30, 32, 33; *Comp. Theol.* c.204, 205, 207, 208.

Y para que podamos captar algo de esto, aduciré dos ejemplos.

Es claro que no hay nada semejante al Hijo de Dios como el verbo (o palabra) concebido en nuestro interior, no pronunciado. Mas nadie conoce ese 'verbo' mientras está en el interior del hombre, a no ser quien lo concibe; sino que empieza a conocerse cuando se pronuncia. Así el Verbo de Dios, mientras estaba en el corazón del Padre no era conocido más que del Padre; pero revestido de la carne como (nuestra palabra o verbo) de la voz, entonces comenzó a manifestarse y fue conocido: *Después de esto fue visto en la tierra y conversó con los hombres* (Bar 3,38).

Otro ejemplo es el siguiente. Que aunque el «verbo» (o la palabra) pronunciado se conozca por el oído, sin embargo no se ve ni se toca. Mas, cuando se escribe en el papel, entonces se ve y se toca. Así también el Verbo de Dios se hizo visible y tangible al ser como escrito en nuestra carne. Y, como el papel en el que está escrita la palabra del rey se dice palabra del rey, así el hombre al cual está unido el Verbo de Dios en una hipóstasis (o persona) se dice Hijo de Dios. Isaías 8,1 dice: *Toma un libro grande y escribe en él con un estilete de hombre.* Y por eso los santos Apóstoles dijeron: *Que fue concebido por (obra de) el Espíritu Santo y nació de María Virgen.*

En lo cual ciertamente muchos erraron. Por donde también los Santos Padres en otro Símbolo, en el concilio Niceno, añadieron muchas cosas, por las cuales ahora se destruyen muchos errores.

Pues Orígenes dijo que Cristo nació y vino al mundo para salvar también a los demonios, por donde afirmó que los demonios todos serían salvados al fin del mundo[19]. Pero esto está en contra de la S. Escritura, pues en Mt 25,41 se dice: *Apartaos de mí, malditos, (e id) al fuego eterno, que está preparado para el diablo y sus ángeles.* Y por eso, para

Et ut de hoc aliquid capere possimus, duo exempla ponam in medium.

Constat quod Filio Dei nihil est ita simile sicut verbum in corde nostro conceptum, non prolatum. Nullus autem cognoscit verbum dum est in corde hominis, nisi ille qui concipit; sed tunc primo cognoscitur cum profertur. Sic Verbum Dei dum erat in corde Patris non cognoscebatur nisi a Patre tantum: sed carne indutum, sicut verbum voce, tunc primo manifestatum et cognitum est. Bar. III: «Post hoc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est».

Aliud exemplum est, quia licet verbum prolatum cognoscatur per auditum, tamen non videtur nec tangitur; sed cum scribitur in charta, tunc videtur et tangitur. Sic et Verbum Dei et visibile et tangibile factum est, cum in carne nostra fuit quasi scriptum: et sicut charta in qua verbum regis scriptum est, dicitur verbum regis; ita homo cui coniunctum est Verbum Dei in una hypostasi, dicitur Filius Dei. Isai. VIII: «Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis»; et ideo sancti apostoli dixerunt: «Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine».

In quo quidem multi erraverunt: unde et sancti patres in alio symbolo, in synodo Nicaena, multa addiderunt, per quae nunc omnes errores destruuntur.

Origenes enim dixit, quod Christus est natus, et etiam venit in mundum, ut etiam salvaret daemones: unde dixit daemones omnes esse salvandos in fine mundi. Sed hoc est contra sacram Scripturam. Dicit enim Matth. XXV: «Discedite a me maledicti in

[19] Según San Jerónimo, Orígenes habría dicho que Cristo «en los lugares superiores habría de padecer por la salvación de los demonios». Y añade: «y, aunque él no lo dijera, sin embargo se entiende su consecuencia: que así como se hizo hombre para librar a los hombres, así Dios se haría lo que son ellos —los demonios— y vendría a liberarlos». Cf. S. JERÓNIMO, *Epist.* 124 Ad Avitum c.4: ML 22,1070. *Epistolario de San Jerónimo,* II (BAC) 579; y *Perí Archón* IV 3 24: MG 11,39.

suprimir esto, se añade: *Que por nosotros los hombres* —no por los demonios— *y por nuestra salvación.* En lo cual ciertamente aparece más el amor de Dios a nosotros.

Fotino afirmó que Cristo nació de la Sma. Virgen; mas añadió que fue un mero hombre, quien viviendo virtuosamente y haciendo la voluntad de Dios, mereció hacerse Hijo de Dios, como también los otros santos, contra lo cual se dice en Jn 6,38: *Bajé del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.* Es claro que no habría bajado, si no estuviese allí; y (si) fuese un mero hombre, no estaría en el cielo. Y por eso, para rechazar esto, se añadió: *Descendió del cielo.*

Manés[20] dijo que, aunque el Hijo de Dios hubiese existido siempre y hubiese bajado del cielo, sin embargo no tuvo una carne verdadera, sino aparente. Mas esto es falso: pues no convenía que el doctor de la verdad tuviera falsedad alguna; y por ello, como mostró tener verdadera carne, así la tuvo. Por donde dijo en Lc 24,39: *Palpad y ved que el espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo.* Y para rechazar esto añadieron (los Padres): *Y se encarnó.*

Ebión[21], quien fue de linaje judío, dijo que Cristo nació de la Sma. Virgen; pero por unión con varón y de semen viril. Mas esto es falso, pues el ángel dijo: *Lo que hay en ella es del Espíritu Santo* (Mt 1,20). Y por eso los SS. Padres, para rechazar esto, añadieron: *Del Espíritu Santo.*

Valentín[22], aunque confesó que Cristo fue concebido por obra del Espíritu Santo, defendió, sin embargo, que el Espíritu Santo trajo un

ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius». Et ideo ad hoc removendum additur: «Qui propter nos homines», non propter daemones, «et propter nostram salutem». In quo quidem magis apparet amor Dei ad nos.

Photinus vero voluit quod Christus natus esset de beata Virgine; sed addidit quod esset purus homo, qui bene vivendo et faciendo voluntatem Dei, meruit Filius Dei fieri, sicut et alii sancti: contra quod dicitur Ioan. VI: «Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me». Constat autem quod non descendisset nisi ibi fuisset; et si fuisset purus homo, non fuisset in caelo: et ideo ad hoc removendum additur: «Descendit de caelis».

Manichaeus vero dixit, quod, licet Filius Dei fuerit semper, et descenderit de caelo, tamen non habuit veram carnem, sed apparentem. Sed hoc est falsum: non enim decebat doctorem veritatis aliquam falsitatem habere: et ideo sicut ostendit veram carnem, sic habuit. Unde dixit, Luc. XXIV: «Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere». Et ideo ad hoc removendum addiderunt: «Et incarnatus est».

Ebion vero, qui fuit genere iudaeus, dixit quod Christus natus est de beata Virgine, sed ex commixtione viri, et ex virili semine. Sed hoc est falsum, quia angelus dixit, Matth. I: «Quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est»; et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt: «De Spiritu Sancto».

Valentinus autem licet confiteretur quod Christus conceptus fuerit de Spiritu Sancto, voluit tamen quod Spiritus Sanctus portaverit unum corpus caeleste, et posuerit in beata

---

[20] Véase la nota 8.

[21] Los antiguos creyeron que el Ebionismo, desviación cristiana judaizante de los siglos II-IV, había sido una secta fundada por un tal «Ebión». La crítica moderna afirma que tal personaje no existió y relaciona su nombre con la palabra aramea que significa «hombre-pobre», expresión adecuada de la actitud pretendida de los ebionitas: en tiempo de Sto. Tomás surgirá también la secta de «los pobres de Lyón». Cf. L. PADOVESE, «Ebionismo», en DTE, o.c., 283.

[22] Valentín, filósofo gnóstico de origen egipcio, vivió en Roma entre los años 136 y 165. Los pocos fragmentos que quedan de su obra son insuficientes para hacernos una

cuerpo celeste y lo colocó en la Sma. Virgen, y ése fue el cuerpo de Cristo. Por donde la Sma. Virgen no hizo otra cosa que ser su lugar. Por ello dijo que tal cuerpo pasó por la Sma. Virgen como por un acueducto. Mas esto es falso, ya que el Ángel le dijo: *Lo santo, que nacerá de ti, será llamado Hijo de Dios* (Lc 1,35); y el Apóstol, en Gál 4,4: *Mas, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, hecho de una mujer*, y por eso añadieron: *Nacido de María Virgen*.

Arrio[23] y Apolinar[24] dijeron que, aunque Cristo fuese el Verbo de Dios y hubiese nacido de María la Virgen, sin embargo que no tuvo alma, sino que el lugar del alma humana lo tuvo la divinidad. Mas esto está contra la Escritura, pues Cristo dijo: *Ahora está turbada mi alma* (Jn 12,27); y otra vez: *Triste está mi alma hasta la muerte* (Mt 26,38). Y por ello los SS. Padres, para rechazar esto, añadieron: *Y se hizo hombre*. Pues el hombre consta de alma y cuerpo; por donde con toda verdad tuvo todo lo que el hombre puede tener, excepto el pecado.

Con esta afirmación de que se hizo hombre se eliminan todos los errores susodichos y todos los demás que se pudieran decir, principalmente el error de Eutiques[25], quien afirmó que (en Cristo) se había

Virgine, et hoc fuit corpus Christi: unde nihil aliud operata est beata Virgo, nisi quod fuit locus eius: unde dixit quod illud corpus transivit per beatam Virginem sicut per aquaeductum. Sed hoc est falsum; nam angelus dixit ei, Luc. I: «Quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei»; et Apostolus, Galat. IV: «At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere». Et ideo addiderunt: «Natus ex Maria Virgine».

Arius vero et Apollinarius dixerunt, quod, licet Christus fuerit Verbum Dei, et natus ex Maria Virgine, tamen non habuit animam, sed loco animae fuit ibi divinitas. Sed hoc est contra Scripturam; quia Christus dixit, Ioan. XII: «Nunc anima mea turbata est»; et iterum Matth. XXVI: «Tristis est anima mea usque ad mortem». Et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt: «Et homo factus est». Homo enim ex anima et corpore consistit: unde verissime habuit omnia quae homo habere potest praeter peccatum.

In hoc autem quod dicitur homo factus, destruuntur omnes errores superius positi, et omnes alii qui dici possent; et praecipue error Eutychetis, qui dixit commixtionem

---

idea de la doctrina de su secta, que conocemos más bien por San Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Orígenes y otros Padres. En todo caso, por esa concepción de la Encarnación, ya vemos que se transparenta en ella la visión negativa de la materia: los gnósticos por su dualismo, afín al iranio, la veían como algo absurdo, así como la Pasión de Cristo, su Resurrección, etc. Cf. L. PADOVESE, «Valentinianos», en DTE, o.c., 1011-1012.

[23] Cf. nota 16.

[24] Apolinar (315-390 ca.) obispo de Laodicea, es uno de los exponentes de las controversias cristológicas que siguieron al concilio de Nicea (a. 325), en el que se condenó el Arrianismo. Cristo es Dios y hombre. Pero ¿cómo concebir esa unión? Los protagonistas de las discusiones al respecto pertenecieron a una de las dos escuelas orientales, que dominaban: la alejandrina, que proponía una cristología del tipo «Verbo-carne», poniendo el acento en la Divinidad, a veces con detrimento de la humanidad de Cristo; y la antioquena, del tipo Verbo-hombre, que acentuaba la integridad de la naturaleza humana y su distinción de la naturaleza divina no siempre atendía a la unidad del Sujeto. La teoría de Apolinar pertenece al ámbito de la cristología alejandrina: afirmaba que el Verbo, al encarnarse, habría tomado el puesto del alma de Jesús; es decir: que no habría asumido una humanidad integral, sino sólo el cuerpo. Tal herejía, censurada primero en Roma y más tarde en Antioquía, fue condenada en el concilio de Constantinopla (a. 381) (Dz 85-86). Cf. V. BATTAGLIA, «Apolinarismo», en DTE, o.c., 69-70 y B. MONDIN, «Apollinare di Laodicea», en su *Dizionario dei Teologi* (Bolonia 1992) 66-67.

[25] Eutiques (378-ca. 454), archimandrita de un monasterio en las cercanías de Constantinopla, amigo de San Cirilo de Alejandría y acérrimo adversario del Nestorianismo,

hecho una mezcla; a saber, que de la mezcla de la naturaleza divina y de la humana había resultado la naturaleza de Cristo, quien no era ni meramente Dios ni meramente hombre. Mas esto es falso, porque entonces no sería hombre; y también está contra esto lo que se dice (en el Credo): *Se hizo hombre.*

Se elimina también el error de Nestorio[26], quien afirmó que el Hijo de Dios se habría unido al hombre sólo por inhabitación. Pero esto es falso, porque entonces no sería hombre, sino (que 'estaría') en el hombre. Y que sea hombre, es evidente por el Apóstol, que dice en Flp 2,7: *Hallado en su condición como hombre;* y (por) Jn 8,40: *¿Por qué queréis matarme, a un hombre que os he dicho la verdad que oí a Dios?*

De esto podemos tomar algunas cosas para (nuestra) edificación.

En primer lugar, se confirma nuestra fe. Si alguno dijese cosas de un país remoto y él no hubiese estado allí, no se le creería como si hubiese estado en él. Antes, pues, de que viniese Cristo al mundo, los patriarcas, los profetas y Juan Bautista dijeron algunas cosas de Dios. Sin embargo

factam, scilicet ex divina natura et humana factam unam naturam Christi, quae nec Deus pure est, nec purus homo. Sed est falsum, quia tunc non esset homo; et est etiam contra hoc quod dicitur, quod «homo factus est».

Destruitur etiam error Nestorii, qui dixit Filium Dei unitum esse homini solum per inhabitationem. Sed hoc est falsum, quia tunc non esset homo, sed in homine: et quod sit homo, patet per Apostolum, Philip. II: «Et habitu inventus ut homo»; Ioan. VIII, 40: «Quid quaeritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo?».

Possumus autem sumere ex his aliqua ad eruditionem.

Primo enim confirmatur fides nostra. Si enim aliquis diceret aliqua de aliqua terra remota, et ipse non fuisset ibi, non crederetur ei sicut si ibi fuisset. Antequam ergo veniret Christus in mundum, patriarchae et prophetae et Ioannes Baptista dixerunt aliqua de Deo; sed tamen non ita crediderunt eis homines sicut Christo, qui fuit cur

---

pero desprovisto de una buena cultura teológica, terminó por caer en el error opuesto esta herejía: sostenía que en Cristo la Encarnación consistió en la fusión de las dos naturalezas (de la divina y de la humana), por lo cual no hubo en él más que una naturaleza como también una sola persona. Nestorio defendía por el contrario que Cristo tuvo dos naturalezas y dos personas. Fue condenado en el Sínodo permanente de Constantinopla el año 448.

[26] Nestorio, patriarca de Constantinopla (428-431), de la escuela antioquena, suscitó pronto severas críticas de su enseñanza por parte de San Cirilo de Alejandría: se negaba a dar a la Virgen el título de *theotókos —madre de Dios—*, por no aceptar la *communicatio idiomatum* —comunicación de propiedades en la persona de Cristo— en razón de la unión hipostática. Nestorio asumió el lenguaje típico de la escuela antioquena: Hombre-Logos. Cristo sería el «hombre asumido por el Logos, que habitaría en él como en un templo». El concilio de Éfeso (431) definiría contra él la verdad del título de «María Madre de Dios». De todos es conocida la pasión de esta controversia. Nestorio mismo se defendió de algunas inculpaciones contra su doctrina como falsas, y hoy los críticos desconfían de cómo presentaron la doctrina de Nestorio sus adversarios, aunque es claro que falló en lo de no admitir la *communicatio idiomatum* en Cristo. Nestorio, condenado por el concilio de Éfeso, se retiró a un monasterio de Antioquía. Mas, aun después de dicho concilio, Nestorio tuvo sus secuaces que llevaron hasta las últimas consecuencias sus enseñanzas, sosteniendo que en Cristo coexisten dos naturalezas y dos personas (humana y divina) sin unión hipostática. La doctrina de Nestorio fue condenada en el concilio de Éfeso (431) —cf. Dz 111—. El Nestorianismo tuvo numerosos secuaces, también a lo largo de la Edad Media. Se desarrolló especialmente en Mesopotamia y sobre todo en Persia, ganando para su causa a la iglesia cristiana de dicha región. De allí se extendió hacia el Extremo Oriente, llegando a penetrar hasta en China. Cf. L. PADOVESE, «Nestorianismo», en DTE, o.c., 676-677 y B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi,* o.c., 401-402.

no las creyeron los hombres como a Cristo, que estuvo con Dios; más aún: es uno con él. Por donde nuestra fe, que nos confió Cristo, es muy segura. Jn 1,18 dice: *A Dios nadie lo ha visto nunca: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él nos lo ha narrado.* De ahí que muchos secretos de la fe, antes ocultos, se nos hayan manifestado después de la venida de Cristo.

En segundo lugar, por estas cosas se eleva nuestra esperanza. Es evidente que el Hijo de Dios, asumiendo nuestra carne, no vino a nosotros por una banalidad, sino para una gran utilidad nuestra. Por donde realizó una especie de intercambio; a saber, asumir un cuerpo animado y dignarse nacer de la Virgen, para conferirnos su divinidad; y así se hizo hombre para hacer Dios al hombre. *Por el cual tenemos acceso por la fe a esta gracia en que estamos y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios* (Rom 5,2).

En tercer lugar, por esto se enciende la caridad. Pues no hay indicio tan evidente del amor divino que el hecho de que Dios, el Creador de todas las cosas, se haya hecho criatura; que el Señor se ha hecho hermano nuestro; que el Hijo de Dios se haya hecho hijo del hombre: *De tal modo amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito* (Jn 3,16). Y por eso, por la consideración de esto, debe acrecentarse e inflamarse (nuestro) amor a Dios.

En cuarto lugar, somos inducidos a conservar pura nuestra alma. Pues de tal manera fue ennoblecida y exaltada nuestra naturaleza por la unión con Dios, que fue vinculada a una persona divina. Por donde el ángel, después de la encarnación, no permitió que Juan le adorase, cosa que antes permitió con los más grandes patriarcas. Por eso el hombre, recordando y atendiendo a esta exaltación, debe desdeñar envilecerse a sí mismo y su naturaleza por el pecado. Por ello dice San Pedro: *Por el cual (Cristo) nos dio las promesas máximas y preciosas, de modo que por ellas vengamos a ser consortes de la naturaleza divina,*

Deo, immo unum cum ipso. Unde multum firma est fides nostra ab ipso Christo nobis tradita. Ioan. I: «Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit». Et inde est quod multa fidei secreta sunt manifesta nobis post adventum Christi, quae ante occulta erant.

Secundo ex iis elevatur spes nostra. Constat enim quod Dei Filius non pro parvo ad nos venit, sumens carnem nostram, sed pro magna utilitate nostra; unde fecit quoddam commercium, scilicet quod assumpsit corpus animatum, et de Virgine nasci dignatus est, ut nobis largiretur suam deitatem; et sic factus est homo, ut hominem faceret Deum. Rom. V: «Per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei».

Tertio ex hoc accenditur caritas. Nullum enim est tam evidens divinae caritatis indicium quam quod Deus creator omnium factus est creatura, dominus noster factus est frater noster, Filius Dei factus est filius hominis. Ioan. III: «Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret». Et ideo ex huius consideratione amor reaccendi debet et inflammari ad Deum.

Quarto inducimur ad servandam puram animam nostram. Intantum enim natura nostra fuit nobilitata et exaltata ex coniunctione ad Deum, quod fuit ad consortium divinae personae suscepta: unde angelus post incarnationem noluit sustinere quod beatus Ioannes adoraret eum, quod ante sustinuerat etiam a maximis patriarchis. Ideo homo huius exaltationem recolens et attendens, debet dedignari vilificare se et naturam suam per peccatum: ideo dicit beatus Petrus: «Per quem maxima et pretiosa nobis promissa

*huyendo de la corrupción de la concupiscencia que hay en el mundo* (2 Pe 1,4).

En quinto lugar, por estas cosas se inflama nuestro deseo de llegar a Cristo. Si algún rey fuese hermano de quien estuviese lejos de él, aquel cuyo hermano es el rey desearía venir a él y estar y permanecer junto a él. Por consiguiente, siendo Cristo hermano nuestro, debemos desear estar con él y unirnos a él: *Donde quiera estuviere el cuerpo, allí se congregarán los buitres* (Mt 24,28); el Apóstol deseaba morir y estar con Cristo. Deseo que ciertamente crece en nosotros, considerando su encarnación.

## Artículo 4

## Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado[27]

Como es necesario que el cristiano crea en la encarnación del Hijo de Dios, así también es necesario que crea en su pasión y muerte. Porque, como dice S. Gregorio: *No nos aprovecharía nada el haber nacido, si no nos hubiese aprovechado el ser redimidos*[28]. Mas esto, que Cristo haya muerto por nosotros, es tan arduo (o incomprensible), que apenas lo puede captar nuestro entendimiento; más aún, no cae de ningún modo en nuestro entendimiento. Y esto es lo que dice el Apóstol en Hch 13,41 citando a los profetas, en concreto a Habacuc en el pasaje que sigue: *Hago una obra en vuestros días, tal que no la creeréis si alguien os la contare;* y en Hab 1,5: *Ha tenido lugar en*

donavit, ut per haec efficiamur divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem».

Quinto ex his inflammatur desiderium nostrum ad perveniendum ad Christum. Si enim aliquis rex esset frater alicuius, et esset remotus ab eo, desideraret ille cuius frater esset rex, ad eum venire, et apud eum esse et manere. Unde cum Christus sit frate noster, debemus desiderare esse cum eo et coniungi ei: Matth. XXIV: «Ubicumqu fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae»; et Apostolus desiderium habebat dis solvi et esse cum Christo: quod quidem desiderium crescit in nobis considerando incarnationem eius.

## Articulus 4

### Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus

Sicut necessarium est Christiano quod credat incarnationem Filii Dei, ita necessarium est quod credat passionem eius et mortem: quia, sicut dicit Gregorius, «nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset». Hoc autem, scilicet quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum quod vix potest intellectus noster capere; immo nullo modo cadit in intellectu nostro. Et hoc est quod dicit Apostolus, Act. XIII: «Opus operor ego in diebus vestris, opus quod non credetis, si quis enarraverit vobis»; et Habac. I: «Opus

---

[27] Lugares paralelos: *Summa* 3 q.46 a.3; q.47 a.6; q.48 a.6 ad 3; q.49 a.3; q.49 a.4.5; *In Sent.* 3 d.18 a.6 qla.2.3; d.19 a.1 qla.2 ad 5; d.19 a.3; d.19 a.5 qla.1; d.22 q.3 a.1 ad 4; 4 d.4 q.2 a.2 qla.6; *Cont. Gent.* 4 c.55 ad 14; *Comp. Theol.* c.239; *Cont. errores graec.* c.7; *In Cor.* 2 lect.2; *In Hebr.* 2 lect.4; *In 1 Cor.* 2 lect.2.

[28] Este texto, que aquí se atribuye a San Gregorio, se encuentra en unos cuantos lugares de la Patrología Latina; entre ellos en el *Liber Sacramentorum Engolismensis.* Es el de la «Angélica» o Pregón Pascual, de la Vigilia de Resurrección.

*vuestros días una obra que nadie la creerá cuando se narre.* Tan grande es la gracia de Dios y su amor a nosotros que hizo a favor nuestro más de lo que podemos entender.

Sin embargo no debemos creer que Cristo de tal modo sufrió la muerte, que muriera su divinidad, sino que murió su naturaleza humana. Pues no murió en cuanto era Dios, sino en cuanto que era hombre. Y esto es claro por tres ejemplos.

Uno está en nosotros mismos. Pues es evidente que cuando muere una persona por la separación del alma y del cuerpo, no muere el alma, sino el cuerpo mismo o la carne[29]. Así también en la muerte de Cristo no murió la divinidad, sino la naturaleza humana.

Pero si los judíos no mataron a la divinidad, parece que no pecaron más que si hubiesen asesinado a otro hombre cualquiera. A esto hay que decir que, si el rey estuviese vestido con un traje y alguno manchase ese traje, incurriría en tanta culpa como si manchase al mismo rey. Los judíos, aunque no pudiesen asesinar a Dios, sin embargo, matando la naturaleza humana asumida por Cristo, fueron tan castigados como si hubiesen asesinado a la divinidad.

Igualmente, como hemos dicho más arriba, el Hijo de Dios es el Verbo de Dios, y el Verbo de Dios se encarnó como la palabra del rey escrita en un papel. Si pues alguien desgarrara el papel del rey, se estimaría como si desgarrase la palabra del rey. Y por eso se tiene en tanto el pecado de los judíos como si hubiesen matado al Verbo de Dios.

Pero ¿qué necesidad hubo de que el Verbo de Dios padeciese por nosotros? ¡Grande! Puede colegirse una doble necesidad. Una, como remedio contra el pecado; otra, para ejemplo en cuanto a las cosas que hacer.

factum est in diebus vestris quod nemo credet cum narrabitur». Tanta est enim gratia Dei et amor ad nos, quod plus ipse fecit nobis quam possumus intelligere.

Non tamen debemus credere quod Christus ita sustinuerit mortem quod deitas mortua sit; sed quod humana natura in ipso mortua sit. Non enim mortuus est secundum quod Deus erat, sed secundum quod homo: et hoc patet per tria exempla.

Unum est in nobis. Constat enim quod cum homo moritur, in separatione animae a corpore non moritur anima, sed ipsum corpus, seu caro. Sic et in morte Christi non est mortua divinitas, sed natura humana.

Sed si iudaei non occiderunt divinitatem, videtur quod non magis peccaverunt quam si occidissent unum alium hominem.

Ad hoc est dicendum, quod dato quod rex esset indutus una veste, si quis inquinaret vestem illam, tantum reatum incurreret ac si ipsum regem inquinasset. Ideo iudaei licet non possent Deum interficere, tamen humanam naturam a Christo assumptam occidentes, sunt tantum puniti ac si ipsam divinitatem occidissent.

Item, sicut dictum est superius, Filius Dei est Verbum Dei, et Verbum Dei incarnatum est sicut verbum regis scriptum in charta. Si igitur aliquis dilaniaret chartam regis, pro tanto habetur ac si dilaniaret verbum regis. Et ideo tanto habetur peccatum iudaeorum ac si occidissent Verbum Dei. Sed quae necessitas ut Verbum Dei pateretur pro nobis? Magna: et potest colligi duplex necessitas. Una est ad remedium contra peccata, alia est ad exemplum quantum ad agenda.

---

[29] La inmortalidad del alma es una verdad definida por el Magisterio solemne de la Iglesia, en el Conc. V de Letrán (1513) —cf. Dz 738—. Santo Tomás piensa que también puede demostrarse por la razón natural (cf. *Summa* 1 q.75 a.6).

A) En cuanto al remedio, porque en la pasión de Cristo encontramos remedio para todos los males en que incurrimos por el pecado. E incurrimos en cinco males:

1.° En la mancha. Pues cuando el hombre peca, afea su alma. Porque así como la virtud del alma es su belleza, así el pecado es su mancilla: *¿Qué pasa, Israel, que en el país de los enemigos te has... manchado con los muertos?* (Bar 3,10). Pero esto lo borra la pasión de Cristo, pues Cristo con su pasión dispuso un baño con su sangre, con el que lavar a los pecadores: *Nos lavó de nuestros pecados con su sangre* (Ap 1,5). En el bautismo se lava el alma con la sangre de Cristo; pues por la sangre de Cristo (el bautismo) tiene (su) virtud regeneradora. Y por eso cuando se mancha uno (después) por el pecado, injuria a Cristo y peca más que antes: *Si alguno anula (o viola) la Ley de Moisés, con (el testimonio de) dos o tres testigos muere sin compasión ninguna; ¿cuánto más pensáis que merece suplicios mayores quien conculcare al Hijo de Dios y tuviera por profana la sangre de Cristo?* (Heb 10,28-29).

2.° Incurrimos en ofensa de Dios. Pues como el carnal ama la belleza carnal, así Dios (ama) la espiritual, que es la belleza del alma. Cuando, pues, el alma se mancha con el pecado, Dios es ofendido y tiene odio al pecador: *Son odiosos a Dios el impío y su impiedad* (Sab 14,9).

Mas borra esto la pasión de Cristo, que satisfizo a Dios Padre por el pecado, por el cual el hombre mismo no podía satisfacer; y su amor y obediencia fueron mayores que el pecado y prevaricación del primer hombre: *Siendo enemigos (de Dios) fuimos reconciliados por la muerte de su Hijo* (Rom 5,10).

3.° En tercer lugar incurrimos en la enfermedad (espiritual). Pues el hombre, cuando peca una vez, cree poder contenerse después de pecar. Mas sucede todo lo contrario. Porque por el primer pecado se debilita y se hace más propenso al pecado. Y el pecado le domina más

Ad remedium quidem, quia contra omnia mala quae incurrimus per peccatum, invenimus remedium per passionem Christi. Incurrimus autem quinque mala.

Primo maculam: homo enim cum peccat, deturpat animam suam: quia sicut virtus animae est pulchritudo eius, ita peccatum est macula eius. Bar. III: «Quid est, Israel, quod in terra inimicorum es [...] coinquinatus es cum mortuis?» Sed hoc removet passio Christi: nam Christus sua passione fecit balneum in sanguine suo, quo peccatores lavaret. Apoc. I: «Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo». Lavatur autem anima sanguine Christi in Baptismo, quia ex Christi sanguine virtutem habet regenerativam. Et ideo cum aliquis se inquinat per peccatum, facit Christo iniuriam, et magis peccat quam ante. Hebr. X: «Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?».

Secundo incurrimus offensam Dei. Nam sicut carnalis diligit carnalem pulchritudinem, ita Deus spiritualem, quae est pulchritudo animae. Quando ergo anima per peccatum inquinatur, Deus offenditur, et odio habet peccatorem. Sap. XIV: «Odio sunt Deo impius et impietas eius». Sed Christi passio hoc removet, qui Deo Patri satisfecit pro peccato, pro quo ipse homo satisfacere non poterat; cuius caritas fuit maior et obedientia quam peccatum primi hominis et praevaricatio. Rom. V: «Cum inimici essemus (Deo), reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius».

Tertio incurrimus infirmitatem. Nam homo semel peccando credit postmodum a peccato posse continere; sed totum contrarium accidit: quia per primum peccatum debilitatur, et fit pronior ad peccandum; et peccatum magis dominatur homini, et

y cuanto es en sí, se coloca en tal situación de no poder levantarse, a no ser por el poder divino, como quien se tira a un pozo. Por donde después que el hombre pecó, nuestra naturaleza se debilitó y se corrompió; y entonces el hombre fue más propenso a pecar. Mas Cristo aminora esta debilidad y enfermedad, aunque no la quitara del todo. Sin embargo de tal manera fue confortado el hombre por la pasión de Cristo y debilitado el pecado, que no sólo puede dominarlo, sino que puede trabajar, ayudado por la gracia de Dios, que le confiere en los sacramentos, los cuales reciben su eficacia de la pasión de Cristo, de modo que pueda escapar *(resilire)* de los pecados: *Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo para destrucción del cuerpo del pecado* (Rom 6,6). Pues antes de la pasión de Cristo pocos ha habido que hayan vivido sin pecado mortal; mas después, muchos han vivido y viven sin pecado mortal.

4.° En cuarto lugar incurrimos en el reato del castigo. Pues la justicia de Dios exige esto: que quienquiera que peque sea castigado. Y el castigo se mide por la culpa. Por donde, como la culpa del pecado mortal sea infinita, como contra un bien infinito, a saber, Dios, cuyos preceptos desprecia el pecador, el castigo debido al pecado mortal es infinito. Mas Cristo por su pasión nos quitó este castigo y lo sufrió él mismo: *Nuestros pecados* —esto es: la pena por el pecado— *la sufrió él en su cuerpo* (1 Pe 2,24). Pues la pasión de Cristo fue de tanta virtud que basta para expiar los pecados todos de todo el mundo, aunque fuesen cien mil. De ahí proviene que los bautizados quedan desatados de todos los pecados. De ahí también, que el sacerdote perdone los pecados. De ahí también, que quienquiera que se identifica más con la pasión de Cristo consigue mayor perdón y merece más gracias.

5.° En quinto lugar incurrimos en el destierro del reino. Pues quienes ofenden al rey son obligados a exiliarse del reino. Así el hombre por el pecado fue expulsado del paraíso. Por ello Adán, nada más pecar, fue

homo, quantum de se est, ponit se in tali statu ut non surgat, sicut qui in puteum se proiicit, nisi ex divina virtute. Unde postquam homo peccavit, natura nostra fuit debilitata et corrupta; et tunc homo fuit pronior ad peccandum. Sed Christus hanc infirmitatem et debilitatem diminuit, licet non totam deleverit; tamen ita est homo ex Christi passione confortatus, et peccatum debilitatum, quod non tantum dominatur ei; et potest homo conari adiutus gratia Dei, quae confertur in sacramentis, quae ex Christi passione efficaciam habent, ita quod potest resilire a peccatis. Apostolus, Rom. VI: «Vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati». Nam ante passionem Christi pauci inventi sunt sine peccato mortali viventes; sed post sine peccato mortali multi vixerunt et vivunt.

Quarto incurrimus reatum poenae. Hoc enim exigit iustitia Dei, ut quicumque peccat, puniatur. Poena autem pensatur ex culpa. Unde cum culpa peccati mortalis sit infinita, utpote contra bonum infinitum, scilicet Deum, cuius praecepta peccator contemnit; poena debita peccato mortali est infinita. Sed Christus per suam passionem abstulit nobis poenam hanc, et sustinuit ipse. I Petr. II: «Peccata nostra», idest poenam peccati, «ipse pertulit in corpore suo». Nam passio Christi fuit tantae virtutis quod sufficit ad expiandum omnia peccata totius mundi, etiam si essent centum millia. Et inde est quod baptizati ab omnibus peccatis laxantur. Inde est etiam quod sacerdos peccata dimittit. Inde est etiam quod quicumque magis passioni Christi se conformat, maiorem consequitur veniam, et plus meretur de gratia.

Quinto incurrimus exilium regni. Nam qui offendunt reges, exulare coguntur a regno. Sic et homo propter peccatum expellitur de paradiso. Inde est quod Adam statim post peccatum est eiectus de paradiso, et clausa est ianua paradisi. Sed Christus

echado del paraíso y se cerró su puerta. Mas Cristo, con su pasión, abrió aquella puerta y volvió a llamar al reino a los desterrados. Abierto el costado de Cristo, se abrió la puerta del paraíso; y derramada su sangre, fue quitada la debilidad, expiada la pena y los desterrados son llamados de nuevo al Reino. De ahí es que al ladrón inmediatamente se le dice: *Hoy estarás conmigo en el Paraíso* (Lc 23,43). Esto no se dijo antiguamente: no se dijo a cualquiera, a Adán, a Abrahán o David; sino que *hoy,* esto es: cuando se abrió la puerta, el ladrón pidió perdón y lo encontró: *Teniendo confianza en la entrada del (santo de) los santos* —el santuario— *por la sangre de Cristo* (Heb 10,19). Así que es evidente la utilidad por parte del remedio.

B) Mas no es menor la utilidad en cuanto al ejemplo. Pues, como dice S. Agustín, la pasión de Cristo basta para modelar totalmente nuestra vida[30]. Quienquiera que desee llevar una vida perfecta, no haga otra cosa que despreciar lo que Cristo despreció en la cruz y desee lo que Cristo deseó.

En la cruz no falta ejemplo ninguno de virtud. Pues si buscas un ejemplo de caridad: *Ninguno tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13). Y eso lo hizo Cristo en la Cruz. Y por eso, si él dio su vida por nosotros, no nos debe parecer grave soportar por él cualquier (clase de) males: *¿Qué pagaré al Señor por todas las cosas que él me dio?* (Sal 115,12).

Si buscas un ejemplo de paciencia, es excelentísima la que encontramos en la Cruz. La paciencia se manifiesta grande en dos cosas: o cuando uno sufre pacientemente grandes cosas; o cuando sufre aquellas cosas que puede evitar y no las evita.

Pues Cristo sufrió grandes cosas en la Cruz: *Oh, vosotros que pasáis por el camino, atended y ved si hay dolor como el mío* (Lam 1,12); y (lo

sua passione ianuam illam aperuit, et ad regnum exules revocavit. Aperto enim latere Christi, aperta est ianua paradisi; et fuso sanguine eius, deleta est macula, placatus est Deus, ablata est debilitas, expiata est poena, exules revocantur ad regnum. Et inde est quod statim latroni dicitur: «Hodie mecum eris in paradiso». Hoc non est dictum olim: non enim dictum fuit alicui, non Adae, non Abrahae, non David; sed hodie, scilicet quando aperta est ianua, latro veniam petit et invenit. Hebr. X: «Habentes [...] fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi». Sic ergo patet utilitas ex parte remedii.

Sed non minor est utilitas quantum ad exemplum. Nam, sicut dicit beatus Augustinus, passio Christi sufficit ad informandum totaliter vitam nostram. Quicumque enim vult perfecte vivere, nihil aliud faciat nisi quod contemnat quae Christus in cruce contempsit, et appetat quae Christus appetiit.

Nullum enim exemplum virtutis abest a cruce. Si enim quaeras exemplum caritatis, «maiorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis», Ioan. XV. Et hoc in cruce fecit Christus. Et ideo si pro nobis animam suam dedit, non debet nobis esse grave quaecumque mala sustinere pro ipso. Psal. CXV: «Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?»

Si quaeris exemplum patientiae, excellentissima in cruce invenitur. Patientia enim ex duobus magna ostenditur: aut cum quis magna patienter suffert, aut cum ea suffert quae vitare posset, et non vitat.

Christus autem magna in cruce pertulit. Thren. I: «O vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus»; et patienter, quia, «cum

[30] Cf. *Libr. 83 Quaestionum* q.25: ML 40,17; BAC XL 86-87; *Epist.* 140 Ad Honoratum c.26: ML 33,566.

hizo) pacientemente, porque: *Cuando sufría no amenazaba* (1 Pe 2,23) y en Is 53,7: *Como oveja será conducido al matadero y como cordero ante quien le trasquila enmudecerá.*

Así mismo lo pudo evitar y no lo evitó: *¿Acaso piensas que no puedo rogar a mi Padre y me proporcionaría ahora más de doce legiones de Ángeles?* (Mt 26,53).

Es pues grande la paciencia de Cristo en la Cruz: *Corramos por la paciencia al combate que se nos propone, mirando a Jesús, el autor y consumador de nuestra fe, quien, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la Cruz, despreciando la confusión* (Heb 12,1-2).

Si buscas un ejemplo de humildad, mira al Crucifijo, pues Dios quiso ser juzgado bajo Poncio Pilato y morir: *Tu causa fue juzgada como la de un impío* (Job 36,17). Verdaderamente como de un impío, porque *fue condenado a una muerte ignominiosísima* (Sab 2,20). El Señor quiso morir por el siervo; la vida de los ángeles, por el hombre: *Se hizo obediente hasta la muerte* (Flp 2,8).

Si buscas un ejemplo de obediencia, sigue a Aquel que se hizo obediente al Padre hasta la muerte: *Así como por la desobediencia de un hombre muchos vinieron a ser pecadores, así por la obediencia de uno vendrán a ser justos muchos* (Rom 12,19).

Si buscas un ejemplo de desprecio de las cosas terrenas, sigue a aquel que es el Rey de reyes y Señor de los señores, en el cual están los tesoros de la Sabiduría; mas en la Cruz fue desnudado, ultrajado, escupido, golpeado, coronado de espinas, abrevado con hiel y vinagre y muerto. Así es que no te apegues a los vestidos y a las riquezas, *porque se dividieron entre sí mis vestidos* (Sal 21,19); no (te apegues) a los honores, porque «yo experimenté desprecios y azotes»; no (te apegues) a las dignidades, «porque, trenzando una corona de espinas, me la pusieron en mi cabeza»; no (te apegues) a las delicias, pues *en mi sed me abrevaron con vinagre* (Sal 68,22). S. Agustín, a propósito de aquello de Heb 12 —*quien, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la Cruz, despreciada*

pateretur, non comminabatur», I Petr. II; et Isai. LIII: «Sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet».

Item vitare potuit, et non vitavit. Matth. XXVI: «An putas quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?».

Magna est ergo Christi patientia in cruce. Hebr. XII: «Per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum, qui, proposito sibi gaudio sustinuit crucem confusione contempta».

Si quaeris exemplum humilitatis, respice crucifixum: nam Deus iudicari voluit sub Pontio Pilato, et mori. Iob XXXVI: «Causa tua quasi impii iudicata est». Vere impii: quia, «morte turpissima condemnemus eum», Sap. II. Dominus pro servo, et vita angelorum pro homine mori voluit. Philip. II: «Factus est obediens usque ad mortem».

Si quaeris exemplum obedientiae, sequere eum qui factus est obediens Patri usque ad mortem. Rom. V: «Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: ita per unius obedientiam, iusti constituentur multi».

Si quaeris exemplum contemnendi terrena, sequere eum qui est Rex regum et Dominus dominantium, in quo sunt thesauri sapientiae; in cruce tamen nudatum, illusum, consputum, caesum, spinis coronatum, et felle et aceto potatum, et mortuum. Igitur non afficiaris ad vestes, et ad divitias: quia «diviserunt sibi vestimenta mea», Psal. XXI; non ad honores, quia ego ludibria et verbera expertus sum; non ad dignitates, quia plectentes coronam de spinis imposuerunt capiti meo; non ad delicias, quia «in siti mea potaverunt me aceto», Psal. LXVIII. Augustinus super illud Hebr. XII: «Qui

*la confusión*— dice: *El hombre Cristo Jesús despreció todos los bienes terrenos, para indicar que deben ser despreciados*[31].

## Artículo 5

### Descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos[32]

Como hemos dicho, la muerte de Cristo consistió en la separación del alma del cuerpo, como también la de los demás hombres. Mas la Divinidad, estuvo tan indisolublemente unida al hombre Cristo, que, aunque el alma y el cuerpo se separaron el uno del otro, sin embargo la Divinidad misma estuvo siempre perfectísimamente unida al alma y al cuerpo. Y por tanto el Hijo de Dios estuvo en el sepulcro con el cuerpo y descendió a los infiernos con el alma[33].

Hay cuatro razones por las que Cristo descendió a los infiernos en cuanto al alma.

La primera para sufrir toda la pena del pecado y así expiar toda su culpa. Pues la pena del pecado del hombre no sólo era la muerte del cuerpo, sino que era también un castigo del alma. Ya que el pecado también era respecto del alma, la misma alma era castigada en cuanto a

proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta, dicit: omnia bona terrena contempsit homo Christus Iesus ut contemnenda monstraret».

## Articulus 5

### Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis

Sicut dictum est, mors Christi fuit in separatione animae a corpore, sicut et aliorum hominum; sed divinitas ita insolubiliter iuncta fuit homini Christo, quod licet anima et corpus separarentur ab invicem, ipsa tamen deitas perfectissime semper et animae et corpori affuit; et ideo in sepulcro cum corpore fuit Filius Dei, et ad inferos cum anima descendit.

Sunt autem quatuor rationes quare Christus cum anima ad infernum descendit.

Prima ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret. Poena autem peccati hominis non solum erat mors corporis, sed etiam erat poena in anima: quia etiam peccatum erat quantum ad animam, quia etiam ipsa anima puniebatur quantum ad carentiam visionis divinae: pro qua abolenda nondum satisfactum erat. Et

---

[31] S. Agustín, *De catechizandis rudibus* c.22: ML 40,339; BAC XXXIX 514.

[32] Lugares paralelos: *Summa* 3 q.52 a.1.5.6.7; q.53 a.2.4; *In Sent.* 3 d.21 q.2 a.2; d.22 q.2 a.1 qla.1.2; a.2 qla.1.3; d.43 a.3 qla.1 ad 1; *Compend. Theol.* c.235 y 236; *In Io.* 2 lect.3; *In Rom* 4 lect.3; *In 1 Cor* 15 lect.2.

[33] Así de parco es aquí en cuanto al descenso de Cristo a los infiernos. En la *Suma de Teología* III q.52 a.2 es más explícito por lo que a este dogma se refiere (cf. 1 Pe 3,18-20). Después de decir que una cosa puede estar en un lugar de dos modos (por los efectos y por su esencia), pasa a aplicar esta distinción al caso. En cuanto a los efectos, Cristo descendió a los infiernos *aliter et aliter*; es decir: de diversas maneras. Respecto del infierno propiamente dicho de los condenados, el «efecto» fue reprocharles su incredulidad y maldad; a los del «purgatorio», comunicarles la esperanza de llegar a la gloria; y a los santos Padres, que estaban allí retenidos sólo por el pecado original, les infundió el *lumen gloriae* (la luz de la gloria). Pero en el sentido de «estar en un lugar por la esencia», el alma de Cristo no descendió al lugar de «los condenados», sino «al solo lugar en que estaban retenidos los justos»; pero no al infierno estrictamente dicho.

la carencia de la visión divina, para abolir lo cual aún no se había satisfecho. Y por eso después de la muerte, antes de la venida de Cristo, descendían todos al infierno, también los Santos Padres. Así que Cristo, para sufrir toda la pena debida a los pecadores, quiso, no sólo morir, sino también descender al infierno en cuanto al alma. Por donde en el Sal 87,4 se dice: *He sido computado con los que descienden al lago: he venido a ser un hombre sin ayuda, libre entre los muertos.* Los otros estaban allí como siervos; mas Cristo (fue) como libre.

La segunda razón es para socorrer perfectamente a todos sus amigos. Pues tenía amigos, no sólo en el mundo, sino también en el infierno. Pues en esto consiste el ser amigo de Cristo: en tener caridad; mas en el infierno había muchos que habían muerto con caridad y fe en el que había de venir, como Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, David y otros varones justos y perfectos. Y puesto que Cristo había visitado a los suyos que estaban en el mundo y los había socorrido por su muerte, quiso también visitar a los suyos que estaban en el infierno, para socorrerles, descendiendo a ellos: *Penetraré todas las partes inferiores de la tierra y veré a todos los que duermen, e iluminaré a los que esperan en el Señor* (Eclo 24,45).

La tercera razón es para triunfar perfectamente del diablo. Pues entonces triunfa uno de otro cuando lo vence, no sólo en el campo, sino que le invade hasta en su propia casa y le quita el trono del reino y su casa. Mas Cristo había triunfado del diablo y lo había vencido en la cruz, por donde dice Jn 12,31: *Ahora es el juicio del mundo; ahora el príncipe de este mundo* —esto es, el diablo— *será echado fuera.* Y así, para triunfar perfectamente, quiso quitarle la sede de su reino y ligarle en su casa, que es el infierno. Y por eso descendió allá y le despojó de todas sus cosas, le ligó y le despojó de su presa: *Despojando a los principados y potestades los condujo gloriosamente, triunfando públicamente de ellos en sí mismo* (Col 2,15).

ideo post mortem descendebant omnes, etiam sancti patres, ante Christi adventum, ad infernum. Ut ergo Christus sustineret totam poenam peccatoribus debitam, voluit non solum mori, sed etiam secundum animam ad infernum descendere. Unde Psal. LXXXVII: «Aestimatus sum cum descendentibus in lacum: factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber». Alii enim erant ibi ut servi, sed Christus ut liber.

Secunda ratio est ut perfecte subveniret suis amicis omnibus. Habebat enim amicos suos non solum in mundo, sed etiam in inferno. In hoc enim sunt aliqui amici Christi inquantum habent caritatem; in inferno autem multi erant qui cum caritate et fide venturi decesserant, sicut Abraham, Isaac, Iacob, Moyses, David et alii iusti et perfecti viri. Et quia Christus suos visitaverat in mundo, et eis subvenerat per mortem suam, voluit etiam visitare suos qui erant in inferno, et subvenire eis descendendo ad eos. Eccli. XXIV: «Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino».

Tertia vero ratio est ut perfecte de diabolo triumpharet. Tunc enim perfecte triumphat aliquis de aliquo, quando non solum vincit eum in campo, sed etiam invadit eum usque in domum propriam, et aufert ei sedem regni et domum suam. Christus autem triumphaverat contra diabolum, et in cruce vicerat eum: unde ait Ioan. XII: «Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi», scilicet diabolus, «eiicietur foras». Et ideo ut perfecte triumpharet, voluit auferre sedem regni sui, et ligare eum in domo sua quae est infernus. Et ideo descendit illuc, et diripuit omnia sua, et ligavit eum, et abstulit ei praedam suam. Coloss. II: «Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso».

Así mismo también porque Cristo había recibido la potestad y la posesión del cielo y de la tierra, para que así (lo hiciese), según dice el Apóstol a los Filipenses: *Que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los seres celestes, terrestres y de los del infierno* (Flp 2,10); y en Mc 16,17: *En mi nombre expulsarán demonios.*

La cuarta y última razón es para librar a los santos que estaban en el infierno. Pues así como Cristo padeció la muerte para librar de la muerte a los vivos, así también quiso descender al infierno para librar a los que estaban allí: *Tú también en la sangre de tu alianza sacaste a tus vencidos del lago, en el cual no hay agua* (Zac 9,11); *Oh muerte, seré tu muerte; seré tu mordisco, infierno* (Os 13,14).

Pues aunque Cristo hubiese destruido a la muerte totalmente, sin embargo no destruyó totalmente el infierno, sino que «lo mordió»; a saber, porque no libró a todos del infierno, sino a aquellos que no tenían pecado mortal e igualmente a los que no tenían pecado original, del cual, en cuanto a la persona, habían sido liberados por la circuncisión; o antes de la circuncisión, los que se habían salvado en la fe de sus padres fieles, en cuanto a aquellos que no tenían uso de razón; o por los sacrificios y la fe en el Mesías venidero respecto de los adultos; mas estaban allí por el pecado original de Adán, del cual, en cuanto a la naturaleza, no pudieron ser liberados sino por Cristo. Y por ello dejó allí a aquellos que habían descendido con pecado mortal y a los niños incircuncisos. Y por eso dice: *Seré tu mordisco, infierno.* Así pues, queda claro que Cristo descendió a los infiernos y el porqué.

De aquí podemos deducir cuatro cosas para nuestra edificación.

Primera, la esperanza firme en Dios. Pues por más que el hombre se vea afligido, sin embargo siempre debe esperar en la ayuda de Dios y confiar en él. Pues no hay cosa tan grave como estar en el infierno. Si pues Cristo libró a aquellos que estaban en el infierno, mucho más debe

Similiter etiam quia potestatem et possessionem acceperat Christus caeli et terrae, voluit etiam possessionem accipere inferni, ut sic, secundum Apostolum ad Philip. II: «In nomine Iesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium et infernorum»; Marc., ult.: «In nomine meo daemonia eiicient».

Quarta ratio et ultima est ut liberaret sanctos qui erant in inferno. Christus enim sicut voluit pati mortem ut liberaret viventes a morte; ita etiam voluit descendere ad infernum, ut liberaret eos qui erant ibi. Zach. IX: «Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua». Oseae XIII: «Ero mors tua, o mors; morsus ero tuus, inferne».

Licet enim mortem totaliter destruxerit Christus, infernum tamen non omnino destruxit, sed momordit; quia scilicet non omnes liberavit de inferno, sed illos tantum qui erant sine peccato mortali, et similiter sine peccato originali, a quo quantum ad personam liberati erant per circumcisionem; vel ante circumcisionem, qui salvati erant in fide parentum fidelium, quantum ad eos qui non habebant usum rationis; vel per sacrificia, et in fide Christi venturi, quantum ad adultos; sed erant ibi propter peccatum originale Adae, a quo quantum ad naturam non potuerunt liberari nisi per Christum. Et ideo dimisit ibi illos qui descenderunt cum peccato mortali, et incircumcisos parvulos: et ideo dicit: «Ero morsus tuus, inferne». Sic ergo patet quod Christus descendit ad inferos, et propter quod.

Ex iis ad instructionem nostram possumus accipere quatuor.

Primo spem firmam de Deo. Nam quantumcumque homo sit in afflictione, semper tamen debet sperare de Dei adiutorio, et in eo confidere. Nihil enim ita grave invenitur sicut esse in inferno. Si ergo Christus illos qui erant in inferno liberavit, multum debet

confiar cualquiera, si es amigo de Dios, que le librará de cualquier angustia: *Ésta* —a saber, la Sabiduría– *no abandonó al justo vendido..., bajó con él a la fosa, y en las cadenas no lo abandonó* (Sab 10,13.14). Y, puesto que Dios ayuda especialmente a sus siervos, debe estar muy seguro aquel que sirve a Dios: *El que teme a Dios no temblará (por) nada, porque él mismo es su esperanza* (Eclo 24,16).

En segundo lugar, debemos concebir temor y expulsar la presunción. Pues aunque Cristo haya sufrido por los pecadores y bajase a los infiernos, sin embargo no libró a todos, sino sólo a aquellos que estaban sin pecado mortal, como hemos dicho. Mas a aquellos que habían muerto en pecado mortal, los dejó (allí). Y por eso, que ninguno que baje allá con pecado mortal, espere el perdón. Sino que permanecerá en el infierno tanto tiempo como los santos padres en el paraíso, a saber, eternamente: *Irán éstos al suplicio eterno; mas los justos, a la vida eterna* (Mt 25,46).

En tercer lugar, debemos ser solícitos. Pues Cristo descendió a los infiernos por nuestra salvación. También nosotros debemos ser solícitos en descender allá frecuentemente considerando aquellas penas, como hacía aquel santo, Ezequías, diciendo: *Yo dije: en medio de mis días iré a las puertas del infierno* (Is 38,10). Pues quien en vida desciende frecuentemente con el pensamiento, no desciende fácilmente en la muerte, porque esta consideración le retrae del pecado. Pues vemos que los hombres de este mundo se precaven de las acciones malas por el castigo temporal, ¿cuánto más, pues, deben precaverse por las penas del infierno, que son mayores cuanto a la duración, cuanto a la acerbidad y cuanto a la multiplicidad? *Recuerda tus novísimos y no pecarás jamás* (Eclo 7,40)[34].

quilibet, si est amicus Dei, confidere ut liberetur ab eo a quacumque angustia. Sap. X: «Haec», scilicet sapientia, «venditum iustum non dereliquit» et cetera, ibid.: «Descenditque cum illo in foveam, et in vinculis non dereliquit eum». Et quia specialiter Deus iuvat servos suos, multum debet esse securus ille qui servit Deo. Eccli. XXIV: «Qui timet Deum, nihil trepidabit, et non pavebit, quoniam ipse est spes eius».

Secundo debemus concipere timorem, et propellere praesumptionem. Nam licet Christus passus sit pro peccatoribus, et ad infernum descenderit; non tamen liberavit omnes, sed illos tantum qui sine peccato mortali erant; ut dictum est. Illos vero qui in mortali decesserant, dimisit. Et ideo nullus qui cum peccato mortali illuc descendit, speret veniam. Sed tantum in inferno erit quantum sancti patres in paradiso, scilicet in aeternum. Matth. XXV: «Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam».

Tertio debemus habere solicitudinem. Nam Christus descendit ad inferos pro salute nostra, et nos frequenter debemus soliciti esse illuc descendere, considerando scilicet poenas illas, sicut faciebat ille sanctus Ezechias, dicens, Isai. XXXVIII: «Ego dixi: in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi». Nam qui ibi frequenter per cogitationem descendit in vita, non descendit de facili in morte: quia huiusmodi consideratio retrahit a peccato. Videmus enim quod homines huius mundi cavent sibi a maleficiis propter temporalem poenam: quantum ergo magis debent sibi cavere propter poenam inferni, quae maior est et quantum ad diuturnitatem, et quantum ad acerbitatem, et quantum ad multiplicitatem? Eccli. VII: «Memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis».

---

[34] El temor al castigo divino puede retraer al pecador de cometer pecados; es, pues, saludable. Así lo definió el Conc. de Trento (1551), manifestando que es verdadero y saludable el dolor de quien detesta el pecado por temor a la pérdida de la bienaventuranza eterna y la eterna condenación: cf. Dz 898. Es decir, que es buena la atrición o dolor imperfecto.

En cuarto lugar, de esto nos resulta un ejemplo (o lección) de amor. Pues Cristo descendió a los infiernos para liberar a los suyos; por ello también nosotros debemos bajar allá para socorrer a los nuestros. Pues ellos no pueden nada; y por eso debemos socorrer a quienes están en el purgatorio[35]. Sería demasiado duro aquel que no socorriese a un ser suyo querido que estuviese en una cárcel terrena: luego sería mucho más duro quien no socorriese a su amigo que está en el purgatorio, no habiendo comparación ninguna entre las penas de este mundo y aquéllas: *Compadeceos de mí, compadeceos de mí, por lo menos vosotros, mis amigos, porque me ha tocado la mano del Señor* (Job 19,21). *Santo y saludable es el pensamiento de rogar por los difuntos para que sean liberados de sus pecados* (2 Mac 12,46).

Mas se les socorre principalmente por tres cosas, como dice S. Agustín; a saber, por las misas, las oraciones y las limosnas[36]. S. Gregorio añade una cuarta: el ayuno[37]. Y no hay de qué admirarse. Porque también en este mundo un amigo puede satisfacer por su amigo. Mas ha de entenderse esto de aquellos que están en el purgatorio.

Dos cosas necesita conocer el hombre; a saber, la gloria de Dios y las penas del infierno. Pues los hombres son atraídos por la gloria y, aterrados por las penas, se precaven y retraen de los pecados. Mas estas cosas son muy difíciles de conocer para el hombre. Pues de la gloria se dice en la Sab 9,16: *¿Quién investigó las cosas que hay en el cielo?* Y esto a la verdad es difícil para los terrenos, porque como se dice en Jn 3,31: *El que es de la tierra habla de la tierra*; pero no es difícil para los espirituales, porque *el que vino del cielo está sobre todos,* como se dice

Quarto provenit nobis ex hoc exemplum dilectionis. Christus enim descendit ac inferos, ut liberaret suos; et ideo debemus illuc descendere, ut subveniamus nostris. Ips enim nihil possunt; et ideo debemus eis subvenire qui sunt in Purgatorio. Nimis esset durus qui non subveniret caro suo qui esset in carcere terreno: multo ergo magis est durus qui non subvenit amico qui est in Purgatorio, cum nulla sit comparatio poenarum mundi ad illas: Iob XIX: «Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos amici mei, quia manus Domini tetigit me». Machab. XII: «Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur».

Subvenitur autem eis praecipue per tria, sicut dicit Augustinus: scilicet per missas, orationes et eleemosynas. Gregorius addit quartum, scilicet ieiunium. Nec est mirum: quia etiam in mundo isto potest amicus satisfacere pro amico. Intelligendum est tamen hoc de illis qui sunt in purgatorio.

Duo sunt homini necessaria ad cognoscendum: scilicet gloria Dei, et poena inferni. Nam per gloriam allecti, et per poenas territi, cavent sibi homines, et retrahuntur a peccatis. Sed haec sunt valde difficilia homini ad cognoscendum. Unde de gloria dicitur Sap. IX: «Quae in caelis sunt quis investigabit?». Et hoc quidem difficile est terrenis, quia, ut dicitur Ioan. III: «Qui de terra est, de terra loquitur»; sed non est difficile

---

[35] La existencia del purgatorio y la posibilidad de ayudar a las almas que allí se encuentran, con nuestros sufragios, es un dogma basado ya en el texto de 2 Mac 12 que cita el santo y definido por los Conc. II de Lyón (1274) —cf. Dz 464—, Florentino (1439) —cf. Dz 693— y el Tridentino (1547) —Dz 640.

[36] Cf. *Sermo ad populum* sermo 172 c.2: ML 38,936; BAC XXIII 689 y *De cura pro mort.* c.18: ML 40,609; BAC XL 473.

[37] Cf. *40 Homili. in Evlia.* I hom.16,5-6: ML 76,1137-1138; BAC Normal 170, p.598-599. La existencia del purgatorio y el poder ayudar a las almas que están allí fue definida por el Concilio II de Lyón (1274) —Dz 456—, por el Florentino (1439) —Dz 693— y el Tridentino (1547) —Dz 840.

allí mismo. Y por eso Dios descendió del cielo y se encarnó, para enseñarnos las cosas celestiales.

También era difícil conocer las penas del infierno: *No se ha conocido a nadie que haya venido de los infiernos* (Sab 2,1): esto se dice en persona de los impíos. Mas ahora (ya) no se puede decir: porque como (Cristo) descendió del cielo para enseñar las cosas celestiales, así también resucitó de los infiernos, para instruirnos sobre los infiernos. Y por ello es necesario que creamos, no sólo que se hizo hombre y murió, sino que resucitó de entre los muertos. Y por eso se dice: *Al tercer día resucitó de entre los muertos.*

Vemos que muchos resucitaron de entre los muertos, como Lázaro, el hijo de la viuda y la hija del archisinagogo. Mas la resurrección de Cristo difiere de la resurrección de éstos en cuatro cosas.

Primero, en cuanto a la causa de la resurrección, pues los otros que resucitaron, no resucitaron por su propia virtud, sino por la de Cristo o por las preces de algún santo. Pero Cristo resucitó por su propia virtud, pues no sólo era hombre, sino también Dios; y la Divinidad del Verbo nunca se separó ni del alma ni del cuerpo. Y por eso, cuando quiso, reasumió el cuerpo al alma y el alma al cuerpo: *Tengo poder para exponer mi alma y tengo poder para asumirla de nuevo* (Jn 10,18). Y, aunque murió, esto no fue por debilidad o por necesidad, sino por virtud, porque fue voluntariamente. Y esto es claro, pues cuando expiró, clamó con una gran voz, cosa que no pueden hacer otros moribundos, porque mueren por debilidad. Por donde el Centurión dijo: *Verdaderamente éste era Hijo de Dios* (Mt 27,54). Y así como por su virtud expuso su alma, así por su virtud la recibió. Y por eso se dice que *resucitó* y no que fuese resucitado, como por otro: *Yo me dormí y tuve un sueño profundo y me levanté* (Sal 3,6). Y esto no es contrario a lo que se dice en Hch 2,32: *A este Jesús lo resucitó*

spiritualibus, quia «qui de caelo venit, super omnes est», ut dicitur ibidem. Et ideo Deus de caelo descendit, et incarnatus est, ut doceret nos caelestia.

Erat etiam difficile cognoscere poenas inferni. Sap. II: «Non est qui agnitus sit reversus ab inferis»; et hoc dicitur in persona impiorum. Et hoc non potest modo dici: quia sicut descendit de caelo ut doceret caelestia, ita resurrexit ab inferis ut nos de inferis edoceret. Et ideo necesse est ut credamus quod non solum homo factus est, et mortuus, sed quod resurrexit a mortuis. Et ideo dicitur: «Tertia die resurrexit a mortuis».

Invenimus quod multi surrexerunt a mortuis, sicut Lazarus, et filius viduae, et filia archisynagogi. Sed resurrectio Christi differt a resurrectione istorum et aliorum in quatuor.

Primo quantum ad causam resurrectionis, quia alii qui surrexerunt, non surrexerunt sua virtute, sed vel Christi, vel ad preces alicuius sancti; Christus vero resurrexit propria virtute, quia non solum erat homo: sed etiam Deus, et divinitas Verbi nunquam separata fuit nec ab anima nec a corpore; et ideo corpus animam, et anima corpus cum voluit resumpsit. Ioan. X: «Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam». Et licet mortuus fuerit, hoc non fuit ex infirmitate nec ex necessitate, sed virtute, quia sponte: et hoc patet, quia cum emisit spiritum, clamavit voce magna: quod alii morientes nequeunt, quia ex infirmitate moriuntur. Unde centurio dixit, Matth. XXVII: «Vere Filius Dei erat iste». Et ideo sicut sua virtute posuit animam suam, ita sua virtute recepit eam: et ideo dicitur, quia 'resurrexit', et non quod fuerit suscitatus, quasi ab alio. Psal. III: «Ego dormivi, et soporatus sum, et exsurrexi». Nec est hoc contrarium ei quod dicitur Act. II: «Hunc

*Dios,* pues también lo resucitó el Padre y el Hijo, porque el poder del Padre y del Hijo es el mismo.

En segundo lugar, difiere en cuanto a la vida a la que resucitó: porque Cristo (resucitó) a una vida gloriosa e incorruptible, como dice el Apóstol en Rom 6,4: *Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre*; mas los otros (resucitaron) a la misma vida que tenían antes, como se ve por Lázaro y los demás.

En tercer lugar difiere en cuanto al fruto y la eficacia, puesto que por la virtud de la resurrección de Cristo resucitan todos: *Muchos cuerpos de los santos que habían muerto, resucitaron* (Mt 27,52); y el Apóstol dice en 1 Cor 15,20: *Cristo, primicias de los que duermen (el sueño de la muerte), resucitó de entre los muertos.* Mas piensa que Cristo llegó a la gloria por su pasión: *¿Acaso no convino que Cristo padeciera así y de este modo entrase en su gloria?* (Lc 24,26). Y atiende a que Cristo vino para enseñarnos cómo podremos llegar a la gloria: Hch 14,21 dice: *por muchas tribulaciones conviene que entremos en el Reino de Dios.*

En cuarto lugar se diferencia en cuanto al tiempo, puesto que la resurrección de los demás se difiere hasta el fin del mundo, a no ser que a algunos se les conceda por privilegio, como a la Sma. Virgen y, como piadosamente se cree, a S. Juan Evangelista. Pero Cristo resucitó al tercer día. La razón de lo cual es que la resurrección y la muerte y la natividad de Cristo fueron por nuestra salvación; y por eso quiso resucitar cuando se hubiese cumplido nuestra salvación. Mas si hubiese resucitado inmediatamente, no se habría creído que hubiese muerto. Y así mismo, si hubiese tardado mucho, los discípulos no habrían permanecido en la fe; y así la utilidad de su pasión habría sido nula: *¿Qué utilidad hay en mi sangre, mientras bajo a la corrupción?* (Sal 29,10). Y por eso resucitó al tercer día, a fin de que se le creyese muerto y para que los discípulos no perdiesen la fe.

De aquí podemos deducir cuatro cosas para nuestra edificación.

Iesum resuscitavit Deus»: nam et Pater resuscitavit eum, et Filius: quia eadem est virtus Patris et Filii.

Secundo differt quantum ad vitam ad quam resurrexit: quia Christus ad vitam gloriosam et incorruptibilem: Apostolus, Rom. VI: «Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris»; alii vero ad eandem vitam quam prius habuerant, sicut patet de Lazaro et de aliis.

Tertio differt quantum ad fructum et efficaciam: quia virtute resurrectionis Christi resurgunt omnes. Matth. XXVII: «Multa corpora sanctorum quae dormierant, surrexerunt». Apostolus, I Cor. XV: «Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium». Sed vide quod Christus per passionem pervenit ad gloriam, Luc. XXIV: «Nonne sic oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam?» Ut doceat nos qualiter ad gloriam pervenire possimus: Act. XIV: «Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei».

Quarto differt quantum ad tempus: quia resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatae Virgini, et, ut pie creditur, beato Ioanni Evangelistae; sed Christus resurrexit tertia die. Cuius ratio est, quia resurrectio et mors et nativitas Christi fuit propter nostram salutem, et ideo tunc voluit resurgere quando salus nostra perficeretur. Unde si statim resurrexisset, non fuisset creditum quod fuisset mortuus. Item si multum distulisset, discipuli non remansissent in fide, et sic nulla utilitas fuisset in passione sua. Psal. XXIX: «Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?» Et ideo die tertia resurrexit, ut crederetur mortuus, et ut discipuli fidem non amitterent.

Possumus autem ex his quatuor ad nostram eruditionem accipere.

Primero, que nos preocupemos de resurgir espiritualmente de la muerte del alma, en la que incurrimos por el pecado, a la vida de la justicia (o santidad), que se obtiene por la penitencia. El Apóstol (dice) en Ef 5,14: *Despierta tú, que duermes, y levántate de los muertos y te iluminará Cristo.* Ésta es la resurrección primera, (de la que se dice en) Ap 20,6: *Dichoso el que tiene parte en la resurrección primera.*

En segundo lugar, que no diferamos el resurgir hasta (la hora de) la muerte, sino pronto, pues Cristo resucitó al tercer día: *No tardes en convertirte al Señor y no lo difieras de un día para otro* (Eclo 5,8), puesto que, oprimido por la enfermedad, no puedes pensar en lo que toca a la salvación; y también porque pierdes la participación en todas las obras buenas que se hacen en la Iglesia e incurres en muchos males por perseverar en el pecado. Además el diablo, cuanto más tiempo (te) posea, tanto más difícilmente (te) dejará, como dice S. Beda[38].

En tercer lugar, para que resurjamos a una vida incorruptible; a saber, para que no muramos de nuevo; esto es: que (vivamos) en tal propósito de modo que no pequemos en adelante: *Cristo, resucitando de entre los muertos, ya no muere más: la muerte no le volverá a dominar* (Rom 6,9); y más abajo (v.11-13): *Así también vosotros, consideraos muertos al pecado, viviendo para Dios en Cristo Jesús. No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que obedezcáis a sus concupiscencias; ni tampoco ofrezcáis vuestros miembros al pecado como armas de la iniquidad; sino ofreceos a Dios como vivos (sacados) de los muertos.*

Primo ut studeamus resurgere spiritualiter a morte animae, quam incurrimus per peccatum, ad vitam iustitiae, quae habetur per poenitentiam. Apostolus, Ephes. V: «Surge qui dormis, et exurge a mortuis; et illuminabit te Christus». Et haec est resurrectio prima. Apoc. XX: «Beatus qui habet partem in resurrectione prima».

Secundo quod non differamus resurgere usque ad mortem, sed cito: quia Christus resurrexit tertia die. Eccli. V: «Ne tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem»: quia non poteris cogitare quae pertinent ad salutem infirmitate gravatus; et quia etiam perdis partem omnium bonorum quae fiunt in Ecclesia, et multa mala incurris ex perseverantia in peccato. Diabolus etiam quanto diutius possidet, tanto difficilius dimittit, ut dicit Beda.

Tertio ut resurgamus ad vitam incorruptibilem; ut scilicet non iterum moriamur, idest in tali proposito quod ultra non peccemus. Rom. VI: «Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur; mors illi ultra non dominabitur»; et infra: «Ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Iesu. Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius; sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato; sed exhibete vos Deo tanquam ex mortuis viventes».

---

[38] Cf. *In Esdram et Nehemiam Prophetas allegorica expositio* lib.2 c.8: ML 91,85. San Beda, el Venerable. Monje benedictino, nació entre el 672 y 673 y murió el 27 de marzo del 735. Ha sido para Inglaterra lo que Casiodoro para Italia y San Isidoro de Sevilla para España: un compilador y transmisor de la cultura antigua y de la ciencia patrística, un maestro práctico y asequible para los escolares y eruditos de la Edad Media, así como mecenas seguro para los monjes que estudiaban y meditaban. Entre sus numerosos escritos cabe destacar la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum,* que le ha merecido el título de «padre de la historia inglesa», la *De temporum ratione,* relativa a la gramática, ciencias naturales e historia universal, que vino a ser un manual muy apreciado en las escuelas medievales, y numerosos comentarios a la S. Escritura. Muy estimado ya en vida por su ciencia y por su virtud, fue venerado como santo; León XIII le declaró Doctor de la Iglesia en 1899.

En cuarto lugar, a fin de que resurjamos a la vida nueva y gloriosa; a saber, para que evitemos todas aquellas cosas que antes fueron ocasión y causa de la muerte y del pecado: *(Que) como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, también nosotros caminemos en una novedad de vida* (Rom 6,4). Esta vida nueva es la vida de la justicia (o santidad), que renueva el alma y conduce a la vida de la gloria. Amén.

## Artículo 6

### Ascendió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre[39]

Después de creer en la resurrección de Cristo, hay que creer en su ascensión, por la que subió al cielo a los cuarenta días. Por ello se dice: *Ascendió a los cielos.*

Acerca de lo cual debes notar tres cosas.

Primero, que (la Ascensión) fue sublime, racional y útil.

A) Ciertamente fue sublime, porque subió a los cielos. Y esto se explica de tres formas.

Primero, sobre todos los cielos corpóreos. El Apóstol dice en Ef 4,10: *Ascendió sobre todos los cielos.* Lo cual comenzó primeramente en Cristo, pues antes el cuerpo terreno no estaba más que en la tierra, tanto que el mismo Adán no estuvo sino en el paraíso terrestre.

Segundo, subió sobre todos los cielos espirituales, a saber, sobre las naturalezas espirituales: *Colocando* —el Padre— *a Jesús a su derecha en los cielos sobre todos los principados y potestades, (sobre toda) virtud y dominación y todo nombre* —*o persona*— *que se pueda nombrar, no sólc en este siglo, sino también en el futuro; y sometió todas las cosas bajo su pies* (Ef 1,20).

Quarto ut resurgamus ad vitam novam et gloriosam; ut scilicet vitemus omnia quae prius fuerant occasiones et causa mortis et peccati. Rom. VI: «Quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus». Et haec nova vita est vita iustitiae, quae innovat animam, et perducit ad vitam gloriae. Amen.

## Articulus 6

### Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis

Post Christi resurrectionem oportet credere eius ascensionem, qua in caelum ascendit die quadragesima. Et ideo dicit: «Ascendit ad caelos». Circa quod debes notare tria.

Primo scilicet quod fuit sublimis, rationalis, et utilis.

Sublimis quidem fuit, quia ascendit ad caelos. Et hoc tripliciter exponitur.

Primo super omnes caelos corporeos. Apostolus, Ephes. IV: «Ascendit super omnes caelos». Et hoc primo incepit in Christo: nam antea corpus terrenum non erat nisi in terra, intantum ut etiam Adam fuerit in paradiso terrestri.

Secundo ascendit super omnes caelos spirituales, scilicet naturas spirituales. Ephes. I: «Constituens Iesum ad dexteram suam in caelestibus super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro; et omnia subiecit sub pedibus eius».

---

[39] Lugares paralelos: *Summa* 3 q.57 a.1.3; q.58 a.1.2.3; *In Sent.* 3 d.22 q.3 a.1; q.3 a.3 qla.2; *Compend. Theol.* c.240.246; *In Eph.* 1 lect.7; *In Hebr.* 8 lect.1.

Tercero, subió hasta la sede del Padre: *He aquí que venía sobre las nubes del cielo uno como Hijo del hombre y llegó hasta el antiguo en días* (Dan 7,13); y Mc 16,19 dice: *Y en verdad el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y está sentado a la derecha de Dios.*

Mas en Dios la diestra no se toma corporalmente, sino en sentido metafórico; porque en cuanto Dios se dice estar sentado a la derecha del Padre, es decir, ser igual al Padre. En cuanto hombre está (también) sentado a la derecha del Padre; esto es, (es igual) en los bienes más excelentes. Esto es lo que ambicionó el diablo: *Subiré al cielo, levantaré mi solio sobre los astros de Dios; me sentaré en el monte de la alianza, en las extremidades del aquilón; subiré sobre la altura de las nubes, seré semejante al Altísimo* (Is 14,13). Mas allí (nadie) llegó, a no ser Cristo; por eso se dice: *ascendió al cielo; está sentado a la derecha del Padre.* En el Sal 109,1 se dice: *Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha.*

B) La ascensión de Cristo fue razonable, porque fue a los cielos. Y esto por tres razones.

Primero, porque a Cristo se le debía el cielo por su naturaleza. Pues es natural que cada cosa vuelva al lugar de donde procede por su origen. Y el principio del origen de Cristo es Dios. Cristo procede de Dios, el cual está sobre todas las cosas: *Salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y voy al Padre* (Jn 16,28). *Nadie subió al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo* (Jn 3,13). Y, aunque los santos suban al cielo, sin embargo no como Cristo, porque Cristo (subió) por su virtud, mas los santos, atraídos por Cristo: *Atráeme en pos de ti* (Cant 1,3). O puede decirse que nadie ascendió al cielo a no ser Cristo, porque los santos no ascienden sino en cuanto son miembros de Cristo, que es Cabeza de la Iglesia: *Dondequiera esté el cuerpo, allí se congregarán las águilas* (Mt 24,28).

Tertio ascendit usque ad sedem Patris. Dan. VII: «Ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit»; et Marc. ult.: «Et Dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei».

Non autem accipitur in Deo dextera corporaliter, sed metaphorice: quia inquantum Deus, dicitur sedere ad dexteram Patris, idest ad aequalitatem Patris; inquantum homo, sedet ad dexteram Patris, idest in potioribus bonis. Hoc autem affectavit diabolus. Isai. XIV: «In caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum; sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo». Sed non pervenit nisi Christus; ideo dicitur: «Ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris». Psal. CIX: «Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis».

Secundo Christi ascensio fuit rationalis, quia ad caelos: et hoc propter tria.

Primo quia caelum debebatur Christo ex sua natura. Naturale enim est ut unumquodque revertatur unde trahit originem. Principium autem originis Christi est a Deo, qui est super omnia. Ioan. XVI: «Exivi a Patre, et veni in mundum: iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem». Ioan. III: «Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius Hominis qui est in caelo». Et licet sancti in caelum ascendant, non tamen sicut Christus: quia Christus sua virtute, sancti vero attracti a Christo. Cant. I: «Trahe me post te». Vel potest dici quia nemo ascendit in caelum nisi Christus: quia sancti non ascendunt nisi inquantum sunt membra Christi, qui est caput Ecclesiae. Matth. XXIV: «Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae».

En segundo lugar se le debía a Cristo el cielo por su victoria. Pues Cristo fue enviado al mundo para luchar contra el diablo y lo venció; y por eso mereció ser exaltado sobre todas las cosas: *Yo vencí y me senté con mi Padre en su trono* (Ap 3,21).

En tercer lugar, por su humillación. Ninguna humildad es tan grande como la de Cristo, quien, siendo Dios, quiso hacerse hombre; y siendo Señor, quiso recibir la forma de siervo, haciéndose obediente hasta la muerte, como se dice en Flp 2,8, y descendió hasta el infierno; y por eso mereció ser exaltado hasta al cielo, a la sede de Dios. Pues la humildad es la vía para la exaltación: *El que se humilla será exaltado* (Lc 14,11); *el que descendió es el mismo que ascendió sobre todos los cielos* (Ef 4,10).

C) Y, en tercer lugar, la ascensión de Cristo fue útil; y esto en cuanto a tres aspectos.

Primero, en cuanto a la guía: pues ascendió para conducirnos. Ya que nosotros no sabíamos el camino, mas él nos lo mostró: *Ascendió, mostrando el camino ante ellos* (Miq 2,13). Y para asegurarnos de la posesión del reino celeste: *Voy a prepararos un lugar* (Jn 14,2).

En segundo lugar, en cuanto a la seguridad, pues subió para interceder por nosotros: *Accediendo por sí mismo a Dios, siempre vivo para interceder por nosotros* (Heb 7,25); *tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo* (1 Jn 2,1).

En tercer lugar, a fin de atraer nuestros corazones a sí: *Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón* (Mt 6,21); para que despreciemos las cosas temporales; dice el Apóstol en Col 3,1: *Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de allí arriba, donde está Cristo sentado a la derecha de Dios; estimad las cosas de allí arriba, no las de la tierra.*

Secundo debebatur Christo caelum ex sua victoria. Nam Christus est in mundum missus ad pugnandum contra diabolum, et vicit eum; et ideo meruit exaltari super omnia. Apoc. III: «Ego vici, et sedi cum Patre meo in throno eius».

Tertio ex sui humilitate. Nulla enim humilitas est ita magna sicut humilitas Christi, qui cum esset Deus, voluit fieri homo, et cum esset Dominus, voluit formam servi accipere, «Factus obediens usque ad mortem», ut dicitur Phil. II, et descendit usque ad infernum: et ideo meruit exaltari usque ad caelum ad sedem Dei. Nam humilitas via est ad exaltationem: Luc. XIV: «Qui se humiliat, exaltabitur»; Ephes. IV: «Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos».

Tertio Christi ascensio fuit utilis; et hoc quantum ad tria.

Primo quantum ad ductum: nam ad hoc ascendit ut nos duceret. Nos enim nesciebamus viam, sed ipse ostendit: Mich. II: «Ascendit, iter pandens ante eos». Et ut nos securos redderet de possessione regni caelestis: Ioan. XIV: «Vado parare vobis locum».

Secundo quantum ad securitatem. Ad hoc enim ascendit ut interpellaret pro nobis: Hebr. VII: «Accedens per semetipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro nobis»; I Ioan. II: «Advocatum habemus apud patrem Iesum Christum».

Tertio ut ad se corda nostra traheret. Matth. VI: »Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum»; ut contemnamus temporalia: Apostolus, Coloss. III: «Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram».

## Artículo 7

## Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos[40]

Al oficio del rey y del señor pertenece el juzgar: *El rey, que se sienta en el solio del juicio, disipa todo mal con su mirada* (Prov 20,8). Puesto que Cristo subió al cielo y está sentado a la derecha de Dios, como Señor de todas las cosas, es claro que le compete el juicio. Y por eso en la regla de la fe católica confesamos que *ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos*. Esto también lo dijeron los ángeles: *Este Jesús, que ha sido elevado de vosotros al cielo, vendrá así: como lo habéis visto ir al cielo* (Hch 1,11).

Tres son las cosas a considerar respecto de este juicio[41]. Primero, la forma del juicio; segundo, que este juicio es de temer; y lo tercero es cómo debemos prepararnos para este juicio.

A) El Juez es Cristo: *Él es quien ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos* (Hch 10,42). Ya tomemos por «muertos» a los pecadores y por «vivos» a quienes viven bien; ya tomemos por «vivos» literalmente a quienes vivan entonces (cuando venga) y por «muertos» a todos los muertos hasta entonces. Y es juez no sólo en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Y esto por tres razones.

## Articulus 7

### Inde venturus est iudicare vivos et mortuos

Ad officium regis et domini spectat iudicare. Prov. XX: «Rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo». Quia ergo Christus ascendit in caelum, et sedet ad dexteram Dei sicut Dominus omnium, manifestum est quod spectat ad eum iudicium. Et ideo in regula Catholicae fidei confitemur quod «venturus est iudicare vivos et mortuos».

Hoc etiam dixerunt angeli Act. I: «Hic Iesus, qui assumptus est a vobis in caelum, sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in caelum».

Sunt autem tria consideranda de hoc iudicio. Primum est forma iudicii; secundum est quod iudicium hoc est timendum; tertium est qualiter praeparemus nos ad hoc iudicium.

Quo ad formam iudicii tria concurrunt: scilicet quis sit iudex, qui iudicandi, et de quibus sit.

Christus autem est iudex. Act. X: «Ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum»: sive accipiamus per mortuos peccatores, et per vivos recte viventes; sive per vivos ad litteram illos qui tunc vivent, et per mortuos omnes qui mortui sunt. Est autem iudex non solum inquantum Deus, sed etiam inquantum homo: et hoc propter tria.

---

[40] Lugares paralelos: *Summa* 3 q.59 a.1.2; *In Sent.* d.47 q.1 a.2 qla.3; d.48 q.1 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* 4 c.96; *Compend. Theol.* c.241; *Qdlbto.* 4 q.1 a.2; *In Matth.* c.25; *In Io.* C.5 lect. 4.5.

[41] Por el contexto de los párrafos siguientes se ve que el santo va a tratar sólo del *Juicio universal,* al fin del mundo: dice *a los que para entonces vivirán y... a los que habrán fallecido.* Mas está también el *juicio particular,* que ocurrirá a la muerte de cada uno. La existencia de éste es una verdad dada por supuesta en varias declaraciones del magisterio solemne de la Iglesia: Conc. II de Lyón (1274) —Dz 464— y Florentino (1439) —Dz 693—, así como en las enseñanzas de Benedicto XII (1336) —Dz 530s— y el Catecismo Romano de San Pío V (1566).

Primera, porque es necesario que los que han de ser juzgados vean al juez. Mas la Divinidad es tan deleitable que nadie la puede ver sin gozo; y por ello ningún condenado puede verla, pues entonces se alegraría. Y por ello es necesario que se aparezca en la forma de hombre, para ser visto por todos: *Le dio la potestad de juzgar, porque es el Hijo del hombre* (Jn 5,27).

Segunda, porque él mismo mereció este oficio en cuanto hombre. Pues él, en cuanto hombre, fue juzgado injustamente, y por eso Dios le hizo juez de todo el mundo: *Tu causa fue juzgada como la de un impío: recibirás la causa y el juicio* (Job 36,17).

Tercera, para que cese la desesperación de los hombres si son juzgados por un hombre. Pues si sólo Dios juzgase, los hombres aterrados se desesperarían: *Verán al Hijo del hombre que viene sobre una nube* (Lc 21,27). Y serán juzgados todos los que son, fueron y serán. El Apóstol, en la 2 Cor 5,10, dice: *Todos nosotros habremos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno manifieste las cosas propias de sí mismo, según obró, ya lo bueno ya lo malo.*

Mas hay una cuádruple diferencia entre los que han de ser juzgados, como dice S. Gregorio[42]. Pues los que han de ser juzgados o son buenos o malos.

Pero de entre los malos algunos serán condenados; mas no serán juzgados, pues no se discutirán sus acciones, ya que quien no cree ya está juzgado, como se dice en Jn 3,18. Algunos serán condenados y juzgados, como los fieles que murieron en pecado mortal: *La paga del pecado es la muerte*, dice el Apóstol en Rom 6,23, pues no serán excluidos del juicio por la fe que tuvieron.

De entre los buenos algunos se salvarán y no serán juzgados; a saber, los pobres de espíritu por Dios; más aún, juzgarán a otros: *Vosotros, que*

Primo quia necessarium est ut iudicandi iudicem videant. Divinitas autem est ita delectabilis quod nullus potest sine gaudio eam videre; et ideo nullus damnatus poterit eam videre, quia tunc gauderet. Et ideo necesse est ut appareat in forma hominis, ut ab omnibus videatur. Ioan. V: «Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est».

Secundo quia ipse meruit hoc officium, secundum quod homo. Ipse enim secundum quod homo, fuit iniuste iudicatus, et ex hoc Deus fecit eum iudicem totius mundi. Iob XXXVI: «Causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies».

Tertio ut cesset desperatio ab hominibus, si ab homine iudicantur. Si enim solus Deus iudicaret, homines territi desperarent. Luc. XXI: «Videbunt Filium hominis venientem in nube». Iudicandi vero sunt omnes qui sunt, fuerunt et erunt. Apostolus, II Cor. V: «Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum».

Est autem, sicut dicit Gregorius, quadruplex differentia inter iudicandos. Aut enim iudicandi sunt boni aut mali.

Malorum autem quidam condemnabuntur, sed non iudicabuntur; sicut infideles; quorum facta non discutientur, quia «qui non credit iam iudicatus est», ut dicitur Ioan. III. Quidam vero condemnabuntur et iudicabuntur, sicut fideles, qui decesserunt cum peccato mortali. Apostolus, Rom. VI: «Stipendia peccati mors»: non enim excludentur a iudicio propter fidem quam habuerunt.

Bonorum etiam quidam salvabuntur et non iudicabuntur, pauperes scilicet spiritu propter Deum; quinimmo alios iudicabunt. Matth. XIX: «Vos qui secuti estis me, in

[42] Cf. *Moralium in Iob* XX c.32: ML 76,253.

*me habéis seguido, en la regeneración, cuando se siente el Hijo del hombre en el trono de su majestad, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos, para juzgar a las tribus de Israel* (Mt 19,28). Lo cual a la verdad se entiende, no sólo de los Apóstoles (que oían a Cristo), sino también de todos los pobres. En otro caso, S. Pablo, que trabajó más que los otros, no sería del número de ellos. Y, por consiguiente, ha de entenderse también de todos los que siguieron a los Apóstoles y de los varones apostólicos. Por eso el Apóstol dice en 1 Cor 6,3: *¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles?* E Isaías (3,14): *El Señor vendrá al juicio con los ancianos de su pueblo y sus príncipes.*

Mas algunos se salvarán y serán juzgados, a saber: los que murieron en justicia (o gracia). Aunque murieran en gracia, cayeron en algo en el trato de las cosas temporales; y por eso serán juzgados, pero se salvarán. Mas serán juzgados de todas las acciones, buenas y malas: *Camina en las vías de tu corazón... y sábete que por todas estas cosas Dios te llevará a juicio* (Ecl 11,9). *Todas las cosas que se hacen, sean buenas o malas, las llevará Dios a juicio por cualquier fallo* (Eclo 12,14). (Juzgará) también de las palabras ociosas: *De toda palabra ociosa que hablaren los hombres darán razón en el día del juicio* (Mt 12,36). (Y) de los pensamientos: *Habrá interrogatorio de los pensamientos del impío* (Sab 1,9). Y así queda clara la forma del juicio.

B) Aquel juicio es de temer por cuatro cosas.

Primero, por la sabiduría del juez. Pues conoce todo: los pensamientos, las palabras y las obras, porque *todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos,* como se dice en Heb 4,13; y en Prov 16,2: *Todos los caminos del hombre están patentes a sus ojos.* Él también conoce nuestras palabras: *Oído celoso todo lo oye* (Sab 1,10). E igualmente nuestros pensamientos: *Maligno es el corazón del hombre: ¿quién lo conocerá? Yo el Señor, que escudriño el corazón y pruebo los riñones, que doy a cada uno según su camino* (o conducta) *y según el fruto de sus artes* (Jer 17,9).

regeneratione, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel»: quod quidem non solum intelligitur de discipulis, sed etiam de omnibus pauperibus; alias Paulus, qui plus aliis laboravit, non esset de numero illorum. Et ideo intelligendum est etiam de omnibus sequentibus apostolos, et de apostolicis viris. Ideo Apostolus, I Cor. VI: «(An) nescitis quoniam angelos iudicabimus?». Isai. III: «Dominus ad iudicium veniet cum senibus populi sui et principibus eius».

Quidam autem salvabuntur et iudicabuntur, scilicet morientes in iustitia. Licet enim in iustitia decesserint, in occupatione tamen temporalium in aliquo lapsi sunt; et ideo iudicabuntur sed salvabuntur. Iudicabuntur autem de omnibus factis, bonis et malis. Eccle. XI: «Ambula in viis cordis tui [...] et scito quod pro omnibus his adducet te Deus in iudicium». Eccl. XII, 14: «Cuncta quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum sit». De verbis etiam otiosis: Matth. XII: «Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii». De cogitationibus: Sap. I: «In cogitationibus impii interrogatio erit». Et sic patet forma iudicii.

Est autem iudicium illud timendum propter quatuor.

Primo propter iudicis sapientiam. Scit enim omnia, et cogitationes et locutiones et operationes: quoniam «omnia nuda et aperta sunt oculis eius», ut dicitur Hebr. IV. Prov. XVI: «Omnes viae hominum patent oculis eius». Ipse etiam scit verba nostra: Sap. I: «Auris zeli audit omnia». Item cogitationes nostras: Ierem. XVII: «Pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda et probans renes, qui do unicuique iuxta viam suam, et iuxta fructum adinventionum suarum». Ibi erunt testes infalli-

Allí habrá testigos infalibles; a saber, las propias conciencias de los hombres. El Apóstol dice en Rom 2,15-16: *Dando testimonio sus propias conciencias y acusándose entre sí o defendiéndose el día en que juzgará Dios las cosas ocultas de los hombres.*

Segundo, por el poder del juez, porque es omnipotente en sí mismo: *He aquí que el Señor Dios vendrá con poder* (Is 40,10). Así mismo será omnipotente por los otros, pues toda criatura estará con él (de su lado): *Luchará con él contra los insensatos todo el orbe terráqueo* (Sab 5,21); y por eso decía Job (10,7): *No habiendo nadie que pueda salvar de tu mano;* y el Sal 138,8: *Si subiera al cielo, allí estás tú; si desciendo al infierno, allí estás presente.*

Tercero, por la justicia inflexible del juez. Pues ahora es tiempo de misericordia; pero el tiempo futuro será sólo tiempo de justicia; y por eso ahora es nuestro tiempo; mas entonces será sólo el tiempo de Dios: *Cuando tome a mi cargo el tiempo, juzgaré con justicia* (Sal 74,3). *El celo y el furor del varón no perdonará el día de la venganza, ni se aplacará por las súplicas de nadie, ni recibirá muchos dones por la redención* (Prov 6,34).

Cuarto, por la ira del juez. De un modo se aparecerá a los justos, pues es dulce y deleitable: *Verán al Rey en su decoro* (Is 33,17); y de otro, a los malos, como airado y cruel, de tal modo que dirán a los montes: *Caed sobre nosotros y ocultadnos de la ira del Cordero,* como se dice en Ap 6,16. Mas esta ira no significa en Dios conmoción del ánimo, sino el efecto de la ira, a saber, la pena infligida a los pecadores, esto es, eterna. Orígenes dice: *¡Cuán estrechos serán para los pecadores los caminos en el juicio! Arriba estará el juez airado,* etc.[43].

C) Finalmente, contra este temor debemos poner cuatro remedios.

El primero, las buenas acciones. El Apóstol dice en Rom 13,3: *¿Quieres no temer al poder? Haz el bien y obtendrás alabanza de él.*

biles, scilicet propriae hominum conscientiae: Apostolus, Rom. II: «Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium in die cum iudicabit Deus occulta hominum».

Secundo propter iudicis potentiam, quia omnipotens est in se. Isai. XL: «Ecce Dominus Deus in fortitudine veniet». Item omnipotens est in aliis, quia omnis creatura erit cum eo. Sap. V: «Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos»; et ideo dicebat Iob X: «Cum sit nemo qui de manu tua possit eruere». Psal. CXXXVIII: «Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades».

Tertio propter iudicis inflexibilem iustitiam. Nunc enim est tempus misericordiae; sed tempus futurum erit solum tempus iustitiae: et ideo nunc est tempus nostrum, sed tunc erit solum tempus Dei. Psal. LXXIV: «Cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo». Prov. VI: «Zelus et furor viri non parcet in die vindictae, nec acquiescet cuiusquam precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima».

Quarto propter iudicis iram. Aliter enim apparebit iustis, quia dulcis et delectabilis: Isai. XXXIII: «Regem in decore suo videbunt»; aliter malis, quia iratus et crudelis, intantum ut dicant montibus: «Cadite super nos, et abscondite nos ab ira agni», ut dicitur Apoc. VI. Haec autem ira non dicit in Deo commotionem animi, sed effectum irae, poenam scilicet peccatoribus inflictam, scilicet aeternalem. Origenes: «Quam angustae erunt peccatoribus viae in iudicio. Desuper erit iudex iratus», et cetera.

Contra autem hunc timorem debemus quatuor habere remedia.

Primum est bona operatio. Apostolus, Rom. XIII: «Vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa».

[43] Cf. *In Mt* 25 31ss n.72-73: MG 13,1716-1717 y *Perí Archón* II c.10: MG 11,239.

El segundo es la confesión y la penitencia de los (pecados) cometidos. En lo cual deben (darse) tres cosas; a saber: dolor en el pensamiento, humildad en la confesión y rigor en la satisfacción. Las cuales cosas a la verdad expían la pena eterna.

El tercero es la limosna, que purifica todo: *Haceos amigos de la riqueza injusta, para que cuando muráis, os reciban en las eternas moradas* (Lc 16,9).

El cuarto es la caridad, esto es, el amor de Dios y del prójimo. La cual ciertamente cubre la multitud de los pecados, como se dice en 1 Pe 4,8 y en Prov 10,12.

## Artículo 8

## Creo en el Espíritu Santo[44]

Como hemos dicho, el Verbo de Dios es el Hijo de Dios, como el «verbo» del hombre es la concepción del entendimiento. Mas a veces el hombre tiene un «verbo» muerto, a saber, cuando piensa lo que debe hacer, pero no tiene la voluntad de hacerlo; como cuando uno cree y no obra y (entonces) su fe se dice muerta, como se dice en Sant 2,7. Mas el Verbo de Dios es vivo: *Viva es la palabra de Dios* (Heb 4,12); y por ello es necesario que Dios tenga en sí voluntad y amor. Por donde dice S. Agustín en el libro *De Trinitate: El verbo, que intentamos insinuar, es una noticia con amor*[45]. Pues como el Verbo de Dios es el Hijo de Dios, así el amor de Dios es el Espíritu Santo. Y por eso, entonces el hombre tiene al Espíritu Santo, cuando ama a Dios. El Apóstol dice en Rom 5,5: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu*

Secundum est confessio et poenitentia de commissis: in qua tria debent esse: scilicet dolor in cogitatione, pudor in confessione, et acerbitas in satisfactione: quae quidem expiant poenam aeternam.

Tertium est eleemosyna, quae omnia mundat. Luc. XVI: «Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula».

Quartum est caritas, scilicet amor Dei et proximi: quae quidem caritas operit multitudinem peccatorum, ut dicitur I Petr. IV, et Prov. X.

## Articulus 8

## Credo in Spiritum Sanctum

Sicut dictum est, Verbum Dei est Filius Dei, sicut verbum hominis est conceptio intellectus. Sed quandoque homo habet verbum mortuum, scilicet quando homo cogitat quae debet facere, sed tamen voluntas faciendi non adest ei; sicut quando homo credit et non operatur, fides eius dicitur mortua, ut dicitur Iac. II. Verbum autem Dei est vivum. Hebr. IV: «Vivus est enim sermo Dei»; et ideo necesse est quod Deus habeat secum voluntatem et amorem. Unde Augustinus in libro De Trinitate: «Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est». Sicut autem Verbum Dei est Filius Dei, ita amor Dei est Spiritus Sanctus. Et inde est quod tunc homo habet Spiritum Sanctum, quando diligit Deum. Apostolus, Rom. V: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris

[44] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.36 a.1-4; q.37 a.1-2; q.45 a.6; *In Sent.* d.10 a.1 ad 4; d.11 a.1; d.27 q.2 a.2 qla.2; d.32 q.1; *Cont. Gent.* 4 c.19.24.25; *Compend. Theol.* c.46.47.49; *De pot.* q.9 a.9 ad 13.

[45] Cf. *De Trinitate* 9 c.10: ML 42,969; BAC V 564.

*Santo, que se nos ha dado.* Mas hubo algunos que, pensando mal del Espíritu Santo, dijeron que era una criatura y que era menor que el Padre y el Hijo; y que era siervo y ministro de Dios. Y por ello los Santos (Padres) para rechazar estos errores añadieron en el Símbolo (Niceno) cinco palabras sobre el Espíritu Santo.

La primera es que, aunque haya otros espíritus, a saber, los ángeles, sin embargo son ministros de Dios, según aquello del Apóstol en Heb 1,14: *Todos (ellos) son espíritus servidores*; mas el Espíritu Santo es Señor: *Dios es Espíritu* (Jn 4,24); y el Apóstol en la 2 Cor 3,17 dice: *Mas el Señor es Espíritu.* Y por ello donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad, como se dice en la 2 Cor 3,17. La razón de ello es que hace amar a Dios y quita el amor del mundo. Por eso se dice: *(Creo) en el Espíritu Santo, Señor.*

La segunda es que, puesto que la vida del alma está en su unión con Dios, siendo Dios la vida del alma, como el alma la vida del cuerpo, el Espíritu Santo une a Dios por el amor, porque él es el amor de Dios y por eso vivifica: *El Espíritu es el que vivifica* (Jn 6,64). De ahí que se diga: *Y vivificante.*

La tercera es que el Espíritu Santo es de la misma sustancia que el Padre y el Hijo. Porque como el Hijo es el Verbo del Padre, así el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo; y por eso procede de uno y otro. Y como el Verbo de Dios es de la misma sustancia del Padre, así también (lo es) el Amor del Padre y del Hijo. Y por eso se dice: *Que procede del Padre y del Hijo.* Por donde es evidente que no es criatura.

La cuarta es ser igual al Padre y al Hijo en cuanto al culto: *los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad* (Jn 4,23). (Y en) Mt 28,19: *Enseñad a todas las gentes, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.* Y por eso se dice: *Que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria.*

per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis». Fuerunt autem aliqui qui male sentientes de Spiritu Sancto, dixerunt quod erat creatura, et quod erat minor Patre et Filio, et quod erat servus et minister Dei. Et ideo sancti ad removendum hos errores addiderunt quinque verba in alio symbolo de Spiritu Sancto.

Primum est, quod licet sint alii spiritus, scilicet angeli, sunt tamen ministri Dei, secundum illud Apostoli, Hebr. I: «Omnes sunt administratorii spiritus»; sed Spiritus Sanctus Dominus est: Ioan. IV: «Spiritus est Deus»; et Apostolus, II Cor. III: «Dominus autem Spiritus est»; et inde est quod ubi est Spiritus Domini, ibi est libertas, ut dicitur II Cor. III. Cuius ratio est, quia facit diligere Deum, et aufert amorem mundi. Et ideo dicitur: «In Spiritum Sanctum Dominum».

Secundum est quia in hoc est vita animae quod coniungitur Deo, cum ipse Deus sit vita animae, sicut anima vita corporis. Deo autem coniungit Spiritus Sanctus per amorem, quia ipse est amor Dei, et ideo vivificat. Ioan. VI: «Spiritus est qui vivificat». Unde dicitur: «Et vivificantem».

Tertium est quod Spiritus Sanctus est eiusdem substantiae cum Patre et Filio: quia sicut Filius est Verbum Patris, ita Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii; et ideo procedit ab utroque; et sicut Verbum Dei est eiusdem substantiae cum Patre, ita et Amor cum Patre et Filio. Et ideo dicitur: «Qui ex Patre Filioque procedit». Unde et per hoc patet quod non est creatura.

Quartum est quod est aequalis Patri et Filio quantum ad cultum. Ioan. IV: «Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate». Matth. ult.: «Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». Et ideo dicitur: «Qui cum Patre et Filio simul adoratur».

Quinta. Y se manifiesta que es igual a Dios, porque los santos profetas hablaron por Dios. Mas es claro que si el Espíritu Santo no fuese Dios, no se diría que los profetas hablaron por él. Mas S. Pedro (2 Pe 1,21) dice: *Inspirados por el Espíritu Santo hablaron los santos hombres de Dios.* E Isaías: *Me envió el Señor Dios y su Espíritu* (48,6). Por donde aquí se dice: *Que habló por los Profetas.*

Con esto quedan refutados dos errores: a saber, el error de los maniqueos, que dijeron que el A.Testamento no provenía de Dios; lo cual es falso, porque el Espíritu Santo habló por los Profetas. E igualmente el error de Priscila y de Montano, quienes dijeron que los Profetas no hablaron por el Espíritu Santo, sino como locos[46].

Mas del Espíritu Santo nos vienen muchos frutos.

El primero que nos purifica de los pecados. La razón es que quien construye es el que repara. Mas el alma es creada por el Espíritu Santo, porque Dios hace todo por él. Pues Dios amando su bondad causa todo: *Amas todas las cosas que hiciste y no has odiado nada de lo que hiciste* (Sab 11,25). Dionisio, en el c.4 *De divinis nominibus*[47], dice: *El amor*

Quintum, per quod manifestatur quod sit aequalis Deo, est quia sancti prophetae locuti sunt a Deo. Constat autem quod si Spiritus non esset Deus, non diceretur quod prophetae fuerint locuti ab eo. Sed Petrus dicit, quod «Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines». Isai. XLVIII: «Dominus Deus misit me, et Spiritus eius». Unde hic dicitur: «Qui locutus est per prophetas».

Per hoc autem destruuntur duo errores: error scilicet manichaeorum, qui dixerunt, quod vetus testamentum non erat a Deo: quod falsum est, quia per prophetas locutus est Spiritus Sanctus. Item error Priscillae et Montani, qui dixerunt quod prophetae non sunt locuti a Spiritu Sancto, sed quasi amentes.

Provenit autem nobis multiplex fructus a Spiritu Sancto.

Primo quia purgat a peccatis. Cuius ratio est, quia eiusdem est reficere cuius est constituere. Anima autem creatur per Spiritum Sanctum, quia omnia per ipsum facit Deus. Deus enim diligendo suam bonitatem causat omnia. Sap. XI: «Diligis omnia quae

---

[46] Montano (s. II), sacerdote del dios Apolo Lairbeno, centro del culto pagano frigio, convertido al cristianismo, fundó su secta como profeta llamado a inaugurar la iglesia del Espíritu Santo. Se asoció a dos mujeres —Priscila y Maximila—, investidas también de función profética. El montanismo, llamado también *nueva perfección* o *movimiento catafrigio,* tuvo su centro en el valle de Kirbasan (Frigia). Rechazaba la autoridad de los obispos y la Iglesia institucional. Expresión del milenarismo asiático, fue una reacción del conservadurismo cristiano del campo contra la iglesia urbana. Se ve también en él un sentido social: según él, con la llegada de la Nueva Jerusalén a Pepuza (Frigia), tendría lugar el final «actual» e insoportable de las cosas. Es expresión también de los sueños de liberación del campesino frigio. Lo de la igualdad de la mujer parece copiado también de ese ambiente: el templo frigio de Apolo Lairbeno disponía del mismo número de sacerdotes y de sacerdotisas. Esta secta no se limitó a Frigia: se extendió y tuvo adeptos por todas partes. Su persistencia se ve en las repetidas condenas de que fue objeto hasta el 6°. Concilio Ecuménico (s. VII can. 95). Cf. L. PADOVESE, «Montanismo», en DTE, o.c., 662.

[47] Dionisio Areopagita, pseudónimo, es un autor cristiano desconocido, filósofo y teólogo, que escribió sus obras a fines del s. V. No nos ha llegado ninguna información histórica segura sobre el mismo. Mas de sus escritos se puede deducir que se trata de un cristiano de origen siriaco, que vivió largo tiempo en Atenas, donde siguió con entusiasmo los cursos de Proclo y de Damascio, quienes influyeron profundamente en él. Acaso por su amor a Atenas escogió como pseudónimo propio el nombre de «Dionisio el Areopagita», discípulo de San Pablo (cf. Hch 17,34) y se presenta en sus obras como «obispo de Atenas», cosa poco probable, pues no habría quedado en el anonimato. Se da más bien por cierto que llevó una vida retirada, hecha de oración y de estudio, en algún monasterio de Siria o de Palestina. Durante todo el Medio Evo el autor del *corpus areopagiticum* fue tenido como realmente el famoso discípulo de San Pablo, gozando de una autoridad aún

*divino no le permite ser estéril. El amor divino no le permitió quedar sin fruto*[48]. Conviene, pues, que los corazones de los hombres, devastados por el pecado, sean reparados por el Espíritu Santo: *Envía tu Espíritu y serán creados y renovarás la faz de la tierra.* Y no es extraño que el Espíritu Santo purifique, porque todos los pecados se remiten por el amor: *Se le han perdonado muchos pecados, pues ha amado mucho* (Lc 7,47) y Prov 10,12 dice: *El amor cubre muchos delitos;* e igualmente la 1 Pe 4,8: *La caridad cubre multitud de pecados.*

Segundo, ilumina el entendimiento, porque todo lo que conocemos lo conocemos por el Espíritu Santo: *El Paráclito, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre, él os enseñará todas las cosas y os recordará todo cuanto yo os haya dicho* (Jn 14,26). E igualmente en la 1 Jn 2,27: *Su unción os enseñará todo.*

Tercero, ayuda y en cierto modo obliga a guardar los mandamientos. Pues ninguno podría guardar los mandamientos de Dios si no amase a Dios: *Si alguno me ama, guardará mi mandamiento* (Jn 14,23). Mas el Espíritu Santo hace amar a Dios y por consiguiente ayuda: *Os daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo en medio de vosotros; quitaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne y pondré mi espíritu en medio de vosotros; y haré que caminéis en mis preceptos y que guardéis y obréis (según) mis preceptos* (Ez 36,26).

Cuarto, confirma en la esperanza de la vida eterna, porque es prenda de aquella heredad. Dice el Apóstol en Ef 1,13-14: *Habéis sido sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra heredad.* Pues es como las arras de la vida eterna. La razón de ello es que al hombre se le debe la vida eterna en cuanto es hijo de Dios; y esto ocurre

sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti». Dionysius in 4 cap. De divinis nominibus: «Divinus amor non permisit eum sine germine esse». Oportet ergo quod corda hominum per peccatum destructa reficiantur a Spiritu Sancto. Psal. CIII: «Emitte Spiritun tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae». Nec mirum si Spiritus purgat, qui omnia peccata dimittuntur per amorem: Luc. VII: «Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum». Prov. X: «Universa delicta operit caritas»; item I Petr. IV: «Caritas operit multitudinem peccatorum».

Secundo illuminat intellectum, quia omnia quae scimus, a Spiritu Sancto scimus. Ioan. XIV: «Paraclytus autem Spiritus Sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis». Item I Ioan. II: «Unctio docebit vos de omnibus».

Tertio iuvat, et quodammodo cogit servare mandata. Nullus enim posset servare mandata Dei, nisi amaret Deum: Ioan. XIV: «Si quis diligit me, sermonem meum servabit». Spiritus autem Sanctus facit amare Deum, ideo iuvat. Ezech. XXXVI: «Dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestra: et dabo vobis cor carneum, et spiritum meum ponam in medio vestri; et faciam ut in praeceptis meis ambuletis, et iudicia mea custodiatis et operemini».

Quarto confirmat spem vitae aeternae, quia est sicut pignus hereditatis illius. Apostolus, Ephes. I: «Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae». Est enim quasi arrha vitae aeternae. Cuius ratio est, quia ex hoc debetur vita aeterna homini, inquantum efficitur filius Dei; et hoc fit per hoc quod fit similis Christo.

---

mayor que la de los PP. de la Iglesia (del mismo San Agustín). Tal leyenda se desvaneció ya decisivamente con el Renacimiento por obra de Lorenzo Valla. Sus obras son cuatro: *De los nombres divinos, De la mística teología, La jerarquía celeste* y *La jerarquía eclesiástica.*

[48] Cf. MG 3,769-770; y edic. de Marietti (cura Ceslai Pera) n.° 159 y STO. TOMÁS, *In librum De Divinis Nominibus Bti. Dyonisii Expositio* n.° 409 p.135.

porque se hace semejante a Cristo. Mas uno se asemeja a Cristo por tener el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu Santo. En Rom 8,15-16 dice el Apóstol: *Pues no habéis recibido un espíritu de esclavitud de nuevo en el temor; sino que habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, en el que clamamos Abba, Padre. Pues el mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.* Y en Gál 4,6: *Porque sois hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama Abba, Padre.*

Quinto, aconseja en las dudas y nos enseña cuál sea la voluntad de Dios: *El que tiene oídos que oiga qué dice el Espíritu a las iglesias* (Ap 2,7); e Is 1,4: *Que le oigan como al maestro.*

## Artículo 9

## La santa Iglesia católica[49]

Así como vemos que en el hombre hay un alma y un cuerpo y sin embargo tiene diversos miembros, así también la Iglesia católica es un cuerpo y tiene diversos miembros. El alma que vivifica este cuerpo es el Espíritu Santo. Por eso, después (de profesar) la fe en el Espíritu Santo, se nos manda creer en la santa Iglesia católica.

Respecto de lo cual ha de saberse que «Iglesia» es lo mismo que «congregación». Por donde (decir) «santa Iglesia» es lo mismo que decir congregación de los fieles; y cada uno de los cristianos es como un miembro de la misma Iglesia, de la cual se dice en Eclo (51,31): *Acercaos a mí los ignorantes y congregaos en la casa de la instrucción.* Esta santa

Assimilatur autem aliquis Christo per hoc quod habet Spiritum Christi, qui est Spiritus Sanctus. Apostolus, Rom. VIII: «Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei»; et Gal. IV: «Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, abba, pater».

Quinto consulit in dubiis, et docet nos quae sit voluntas Dei. Apoc. II: «Qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis». Isai. I: «Audiam eum quasi magistrum».

## Articulus 9

## Sanctam Ecclesiam catholicam

Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu Sancto, iubemur credere sanctam Ecclesiam catholicam. Unde additur in symbolo: «Sanctam Ecclesiam catholicam».

Circa quod sciendum est, quod Ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium; et quilibet christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiae, de qua dicitur Eccli. ult.: «Appropiate ad me indocti, et congregate vos in domum disciplinae». Haec autem Ecclesia sancta habet quatuor

[49] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.1 a.9 y sed c.; q.39 a.1; a.2 ad 2; q.81 a.8; 3 q.8 a.1ss; q.35 a.7 ad 3; q.49 a.1; q.64 a.1 ad 2; q.64 a.2 ad 3; q.66 a.10 sed c.; q.72 a.12 sed c.; q.73 a.3; q.83 a.3 ad 2; *Cont. Gent.* 4 c.76.83.

Iglesia tiene cuatro condiciones (o notas); pues es *una, santa, católica,* esto es, universal, es fuerte *y firme.*

A) En cuanto a lo primero es de saber que, aunque herejes diversos hayan inventado herejías diversas, (éstos) no pertenecen a la Iglesia, pues están divididos en facciones: mas la Iglesia es una: *Una es mi paloma, mi perfecta* (Cant 6,8).

La unidad de la Iglesia resulta de tres cosas.

Primera, de la unidad de la fe. Pues todos los cristianos que son del cuerpo de la Iglesia creen lo mismo: *Que digáis todos lo mismo, y no haya cismas entre vosotros* (1 Cor 1,10); y Ef 4,5 dice: *Un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo.*

Segunda, de la unidad de la esperanza, porque todos están corroborados en una sola esperanza de llegar a la vida eterna; por eso dice el Apóstol en Ef 4,4: *Un solo cuerpo y un solo espíritu, así como habéis sido llamados en una esperanza de vuestra vocación.*

Tercera, de la unidad de la caridad, porque todos están unidos en el amor de Dios y, entre sí, en el amor mutuo: *Yo les he dado la gloria que tú me diste para que sean uno como nosotros somos uno* (Jn 17,22). Se manifiesta este amor, si es verdadero, cuando los miembros son solícitos unos por otros y cuando se compadecen unos de otros. *Crezcamos en la caridad a través de todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo; desde el cual crece todo el cuerpo en su edificación por la caridad, (como) un cuerpo compacto a través de todas las articulaciones y suministros según la capacidad de cada miembro;* porque cada uno debe servir al prójimo con la gracia que Dios le ha concedido. Por donde ninguno debe despreciar, ni sufrir ser rechazado y expulsado de esta Iglesia. Porque no hay más que una Iglesia en la que se puedan salvar los hombres, como tampoco nadie se pudo salvar fuera del arca de Noé.

conditiones: quia est una, quia est sancta, quia est catholica, idest universalis, et quia est fortis et firma.

Quantum ad primum sciendum est, quod licet diversi haeretici diversas sectas adinvenerint, non tamen pertinent ad Ecclesiam, quia sunt divisi in partes: sed Ecclesia est una. Cant. VI: «Una est columba mea, perfecta mea».

Causatur autem unitas Ecclesiae ex tribus.

Primo ex unitate fidei. Omnes enim Christiani qui sunt de corpore Ecclesiae, idem credunt: I Cor. I: «Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata»; et Ephes. IV: «Unus Deus, una fides, unum baptisma».

Secundo ex unitate spei, quia omnes firmati sunt in una spe perveniendi ad vitam aeternam: et ideo dicit Apostolus, Ephes. IV: «Unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae».

Tertio ex unitate caritatis, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo. Ioan. XVII: «Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus». Manifestatur autem huiusmodi amor si verus est, quando membra pro se invicem sunt solicita, et quando invicem compatiuntur. Ephes. IV: «In caritate crescamus in illo per omnia qui est caput Christus: ex quo totum corpus connexum et compactum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate»; quia quilibet de gratia sibi collata a Deo, debet proximo servire. Unde nullus debet contemnere, nec pati ab ista Ecclesia abiici et expelli; quia non est nisi una Ecclesia in qua homines salventur, sicut extra arcam Noe nullus salvari potuit.

B) Respecto de lo segundo es de saber que hay otra congregación; pero de los malvados: *Odié la iglesia de los malignos* (Sal 25,5). Mas ésta es mala, mientras la Iglesia de Cristo es santa. Dice el Apóstol en 1 Cor 3,17: *El templo de Dios es santo; y ése sois vosotros.* De ahí que se diga: *(Creo) en la santa Iglesia.*

Mas los fieles de esta congregación se santifican por tres (¡cuatro!) motivos:

Primero, porque como cuando se consagra una iglesia se lava materialmente, así también los fieles han sido lavados con la sangre de Cristo: *Nos amó y nos libró de nuestros pecados con su sangre* (Ap 1,5); y Heb 13,12: *Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció fuera de la puerta.*

Segundo, por la unción. Porque así como se unge la Iglesia, también son ungidos los fieles con una unción espiritual, para santificarlos. En otro caso no serían cristianos, pues Cristo es (lo mismo que) ungido. Y esta unción es la gracia del Espíritu Santo: *El cual es Dios, que nos ungió* (2 Cor 1,21); y la 1 Cor 1,21 dice: *Habéis sido santificados en el nombre de N. Señor Jesucristo.*

Tercero, por la inhabitación de la Trinidad, pues dondequiera que Dios habita, ese lugar es santo, por donde se dice en Gén 28,16: *Verdaderamente es santo este lugar;* y en el Sal 92,5: *A tu casa, Señor, conviene la santidad.*

Cuarto, por la invocación de Dios: *Mas Tú, Señor, estás en nosotros y tu nombre ha sido invocado sobre nosotros* (Jer 14,9). Hay, pues, que tener cuidado no sea que, después de una tal santificación, manchemos por el pecado nuestra alma, que es templo de Dios. Dice el Apóstol en 1 Cor 3,17: *Si alguien violare el templo de Dios, le destruirá Dios a él.*

C) En cuanto a lo tercero, es de saber que la Iglesia es católica, esto es, universal:

Circa secundum sciendum, quod est etiam alia congregatio, sed malignantium. Psal. XXV: «Odivi Ecclesiam malignantium». Sed haec est mala, Ecclesia vero Christi est sancta: Apostolus, I Cor. III: «Templum Dei sanctum est, quod estis vos»; unde dicitur, «sanctam Ecclesiam».

Sanctificantur autem fideles huius congregationis ex tribus.

Primo, quia sicut Ecclesia cum consecratur, materialiter lavatur, ita et fideles loti sunt sanguine Christi. Apoc. I: «Dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo»; Hebr. XIII: «Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est».

Secundo ex inunctione: quia sicut Ecclesia inungitur, sic et fideles spirituali inunctione unguntur, ut sanctificentur: alias non essent Christiani: Christus enim idem est quod unctus. Haec autem unctio est gratia Spiritus Sancti. II Cor. I: «Qui unxit nos, Deus»; et I Cor. VI: «Sanctificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi».

Tertio ex inhabitatione Trinitatis: nam ubicumque Deus inhabitat, locus ille sanctus est: unde Genes. XXVIII: «Vere locus iste sanctus est»; et Psal. XCII: «Domum tuam decet sanctitudo, Domine».

Quarto propter invocationem Dei. Ier. XIV: «Tu autem in nobis es, Domine, et nomen tuum invocatum est super nos». Cavendum est ergo ne post talem sanctificationem polluamus animam nostram, quae templum Dei est, per peccatum. Apostolus, I Cor. III: «Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus».

Circa tertium sciendum est, quod Ecclesia est catholica, idest universalis:

Primero, en cuanto al lugar, pues está difundida por todo el mundo, contra los Donatistas[50]: *Vuestra fe se anuncia en todo el mundo* (Rom 1,8); y en Mc 16,15: *Id por el mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura.* Por donde, (si) Dios era conocido sólo en Judea, ahora lo es por todo el mundo.

Esta Iglesia tiene tres partes. Una está en la tierra, otra en el cielo y la tercera en el purgatorio.

Segundo, es universal en cuanto a la condición de los hombres, porque ninguno es excluido: ni señor, ni siervo, ni varón ni mujer: *(En Cristo) no hay varón ni mujer* (Gál 3,28).

Es universal en cuanto al tiempo. Algunos dijeron que la Iglesia debe durar hasta un cierto tiempo. Pero esto es falso, pues esta Iglesia empezó desde el tiempo de Abel y durará hasta el fin del mundo. Al final del evangelio de Mateo (28,20) se dice: *He aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo.* Y después del fin del mundo permanecerá en el cielo.

D) En cuanto a lo cuarto es de saber que la Iglesia es firme. Pues una casa se dice firme:

Primero, si tiene buenos cimientos. Mas el cimiento principal de la Iglesia es Cristo: en la 1 Cor 3,11 dice el Apóstol: *Ninguno puede poner otro fundamento que el que ha sido puesto, el cual es Cristo Jesús.* Fundamento secundario son los Apóstoles y su doctrina. Y por eso (también) es firme. Por donde en el Ap 21,14 se dice que la ciudad

Primo quantum ad locum, quia est per totum mundum, contra donatistas. Rom. I: «Fides vestra annuntiatur in universo mundo»; Marc. ult.: «Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae». Unde antiquitus Deus erat notus tantum in Iudaea, nunc autem per totum mundum.

Habet autem haec Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in caelo, tertia est in purgatorio.

Secundo est universalis quantum ad conditionem hominum, quia nullus abiicitur, nec dominus, nec servus, nec masculus, nec femina. Gal. III: «Non est masculus neque femina».

Tertio est universalis quantum ad tempus. Nam aliqui dixerunt, quod Ecclesia debet durare usque ad certum tempus. Sed hoc est falsum: quia haec Ecclesia incepit a tempore Abel, et durabit usque ad finem saeculi. Matth. ult.: «Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi». Sed post consummationem saeculi remanebit in caelo.

Circa quartum sciendum est, quod Ecclesia est firma. Domus autem dicitur firma, primo si habet bona fundamenta. Fundamentum autem Ecclesiae principale est Christus. Apostolus, I Cor. III: «Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus». Secundarium vero fundamentum sunt apostoli, et eorum doctrina; et ideo firma est: unde in Apoc. XXI, dicitur, quod civitas habebat

---

[50] Los Donatistas fueron unos herejes cismáticos del norte de África, que recibieron el nombre de Donato. Este movimiento surgió con ocasión de la persecución de los cristianos del 303 al 305. Comenzó como un intento por purificar la pureza de la fe y de la Iglesia contra todos aquellos que habían cedido ante la persecución —los *lapsi*—, a quienes decían no debía acogérselos luego en la Iglesia. Se remitían a Tertuliano y a San Cipriano en particular. Fue un movimiento de protesta contra la Iglesia institucional constantiniana. Terminaron por caer en la herejía también por afirmar la nulidad de los sacramentos —del bautismo, etc.— administrados por los pecadores y los herejes. Tropezaron con una Iglesia que, amén de estar guiada por San Agustín, podía contar con el poder represivo del Imperio y una fuerte organización eclesial. Fueron condenados por el Concilio de Arlés (314) —Dz 53—. Cf. G. Bove, «Donatismo», en DTE, o.c., 279.

tenía doce cimientos y en ellos estaban escritos los nombres de los doce Apóstoles. De ahí que se diga apostólica. De ahí también el que para significar la firmeza de esta Iglesia se haya dicho que S. Pedro es el vértice.

Segundo, se manifiesta la firmeza de una casa si, sacudida, no puede ser destruida. Mas la Iglesia nunca pudo ser destruida: ni por los perseguidores, más aún, durante las persecuciones creció más, y quienes la perseguían y a los que ella perseguía, terminaron: *Quien cayere sobre esta piedra, será hecho añicos; y sobre el que ella cayere, lo triturará* (Mt 21,44); ni por los errores, más aún, cuantos más errores surgieron, más se manifestó la verdad: *Hombres de mente corrompida, réprobos en cuanto a la fe; pero no prosperarán en adelante* (2 Tim 3,8); ni por las tentaciones de los demonios, pues la Iglesia es como una torre (o castillo) en la que se refugia quienquiera que lucha contra el diablo: *Torre fortísima el nombre del Señor* (Prov 18,10). Y por ello el diablo se empeña principalmente en su destrucción; pero no prevalece, pues el Señor dijo: *Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella* (Mt 16,18), como si dijera: «lucharán contra ti; pero no prevalecerán».

De ahí resulta que sola la Iglesia de Pedro (en cuya porción entró toda Italia, cuando los discípulos fueron enviados a predicar) siempre estuvo firme en la fe; y, mientras en otras regiones o no hay fe o está mezclada con muchos errores, sin embargo la Iglesia de Pedro está vigorosa en la fe y se halla limpia de errores. Y no es de extrañar, pues el Señor dijo a Pedro: *Yo rogué por ti, Pedro, para que no falle tu fe* (Lc 22,32).

duodecim fundamenta, et erant ibi scripta nomina duodecim apostolorum. Et inde est quod dicitur Ecclesia apostolica. Exinde etiam est quod ad significandum firmitatem huius Ecclesiae, beatus Petrus dictus est vertex.

Secundo apparet firmitas domus, si conquassata non potest destrui. Ecclesia autem nunquam potuit destrui: nec a persecutoribus; immo persecutionibus durantibus magis crevit, et qui eam persequebantur, et quos ipsa persequebatur, deficiebant: Matth. XXI: «Qui ceciderit super lapidem istum, confringetur; super quem vero ceciderit, conteret eum»; nec ab erroribus; immo quanto magis errores supervenerunt, tanto magis veritas manifestata est: II Tim. III: «Homines corrupti mente, reprobi circa fidem; sed ultra non proficient»; nec a tentationibus daemonum: Ecclesia enim est sicut turris, ad quam fugit quicumque pugnat contra diabolum: Prov. XVIII: «Turris fortissima nomen Domini». Et ideo diabolus principaliter conatur ad destructionem eius; sed non praevalet, quia Dominus dixit Matth. XVI: «Et portae inferi non praevalebunt adversus eam»; quasi dicat: Bellabunt adversum te, sed non praevalebunt.

Et inde est quod sola Ecclesia Petri (in cuius partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum) semper fuit firma in fide: et cum in aliis partibus vel nulla fides sit, vel sit commixta multis erroribus, Ecclesia tamen Petri et fide viget, et ab erroribus munda est. Nec mirum: quia Dominus dixit Petro, Luc. XXII: «Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua».

## Artículo 10

## La comunión de los santos, la remisión de los pecados[51]

Como en los cuerpos naturales la acción de un miembro cede en bien de todo el cuerpo, así también en el cuerpo espiritual, esto es: en la Iglesia. Y, puesto que todos los fieles son un cuerpo, el bien de uno se comunica a otro: *Cada uno de los miembros es miembro del otro* (1 Cor 12,5). Por donde, entre las cosas a creer que transmitieron los Apóstoles está ésta: que hay una comunión de bienes en la Iglesia. Y esto es lo que (se profesa) cuando se dice: *la comunión de los santos.*

Entre los miembros de la Iglesia el principal es Cristo, porque es su Cabeza: *A él le dio* —el Padre— *como Cabeza sobre toda la Iglesia, que es su Cuerpo* (Ef 1,22-23). El bien, pues, de Cristo se comunica a todos los cristianos, como la virtud de la cabeza a todos los miembros (del cuerpo). Y esta comunicación se hace por los sacramentos de la Iglesia, en los que obra la virtud de la pasión de Cristo, que actúa para conferir la gracia en remisión de los pecados.

Estos sacramentos de la Iglesia son siete.

El primero es el bautismo, que es una cierta regeneración espiritual. Así como no puede darse una vida corporal si el hombre no nace corporalmente, así tampoco la vida espiritual o de la gracia puede darse a no ser que el hombre renazca espiritualmente. Pues esta generación se verifica por el bautismo: *Si uno no renace por el agua y el Espíritu Santo no puede entrar en el Reino de Dios* (Jn 3,5).

Y es de saber que, como el hombre no nace más que una vez, así sólo se bautiza una vez: por donde los Santos (Padres) añadieron (en el Credo): *Confieso que hay un solo bautismo.*

## Articulus 10

### Sanctorum communionem, remissionem peccatorum

Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur. Apostolus, Rom. XII: «Singuli autem alter alterius membra». Unde et inter alia credenda quae tradiderunt apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia; et hoc est quod dicitur, «sanctorum communionem».

Inter alia vero membra Ecclesiae, principale membrum est Christus, quia est caput. Ephes. I: «Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius». Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris; et haec communicatio fit per sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum.

Huiusmodi autem sacramenta Ecclesiae sunt septem.

Primum est baptismus, qui est regeneratio quaedam spiritualis. Sicut enim vita carnalis non potest haberi nisi homo carnaliter nascatur: ita vita spiritualis, vel gratiae, non potest haberi nisi homo renascatur spiritualiter. Haec autem generatio fit per baptismum: Ioan. III: «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei».

Et est sciendum, quod sicut homo non nascitur nisi semel, sic et semel tantum baptizatur: unde et sancti addiderunt: «Confiteor unum baptisma».

---

[51] Lugares paralelos: *Summa* 3 q.3 a.8 ad 3; q.48 a.1.2.6; q.65 a.1.2.4; q.69 a.1 ad 2; q.89 a.1; *In Sent.* 4 d.2 q.1 a.2.3; *Cont. Gent.* 4 c.58.

Tal es la virtud del bautismo que purifica de todos los pecados tanto en cuanto a la culpa como en cuanto a la pena. De ahí que a los bautizados no se les imponga ninguna penitencia por más pecadores que fuesen (antes); y si muriesen enseguida después del bautismo, volarían inmediatamente a la vida eterna. De ahí también que, aunque por oficio sólo bauticen los sacerdotes, sin embargo en caso de necesidad es lícito que bautice cualquiera, guardada sin embargo la forma del bautismo, que es: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Mas este sacramento recibe su virtud de la pasión de Cristo: *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, en su muerte hemos sido bautizados* (Rom 6,5). De ahí que, como Cristo estuvo tres días en el sepulcro, se haga una inmersión triple en el agua.

El segundo sacramento es la confirmación. Pues así como aquellos que nacen corporalmente necesitan fuerzas para obrar, así los renacidos espiritualmente necesitan la fortaleza del Espíritu Santo. Por donde los Apóstoles, para ser fuertes, después de la ascensión recibieron el Espíritu Santo: *Vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la virtud de lo alto* (Lc 24,49).

Este fortalecimiento se confiere en el sacramento de la confirmación. Y por eso aquellos que están al cuidado de los niños, deben ser muy solícitos en que se confirmen, porque en la confirmación se confiere una gracia grande. Y si muriese, el confirmado tiene mayor gloria que el no confirmado, porque tuvo aquí más gracia.

El tercer sacramento es la eucaristía. Así como en la vida corporal, después que el hombre ha nacido y se ha fortalecido, necesita el alimento para conservarse y sustentarse; así también en la vida espiritual: después de ser robustecido, necesita el alimento espiritual, que es el cuerpo de Cristo: *Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros* (Jn 6,54). Y por eso, según la disciplina de

Virtus autem baptismi est quod purgat ab omnibus peccatis et quantum ad culpam et quantum ad poenam: et inde est quod nulla poenitentia imponitur baptizatis, quantumcumque fuerint peccatores; et si statim moriantur post baptismum, immediate evolant in vitam aeternam. Inde est etiam quod licet soli sacerdotes ex officio baptizent, ex necessitate tamen cuilibet licet baptizare, servata tamen forma baptismi, quae est: «Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti».

Sumit autem hoc sacramentum virtutem a passione Christi: Rom. VI: «Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus». Et inde est quod sicut Christus fuit tribus diebus in sepulcro, ita fit trina immersio in aqua.

Secundum sacramentum est confirmatio. Sicut enim in illis qui corporaliter nascuntur, necessariae sunt vires ad operandum; ita spiritualiter renatis necessarium est robur Spiritus Sancti. Unde et apostoli ad hoc quod essent fortes, receperunt Spiritum Sanctum post ascensionem Christi: Luc. XXIV: «Vos autem sedete in civitate, quousque induamini virtute ex alto».

Hoc autem robur confertur in sacramento confirmationis: et ideo illi qui habent curam puerorum, debent multum esse soliciti quod confirmentur, quia in confirmatione confertur magna gratia. Et si decedet, maiorem habet gloriam confirmatus quam non confirmatus, quia hic habuit plus de gratia.

Tertium sacramentum est eucharistia. Sicut enim in vita corporali, postquam homo natus est et vires sumpsit, necessarius est ei cibus, ut conservetur et sustentetur; ita in vita spirituali post habitum robur necessarius est ei cibus spiritualis, qui est corpus Christi. Ioan. VI: «Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem,

la Iglesia, todo cristiano debe recibir el cuerpo de Cristo una vez al año[52], digna y limpiamente, pues, como se dice en la 1 Cor 11,29: *Quien lo recibe y come indignamente,* a saber, con conciencia de pecado mortal, del que no se ha confesado, o no propone abstenerse, *come y bebe su propia condenación.*

El cuarto sacramento es la penitencia. Acontece, pues, en la vida corporal a veces que uno enferma y, si no tiene una medicina, muere. Así también en la vida espiritual enferma uno por el pecado; por donde es necesaria la medicina para recobrar la salud. Y tal es la gracia que se confiere en el sacramento de la penitencia: *Él perdona todas tus maldades; él sana todas tus enfermedades* (Sal 102,3).

Mas en la penitencia debe haber tres cosas: la contrición, que es dolor del pecado con propósito de no cometerlo más; la confesión de los pecados íntegramente; y la satisfacción, que es por las buenas obras.

El quinto sacramento es la extremaunción. En esta vida hay muchos impedimentos por los que el hombre no puede conseguir perfectamente la purificación de los pecados. Y, puesto que nadie puede entrar en la vida eterna a no ser que esté bien purificado, fue necesario otro sacramento por el cual el hombre se purificase de los pecados, se liberara de la debilidad y se preparara para entrar en el reino celeste. Y este sacramento es el de la extremaunción[53]. Pero el que no siempre cure corporalmente es porque acaso no conviene para la salud del alma: *¿Enferma alguien entre vosotros? Mande venir a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor; y la oración de la*

non habebitis vitam in vobis». Et ideo secundum ordinationem Ecclesiae quilibet christianus semel in anno debet recipere corpus Christi, digne tamen et munde: quia, ut dicitur I Cor. XI: «Qui manducat et bibit indigne», scilicet cum conscientia peccati mortalis de quo non est confessus, vel non proponit abstinere, «iudicium sibi manducat et bibit».

Quartum sacramentum est poenitentia. Contingit enim in vita corporali quod quandoque quis infirmatur, et nisi habeat medicinam, moritur; et ita in vita spirituali quis infirmatur per peccatum: unde necessaria est medicina ad recuperandam sanitatem. Et haec est gratia quae confertur in poenitentiae sacramento. Psal. CII: «Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas».

In poenitentia autem tria debent esse: contritio, quae est dolor de peccato cum proposito abstinendi; confessio peccatorum cum integritate: et satisfactio quae est per bona opera.

Quintum sacramentum est extrema unctio. In hac enim vita sunt multa quae impediunt, propter quae homo non potest perfecte consequi purgationem a peccatis. Et quia nullus potest intrare vitam aeternam nisi sit bene purgatus, necessarium fuit aliud sacramentum quo homo purgaretur a peccatis, et liberaretur ab infirmitate, et praepararetur ad introitum regni caelestis. Et hoc est sacramentum extremae unctionis. Sed quod non semper curet corporaliter, hoc est quia forte vivere non expedit saluti animae. Iac. V: «Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super

---

[52] Se refiere al célebre decreto *Omnes utriusque sexus* del Conc. IV de Letrán (1215) —Dz 891—, que ha seguido y sigue vigente en la Iglesia (cf. CIC 920).

[53] La extremaunción «es la consagración de la muerte». Perdona los pecados veniales y libra de las reliquias de los pecados ya perdonados. También puede perdonar indirectamente los pecados mortales —v.gr. si la persona en cuestión no ha podido confesarse— supuesto que se encuentre «en estado de conversión», al menos con atrición o contrición imperfecta.

*fe salvará al enfermo y el Señor le aliviará y, si está en pecado, se le perdonará* (Sant 5,14-15).

Así, pues, queda claro que por los cinco sacramentos susodichos se logra la perfección de la vida cristiana. Mas como es necesario que dichos sacramentos sean conferidos por ministros determinados, de ahí que fuera necesario el sacramento del orden, por cuyo ministerio se dispensan esos sacramentos. Ni se debe atender a su vida, si a veces se desvían al mal, sino a la virtud de Cristo, por la que los mismos sacramentos tienen su eficacia, y de los que ellos son los dispensadores. En la 1 Cor 4,1 dice el Apóstol: *Que así nos considere el hombre: como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Éste es el sexto sacramento: el del orden.

El séptimo sacramento es el matrimonio, en el cual, si (los cónyuges) viven limpiamente, se salvan y pueden vivir sin pecado mortal. A veces los casados se desvían a los veniales, cuando su concupiscencia no se dirige fuera de los bienes del matrimonio, mas si se sale fuera, entonces degenera en pecado mortal[54].

Por estos siete sacramentos conseguimos la remisión de los pecados. Y por eso se añade inmediatamente: *la remisión de los pecados.*

Para esto también se concedió a los Apóstoles el remitir los pecados. Y por ello ha de creerse que los ministros de la Iglesia, a quienes se ha derivado de los Apóstoles esta potestad, y a los Apóstoles por Cristo, tienen el poder de «atar» y «desatar»; y que en la Iglesia haya la potestad plena de perdonar los pecados, pero por grados; a saber: del Papa a los otros prelados.

Es de saber también que no sólo se nos comunica la virtud de la pasión de Cristo, sino también el mérito de su vida. Y cuanto de bueno

eum, ungentes eum oleo in nomine Domini: et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, remittentur ei».

Sic ergo patet quod per quinque sacramenta quae praedicta sunt, habetur perfectio vitae. Sed quia necessarium est quod huiusmodi sacramenta conferantur per determinatos ministros, ideo fuit necessarium sacramentum ordinis, cuius ministerio huiusmodi sacramenta dispensarentur. Nec est attendenda ad hoc eorum vita, si aliquando ad mala declinant; sed virtus Christi, per quam ipsa sacramenta efficaciam habent, quorum ipsi dispensatores sunt: Apostolus, I Cor. IV: «Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei»; et hoc est sextum sacramentum, scilicet ordinis.

Septimum sacramentum est matrimonium, in quo si munde vivunt, homines salvantur, et possunt sine peccato mortali vivere. Et interdum declinant coniugati ad venialia, quando eorum concupiscentia non fertur extra bona matrimonii; et si efferatur extra, tunc declinant ad mortale. Per haec autem septem sacramenta consequimur peccatorum remissionem. Et ideo hic statim subditur: «Remissionem peccatorum».

Per hoc etiam datum est apostolis dimittere peccata. Et ideo credendum est quod ministri Ecclesiae, ad quos derivata est huiusmodi potestas ab apostolis, et ad apostolos a Christo, in Ecclesia habeant potestatem ligandi atque solvendi, et quod in Ecclesia sit plena potestas dimittendi peccata, sed gradatim, scilicet a Papa in alios praelatos.

Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis Christi communicatur nobis,

[54] Los *tres bienes* del matrimonio, en términos de San Agustín, recogidos ya por el Conc. Florentino (1439), son: el *bonum prolis* (la procreación de los hijos), el *bonum fidei* (es decir: la fidelidad y débito conyugal) y el *bonum sacramenti* (es decir: la gracia del sacramento con la indisolubilidad matrimonial y comunión de amor). El Magisterio de la Iglesia (especialmente Pío XI y Pío XII) ha señalado que el *bonum prolis* constituye el fin más próximo y esencial del matrimonio.

hicieron todos los santos, se comunica por la caridad a los que (ahora) viven, porque todos son uno: *Yo soy partícipe de todos los que te temen* (Sal 118,63). De ahí resulta que quien vive en caridad es partícipe de todo el bien que se hace en el mundo entero; si bien, sin embargo, lo es más especialmente aquel por quien se hace una obra buena. Pues uno puede satisfacer por otro, como se ve por los beneficios, a los que muchas confraternidades admiten a algunos.

Así, pues, por esta comunión obtenemos dos cosas: la una, que los méritos de Cristo se comunican a todos; y la otra, que el bien de uno se comunica al otro. Por donde los excomulgados, por el hecho de estar fuera de la Iglesia, pierden la participación de todos los bienes que se hacen, lo cual es un daño mayor que el daño de cualquier cosa temporal. Además hay otro peligro: que, como se sabe, por estos sufragios se impide al diablo que nos pueda tentar; por donde cuando uno es excluido de estos sufragios, el diablo le vence más fácilmente. De ahí el que en la Iglesia primitiva, cuando alguien era excomulgado, el diablo inmediatamente le atormentaba corporalmente[55].

## Artículo 11

## La resurrección de la carne[56]

El Espíritu Santo no sólo santifica a la Iglesia en cuanto al alma, sino que nuestros cuerpos resucitarán por su virtud. Rom 4,24 dice: *El que*

sed etiam meritum vitae Christi. Et quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in caritate existentibus, quia omnes unum sunt: Psal. CXVIII: «Particeps ego sum omnium timentium te». Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo; sed tamen specialius illi pro quibus specialius fit aliquod bonum. Nam unus potest satisfacere pro alio, sicut patet in beneficiis, ad quae plures congregationes admittunt aliquos.

Sic ergo per hanc communionem consequimur duo: unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus; aliud quod bonum unius communicatur alteri. Unde excommunicati, per hoc quod sunt extra Ecclesiam, perdunt partem omnium bonorum quae fiunt; quod est maius damnum quam damnum alicuius rei temporalis. Est etiam aliud periculum: quia constat quod per huiusmodi suffragia impeditur diabolus ne possit nos tentare: unde quando quis excluditur ab huiusmodi suffragiis, diabolus facilius vincit eum. Et inde est quod in primitiva Ecclesia, cum aliquis excommunicabatur, statim diabolus vexabat eum corporaliter.

## Articulus 11

### Carnis resurrectionem

Spiritus Sanctus non solum sanctificat Ecclesiam quantum ad animam, sed virtute eius resurgent corpora nostra. Rom. 4: «Qui suscitavit Iesum Christum Dominum

---

[55] Se entiende por *excomunión* la «censura» por la cual se excluye a alguien de la comunión eclesiástica con los fieles. «"Censura" es el veredicto o la pena por la cual se priva al bautizado que ha delinquido y es contumaz, de ciertos bienes espirituales, hasta que cese su contumacia y sea absuelto». Ya en la 1 Cor 5,5 tenemos un caso de «excomunión»: San Pablo «excomulga» al culpable; es decir, le excluye de la comunidad de los fieles y le entrega al demonio para que le atormente.

[56] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.97 a.3; 3 q.2 a.6 ad 2; *Cont. Gent.* 2 c.44; 4 c.79.80.81; *Compend. Theol.* c.151.153.154.239; *De anima* a.19 ad 13; *Qdlbto.* 11 q.6.

*resucitó a Jesucristo, Nuestro Señor, de entre los muertos;* y en la 1 Cor 15,21: *Pues a la verdad por un hombre (vino) la muerte; y por un hombre (viene) la resurrección de los muertos.* Y por eso creemos según nuestra fe en la futura resurrección de los muertos.

Acerca de la cual (se nos) ocurre considerar cuatro cosas. La primera es la utilidad, proveniente de la fe en la resurrección; la segunda, la cualidad de los resucitados, en lo que afecta a todos en general; la tercera, en cuanto a los buenos; la cuarta, en cuanto a los malos en especial.

A) Acerca de la primera es de saber que la fe y esperanza de la resurrección nos es útil para cuatro objetivos.

1.° Primero, para desechar la tristeza que concebimos por los muertos. Pues es imposible que uno no se duela en la muerte de un ser querido suyo; mas por el hecho de que espera que ha de resucitar se modera mucho el dolor de la muerte: *En cuanto a (la suerte de) los muertos, no queremos, hermanos, que (la) ignoréis, a fin de que no os entristezcáis como los demás que no tienen esperanza* (1 Tes 4,12).

2.° En segundo lugar, quita el temor de la muerte. Pues si uno no esperase otra vida mejor después de la muerte, sin duda la muerte sería muy temible y haría uno cualquier cosa mala (algún disparate) antes que incurrir en la muerte. Mas, como creemos que hay una vida mejor, a la cual llegaremos después de la muerte, es claro que nadie debe temer la muerte ni hacer ninguna cosa mala por temor a la muerte: *Para que por la muerte (Cristo) destruyera a aquel que tenía el imperio de la muerte, esto es al diablo; y librase a aquellos que por temor a la muerte estaban durante toda la vida sujetos a la servidumbre* (Heb 2,14-15).

3.° En tercer lugar, (nos) vuelve solícitos y aplicados a obrar bien. Pues si la vida del hombre fuese sólo ésta en que estamos, no tendrían los hombres gran preocupación por obrar bien; porque cualquier cosa que hiciesen sería pequeña, siendo así que sus deseos no se orientan (sólo) a un bien concreto según un tiempo limitado, sino con respecto

nostrum a mortuis»; et I Cor. XV: «Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum». Et ideo credimus secundum fidem nostram, resurrectionem mortuorum futuram.

Circa quam quatuor consideranda occurrunt. Primum est utilitas, quae ex fide resurrectionis provenit; secundum est qualitas resurgentium, quantum ad omnes in generali; tertium quantum ad bonos; quartum quantum ad malos in speciali.

Circa primum sciendum, quod ad quatuor est nobis utilis fides et spes resurrectionis.

Primo ad tollendum tristitias quas ex mortuis concipimus. Impossibile est enim quod homo non doleat ad mortem cari sui; sed per hoc quod sperat eum resurrecturum, multum temperatur dolor mortis. I Thess. IV: «Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent».

Secundo aufert timorem mortis. Nam si homo post mortem non speraret aliam vitam meliorem, sine dubio mors esset valde timenda, et potius deberet homo quaecumque mala facere, quam incurrere mortem. Sed quia credimus esse aliam vitam meliorem, ad quam perveniemus post mortem, constat quod nullus debet mortem timere, nec timore mortis aliqua mala facere. Hebr. II: «Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest diabolum; et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti».

Tertio reddit sollicitos et studiosos ad bene operandum. Si enim vita hominis esset tantum ista in qua vivimus, non inesset hominibus magnum studium ad bene operandum: quia quidquid faceret, parvum esset, cum eius desiderium non sit ad bonum

a la eternidad. Mas, como creemos que por lo que hacemos aquí recibiremos bienes eternos en la resurrección, de ahí que nos afanemos por obrar bien. *Si sólo esperáramos en Cristo en esta vida, seríamos los hombres más miserables* (1 Cor 15,19).

4.° En cuarto lugar, retrae del mal. Pues así como la esperanza del premio incita a obrar bien, así el temor del castigo, que creemos estar reservado para los malos, retrae del mal: *E irán los que hicieron el bien a la resurrección de la vida; mas quienes hicieron el mal, a la resurrección de condena* (Jn 5,29).

B) Acerca de lo segundo, es de saber que, en cuanto a todos, se puede considerar una condición cuádruple.

La primera es en cuanto a la identidad de los cuerpos de los resucitados, pues el cuerpo que resucitará será el mismo cuerpo actual cuanto a la carne y cuanto a los huesos; aunque algunos hayan dicho que este cuerpo, que ahora se corrompe, no resucitará, lo cual está contra (lo que afirma) el Apóstol, (pues) dice en 1 Cor 15,53: *Conviene que este (cuerpo) corruptible se revista de incorrupción;* y porque la S. Escritura dice que por el poder de Dios volverá a la vida el mismo cuerpo: *De nuevo me veré recubierto de mi piel y veré a Dios en mi carne* (Job 19,26).

La segunda condición será en cuanto a la calidad, porque los cuerpos de los resucitados serán de otra calidad que los de ahora; puesto que tanto los cuerpos de los bienaventurados como los de los malos serán incorruptibles, pues los buenos estarán siempre en la gloria y los malos en sus penas: *Conviene que este (cuerpo) corruptible se revista de incorrupción y esto mortal se revista de inmortalidad* (1 Cor 15,53). Y puesto que el cuerpo será incorruptible e inmortal, no se dará el uso de los alimentos ni del sexo: *En la resurrección ni ellos tomarán mujer ni ellas marido; sino que serán como los ángeles de Dios en el cielo* (Mt 22,30). Esto es contra los judíos y los sarracenos. *No volverá más a su casa* (Job 7,10).

determinatum secundum certum tempus, sed ad aeternitatem. Sed quia credimus quoc per haec quae hic facimus, recipiemus bona aeterna in resurrectione, ideo studemus bona operari. I Cor. XV: «Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus».

Quarto retrahit a malo. Sicut enim spes praemii allicit ad bonum operandum, ita timor poenae, quam credimus malis reservari, retrahit a malo. Ioan. V: «Et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii».

Circa secundum sciendum est, quod quantum ad omnes quadruplex conditio attendi potest in resurrectione.

Prima est quantum ad identitatem corporum resurgentium: quia idem corpus quod nunc est, et quantum ad carnem et quantum ad ossa resurget; licet aliqui dixerint quod hoc corpus quod nunc corrumpitur, non resurget; quod est contra Apostolum. Ait I Cor. XV: «Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem»; et quia Sacra Scriptura dicit, quod virtute Dei idem corpus ad vitam resurget: Iob XIX: «Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum».

Secunda conditio erit quantum ad qualitatem, quia corpora resurgentia erunt alterius qualitatis quam nunc sint: quia et quantum ad beatos et quantum ad malos corpora erunt incorruptibilia, quia boni erunt semper in gloria, et mali semper in poena eorum. I Cor. XV: «Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem». Et quia corpus erit incorruptibile et immortale, non erit usus ciborum et venereorum: Matth. XXII: «In resurrectione neque nubent neque nubentur; sed erunt sicut angeli Dei in caelo». Et hoc est contra iudaeos et saracenos. Iob VII: «Non revertetur ultra in domum suam».

La tercera condición es en cuanto a la integridad, pues todos, buenos y malos, resucitarán en toda su integridad, la cual pertenece a la perfección. No habrá allí ciego, cojo o defecto alguno. El Apóstol, en la 1 Cor 15,52 dice: *Los muertos resucitarán incorruptos,* esto es, impasibles en cuanto a las corrupciones presentes.

La cuarta es en cuanto a la edad, pues todos resucitarán en la edad perfecta; esto es: de treinta y dos o treinta y tres años. La razón es que quienes (al morir) no hubieron llegado a esto, no tienen la edad perfecta; y los ancianos ya la habían perdido. De ahí que a los jóvenes y niños se les añadirá lo que les falta; y a los ancianos por el contrario se les restituirá: *Hasta que vayamos todos al encuentro (de Cristo) [...] como varón perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo* (Ef 4,23).

C) Respecto de lo tercero es de saber que, en cuanto a los buenos, habrá una gloria especial, porque los santos tendrán los cuerpos glorificados, los cuales poseerán una condición cuádruple:

La primera es la claridad: *Resplandecerán los justos como el sol en el Reino de su Padre* (Mt 13,43). La segunda es la impasibilidad: *Se siembra en vileza, resucitará en gloria* (1 Cor 15,15.43) y Ap 21,4: *Enjugará Dios toda lágrima de sus ojos; y ya no habrá muerte, ni llanto, ni clamor ni habrá ya dolor, pues las cosas primeras han pasado.* La tercera es la agilidad: *Resplandecerán los justos y se moverán como chispas en el cañaveral* (Sab 3,7). La cuarta es la sutileza: *Se siembra un cuerpo animal, surgirá un cuerpo espiritual* (1 Cor 15,44): no que sea totalmente espíritu, sino que estará sujeto al espíritu totalmente.

D) Acerca de lo cuarto es de saber que la condición de los condenados será lo contrario a la de los bienaventurados, pues en ellos se dará el castigo eterno, en el cual hay una cuádruple condición mala. Pues sus cuerpos serán oscuros: *Faces quemadas, sus rostros* (Is 13,8); así mismo pasibles, aunque no se corrompan nunca, pues arderán siempre en el fuego y nunca se consumirán: *Su gusano no morirá y su fuego no se*

Tertia conditio est quantum ad integritatem, quia omnes et boni et mali resurgent cum omni integritate quae ad perfectionem hominis pertinet; non enim erit ibi caecus vel claudus, nec aliquis defectus. Apostolus I Cor. XV: «Mortui resurgent incorrupti», idest impassibiles quantum ad corruptiones praesentes.

Quarta conditio est quantum ad aetatem, quia omnes resurgent in aetate perfecta, idest triginta trium vel duorum annorum. Cuius ratio est, quia qui nondum pervenerunt ad hoc, non habent aetatem perfectam, et senes hanc iam amiserunt: et ideo iuvenibus et pueris addetur quod deest, senibus vero restituetur. Ephes. IV: «Donec occurramus omnes in [...] virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi».

Circa tertium sciendum est, quod quantum ad bonos erit specialis gloria, quia sancti habebunt corpora glorificata in quibus erit quadruplex conditio.

Prima est claritas: Matth. XIII: «Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum». Secunda est impassibilitas; I Cor. XV: «Seminatur in ignobilitate, surget in gloria»; Apoc. XXI: «Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum; et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt». Tertia est agilitas: Sap. III: «Fulgebunt iusti, et sicut scintillae in arundineto discurrent». Quarta est subtilitas: I Cor. XV, 44: «Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale»: non quod omnino sit spiritus, sed quia erit totaliter spiritui subiectum.

Circa quartum sciendum, quod damnatorum conditio contraria erit conditioni beatorum, quia erit in eis poena aeterna: in qua est quadruplex mala conditio. Nam corpora eorum erunt obscura: Isai. XIII: «Facies combustae vultus eorum». Item passibilia, licet nunquam corrumpantur; quia semper in igne ardebunt, et nunquam

*extinguirá* (Is 66,24). E igualmente serán pesados, pues el alma estará allí como encadenada: *Para ligar a los reyes en sus grillos* (Sal 149,8). Y así mismo serán en cierto modo carnales tanto el alma como el cuerpo: *Se corrompieron los jumentos hasta en su estiércol* (Jl 1,17).

## Artículo 12

## La vida eterna. Amén[57]

De una manera conveniente al fin de todos nuestros deseos se pone fin en el Símbolo a las cosas que tenemos que creer, diciendo: *La vida eterna. Amén.* Contra lo cual está lo que dicen aquellos que defienden que el alma perece con el cuerpo. Pues si eso fuese verdadero, el hombre sería de la misma condición que los brutos, a los que conviene aquello del Sal 48,21: *El hombre, estando en (situación de) honor, no lo entendió: se comparó con los jumentos insipientes y se hizo semejante a ellos.* Pues el alma humana se asemeja a Dios en la inmortalidad, mas por parte de la sensibilidad se asemeja a las bestias. Por consiguiente cuando alguien cree que el alma muere con el cuerpo, se aparta de la semejanza de Dios y se compara con las bestias. Contra ellos se dice en Sab 2,22-23: *Y no esperaron el premio de la justicia, ni estimaron el honor de las almas santas: porque Dios creó al hombre inmortal, y le hizo a imagen de su semejanza.*

En este artículo hay que considerar en primer lugar qué clase de vida sea la vida eterna. Acerca de lo cual es de saber:

a) Que en la vida eterna lo primero es que el hombre se une a Dios. Pues Dios mismo es el premio y fin de nuestros trabajos: *Yo soy tu*

consummabuntur: Isai. LXVI, 24: «Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur». Item erunt gravia: anima enim erit ibi quasi catenata: Psal. CXLIX: «Ad alligandos reges eorum in compedibus». Item erunt quodammodo carnalia et anima et corpus: Ioel. I: «Computruerunt iumenta et in stercore suo».

## Articulus 12

## Vitam aeternam. Amen

Convenienter in fine omnium desideriorum nostrorum, scilicet in vita aeterna, finis datur credendis in symbolo, cum dicitur: «Vitam aeternam. Amen». Contra quod dicunt illi qui ponunt animam interire cum corpore. Si enim hoc esset verum, homo esset eiusdem conditionis cum brutis: et istis convenit illud Psal. XLVIII: «Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis». Anima enim humana assimilatur Deo in immortalitate, ex parte autem sensualitatis assimilatur bestiis. Cum ergo credit quis quod anima moriatur cum corpore, recedit a Dei similitudine, et bestiis comparatur: contra quos dicitur Sap. II: «Neque mercedem speraverunt iustitiae, nec iudicaverunt honorem animarum sanctarum: quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum».

Est autem primo considerandum in hoc articulo, quae vita sit vita aeterna.

Circa quod sciendum quod in vita aeterna primum est quod homo coniungitur Deo. Nam ipse Deus est praemium et finis omnium laborum nostrorum: Gen. XV: «Ego

[57] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.12 a.1; q.75 a.6; 1-2 q.2 a.8; *In Sent.* 2 d.19 a.1; 4 d.50 a.1 qla.1; *Cont. Gent.* 2 c.79ss; 3 c.56.59.61.62.63; 4 c.54; *Compend. Theol.* 1 c.84.109; 2 c.9; *De anima* a.14; *De verit.* q.8 a.1; *Qdlbto.* 10 q.8.

*protector y tu gran merced* (Gén 15,1). Y esta unión consiste en la visión perfecta: *Ahora vemos como por un espejo de adivinar; mas entonces (veremos) cara a cara* (1 Cor 13,12).

Así mismo consiste en la alabanza suma: Dice S. Agustín en el (libro) 22 *De civitate Dei: Veremos, amaremos y alabaremos*[58]; e Is 51,3: *Se encontrarán en ella (la Nueva Jerusalén) el gozo y la alegría, la acción de gracias y la voz de la alabanza.*

b) (La vida eterna consistirá) igualmente en la saciedad perfecta de los deseos, pues allí cada uno de los bienaventurados tendrá más de lo deseado y esperado. La razón de ello es que nadie puede llenar sus deseos en esta vida, ni ninguna cosa creada sacia los deseos del hombre: sólo Dios los sacia y excede; y por eso no descansa más que en Dios, (como dice) S. Agustín en el (libro) I de las *Confesiones: Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*[59].

Y puesto que los santos en la patria (celeste) tendrán a Dios perfectamente, es evidente que se saciarán sus deseos y que la gloria aún los excederá. Y por eso dice el Señor en Mt 25,21: *Entra en el gozo de tu Señor.* Y S. Agustín: *Todo el gozo no entrará en los que se alegran; sino que todos los que se alegran entrarán en el gozo*[60]. Y el Sal 16,15: *Me*

protector tuus sum, et merces tua magna nimis». Consistit autem haec coniunctio in perfecta visione: I Cor. XIII: «Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem».

Item consistit in summa laude: Augustinus, in 22 De civit. Dei: «Videbimus, amabimus, et laudabimus»; Isai. LI: «Gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio, et vox laudis».

Item in perfecta satietate desiderii: nam ibi habebit quilibet beatus ultra desiderata et sperata. Cuius ratio est, quia nullus potest in vita ista implere desiderium suum, nec unquam aliquod creatum satiat desiderium hominis: Deus enim solus satiat, et in nfinitum excedit: et inde est quod non quiescit nisi in Deo, Augustinus, in I Conf.: «Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te». Et quia sancti in patria perfecte habebunt Deum, manifestum est quod satiabitur desiderium eorum, et adhuc gloria excedet. Et ideo dicit Dominus, Matth. XXV: «Intra in gaudium Domini tui». Augustinus: «Totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti

[58] *De civitate Dei* 22 c.30 n.5: ML 41,804; BAC XVI-XVII 1722.

[59] *Confess.* 1 c.1: ML 32,661; BAC II 82-83.

[60] Este texto no aparece en las obras de San Agustín. No hemos podido descubrir cuál haya sido su origen. De las 86 veces que los PP. Latinos citan el dicho evangélico «Intra in gaudium Domini tui» (Mt 25,21.23), más de una veintena se encuentran en San Agustín; pero el santo nunca hace un tal comentario, digno de él, por otra parte, dada su forma de retruécano. La idea del mismo sí puede apoyarse en él. Por un lado afirma que «Dios es la vida del alma» (cf. *De libero arbitrio* 2 c.16: ML 32,1263; BAC III 380-381); es nuestra felicidad: «los que no quieren gozar de ti, que eres la única vida feliz, no quieren realmente la vida feliz» (*Confessiones* 10 c.23 n.33: ML 32,793; BAC II 507-508); Dios es la felicidad eterna, el gozo eterno de los predestinados, como se sobreentiende siempre que cita el dicho evangélico (cf. *In Ioann.* tract.25 c.14: ML 35,1603; BAC XIII 646; *De civitate Dei* 20 c.22: ML 41,694; BAC XVI-XVII 1506-1507); Dios, el ser felicísimo, es quien hace felices a los bienaventurados (cf. *Contra Faustum manich.* 22 c.9: ML 42,405; BAC XXXI 509). Por otro lado está su afirmación lógica de la infinitud de Dios que no puede caber en ningún entendimiento creado. Todas las criaturas, por altas que sean, tienen su «modus, species et ordo»; mas Dios está por encima de todo «modus, species et ordo»: está dotado «de inefable y singular poder, del que proviene todo modo, especie y orden» (cf. *De natura boni contra manichaeos* c.3: ML 42,553; BAC III 980-981). Cuando se oye el nombre de «Dios» surge en el corazón pensar en cierta «substancia viva, perpetua, omnipotente, infinita, presente en todas partes, toda ella en ellas y nunca incluida (en ellas)» (*In Ioann. Evang.* tract.1 n.8: ML 35,1383; BAC XIII 80-83 y *Confess.* 1 c.3: ML

*saciaré cuando aparezca tu gloria;* y una vez más en el 102,5: *Quien llena de bienes tu deseo.*

Todo lo que es deleitable se tendrá allí superabundantemente. Si se desean deleites, allí será la suma y perfectísima delectación, porque es del sumo bien, esto es, Dios: *Entonces rebosarás de delicias en el Omnipotente* (Job 22,26); *a tu derecha, deleites para siempre* (Sal 15,11).

Igualmente si se ambicionan honores, allí será el honor sumo. Los hombres desean sobre todo ser reyes, los laicos; y en cuanto a los clérigos, obispos. Y ambas cosas se darán allí: Nos *hiciste reino y sacerdotes para nuestro Dios* (Ap 5,10); *He aquí cómo son contados entre los hijos de Dios* (Sab 5,5).

Igualmente si se apetece la ciencia, allí será perfectísima, pues conoceremos las naturalezas todas de las cosas y toda verdad, y cuanto queramos; y todo lo que queramos lo tendremos con la misma vida eterna: *Me vinieron juntamente todos los bienes con ella* (Sab 7,11); *se les concederá a los justos sus deseos* (Prov 10,24).

c) En tercer lugar (la vida eterna) consiste en la seguridad. Pues en este mundo no hay seguridad perfecta, ya que cuanto uno tiene más cosas y sobresale más, tanto más teme y necesita de más cosas. Mas en la vida eterna no hay ninguna tristeza, ningún trabajo, ningún temor: *Gozarán de la abundancia, excluido todo temor* (Prov 1,33).

d) En cuarto lugar consiste en la sociedad gozosa de todos los bienaventurados, compañía que será sumamente deleitable, porque cada uno poseerá todos los bienes con todos los bienaventurados. Ya que cada uno amará a los demás como a sí mismo y por eso se alegrará del bien de los otros como del suyo propio. Con lo cual ocurrirá que

gaudentes intrabunt in gaudium». Psal. XVI: «Satiabor cum apparuerit gloria tua»; et iterum CII: «Qui replet in bonis desiderium tuum».

Quidquid enim delectabile est, totum est ibi superabundanter. Si enim appetuntur delectationes, ibi erit summa et perfectissima delectatio, quia de summo bono, scilicet Deo: Iob XXII, 26: «Tunc super Omnipotentem deliciis affluës»; Psal. XV: «Delectationes in dextera tua usque in finem».

Item si appetuntur honores, ibi erit omnis honor. Homines praecipue desiderant esse reges, quantum ad laicos, et episcopi, quantum ad clericos: et utrumque erit ibi: Apoc. V: «Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes»; Sap. V: «Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei».

Item si scientia appetitur, ibi erit perfectissima: quia omnes naturas rerum et omnem veritatem, et quidquid volemus, sciemus, et quidquid volumus habere, habebimus ibi cum ipsa vita aeterna. Sap. VII: «Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa». Prov. X: «Desiderium suum iustis dabitur».

Tertio consistit in perfecta securitate: nam in mundo isto non est perfecta securitas: quia quanto quis habet plura et magis eminet, tanto plura timet et pluribus indiget; sed in vita aeterna nulla est tristitia, nullus labor, nullus timor. Prov. I: «Abundantia perfruetur, malorum timore sublato».

Quarto consistit in omnium beatorum iucunda societate, quae societas erit maxime delectabilis: quia quilibet habebit omnia bona cum omnibus beatis. Nam quilibet diliget alium sicut seipsum; et ideo gaudebit de bono alterius sicut de suo. Quo fit ut

---

32,662; BAC II 84-85). Dios es «inefable»; su nombre mueve a pensar en «cierta excelentísima e inmortal naturaleza» *(De doctrina christiana* 1 c.6: ML 34,21; BAC XV 69). En su descripción de la divinidad en *Confess.* 1 c.4 acumula los atributos divinos (cf. *Confess.* 1 c.4: ML 32,662; BAC II 326).

aumentará tanto la alegría y el gozo de uno cuanto es el gozo de todos: *Habitar en ti es como la alegría de todos* (Sal 86,7). Estas cosas dichas y muchas inefables tendrán los santos en la patria (celeste).

Mas los malos, que estarán en la muerte eterna, no tendrán menos de dolor y castigo que los buenos de gozo y de gloria.

Será grande su pena, en primer lugar, por la separación de Dios y de todos los buenos. Y tal es la pena de daño, la cual corresponde a la aversión (de Dios por el pecado); y esta pena es mayor que la pena del sentido: *Al siervo inútil arrojadle a las tinieblas exteriores* (Mt 25,30). Pues en esta vida los malos tienen tinieblas interiores, a saber, las del pecado; mas entonces tendrán también (tinieblas) exteriores.

En segundo lugar, por el remordimiento de la conciencia: *Te argüiré y te emplazaré contra tu cara* (Sal 49,21); *gimiendo por la angustia de su espíritu* (Sab 5,3). Y sin embargo esta penitencia y gemidos serán inútiles, porque no son por odio al mal, sino por el dolor de la pena (o castigo).

En tercer lugar, por la inmensidad de la pena sensible, como del fuego del infierno que atormentará al alma y al cuerpo, la cual es la más acerba de las penas, como dicen los santos. Y estarán como muriendo siempre sin morir ni haber de morir; por lo cual se dice «muerte eterna», porque así como el moribundo se halla en la mayor amargura de las penas, así también aquellos que están en el infierno: *Como ovejas han sido puestos en el infierno: la muerte los devorará* (Sal 48,15).

En cuarto lugar, por no tener esperanza ninguna de salvarse. Pues si se les diese esperanza de liberación de las penas, su pena se mitigaría; mas, al sustraérseles toda esperanza, la pena se hace gravísima: *Su gusano no morirá y su fuego no se extinguirá* (Is 66,24).

Así, pues, está clara la diferencia entre obrar bien y mal: porque las buenas obras conducen a la vida, mas las malas conducen a la muerte. Y por eso los hombres debieran traer estas cosas con frecuencia a la

tantum augeatur laetitia et gaudium unius, quantum est gaudium omnium. Psal. LXXXVI: «Sicut laetantium omnium habitatio est in te». Haec quae dicta sunt, et multa ineffabilia habebunt sancti qui erunt in patria.

Mali vero, qui erunt in morte aeterna, non minus habebunt de dolore et poena quam boni de gaudio et gloria. Exaggeratur autem poena eorum, primo ex separatione Dei et omnium bonorum. Et haec est poena damni, quae respondet aversioni, quae poena maior est quam poena sensus. Matth. XXV: «Inutilem servum eiicite in tenebras exteriores». In vita enim ista mali habent tenebras interiores, scilicet peccati; sed tunc habebunt etiam exteriores.

Secundo ex remorsu conscientiae. Psal. XLIX: «Arguam te et statuam contra faciem tuam». Sap. V: «Prae angustia spiritus gementes». Et tamen haec poenitentia et gemitus erit inutilis, quia non propter odium mali, sed propter dolorem poenae.

Tertio ex immensitate poenae sensibilis, scilicet ignis inferni, qui animam et corpus cruciabit: quae est acerbissima poenarum, sicut dicunt sancti; et erunt sicut semper morientes, et nunquam mortui nec morituri: unde dicitur mors aeterna, quia sicut moriens est in acerbitate poenarum, sic et illi qui sunt in inferno. Psal. XLVIII: «Sicut oves in inferno positi sunt: mors depascet eos».

Quarto ex desperatione salutis. Nam si eis daretur spes liberationis a poenis, eorum poena mitigaretur; sed cum subtrahitur eis omnis spes, poena efficitur gravissima. Isai. LXVI: «Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur».

Sic ergo patet differentia inter bene operari et male: quia bona opera ducunt ad vitam, mala autem trahunt ad mortem; et propter hoc homines deberent frequenter

memoria, puesto que por ello se verían incitados al bien y se retraerían del mal. Por donde también señaladamente al final de todos (los artículos) se pone: *La vida eterna*, para que siempre se grabe más en la memoria. A cuya vida nos lleve N. Señor Jesucristo, Dios bendito por los siglos de los siglos. Amén.

reducere haec ad memoriam, quia ex hoc provocarentur ad bonum et retraherentur a malo. Unde et signanter in fine omnium ponitur: «Vitam aeternam», ut semper magis memoriae imprimatur: ad quam vitam nos perducat Dominus Iesus Christus, Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

# *EXPOSICIÓN SOBRE LA ORACIÓN DOMINICAL, EL PADRENUESTRO*

# *INTRODUCCIÓN*

Los Sermones o *Collationes* sobre la Oración Dominical probablemente fueron pronunciados en Nápoles durante la Cuaresma de 1273. Pertenecen también a los *reportata;* es decir: a las obras que no escribió Sto. Tomás por su propia mano, sino que fueron redactadas por otro que le oía y que no siempre vio luego y corrigió el santo. Su «reportero» en este caso sería fr. Reginaldo de Piperno, como lo fue también para las *collationes* u homilías sobre el Credo[1].

En este opúsculo, después del Prólogo, en el que habla de la excelencia de la *Oración Dominical* y expone sus primeras palabras: *Padre nuestro, que estás en los cielos,* siguen siete artículos —que serían otros tantos sermones— en los cuales explica las siete peticiones de dicha oración, considerándolas bajo la perspectiva de los siete dones del Espíritu Santo con las Bienaventuranzas correspondientes: una hermosa y jugosa exposición. Al final añade una «compendiosa expositio» de la misma; es decir, una breve síntesis. Es interesante comparar tal exposición con la que nos ofrece en la II-II, c.83 a.9 de la *Suma Teológica.*

Esta oración nos enseña cómo debemos orar, lo cual es fundamentalísimo para la vida espiritual. De ahí que este opúsculo, en el que se expone la «la oración más importante entre todas» como «segura, recta, ordenada, devota y humilde» (cf. Prólogo), sea sumamente útil para la vida espiritual. En su comentario el santo abunda ya desde el principio en citas de la S. Escritura.

**Ediciones**: Parma, vol.XVI, 135-151; Vivès, vol.XXVII, 183-198; Marietti, *Opuscula Theologica,* II, 221-235.

**Traducciones al castellano**: STO. TOMÁS DE AQUINO, *El Padrenuestro, Exposición sobre la Oración del Señor,* trad. de Manuel Ortega (Edibesa, Madrid 1994); ÍD., *Escritos de Catequesis,* ed. de Josep I. Saranyana (Rialp, Madrid $^{2}$1978) 115-169; ÍD., *El Padrenuestro y el Avemaría comentados,* trad. de Salvador Abascal (Ed. Tradición, México 1977) 7-123.

---

[1] Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Friburgo-París 1993) 521.

# *EXPOSICIÓN SOBRE LA ORACIÓN DOMINICAL, EL PADRENUESTRO*

## PRÓLOGO[1]

## I

La Oración Dominical es la principal entre todas las oraciones.

Pues tiene cinco cualidades que se requieren en la oración. Ya que la oración debe ser segura, recta, ordenada, devota y humilde.

*a)* Segura, de modo que nos acerquemos con confianza al trono de su gracia, como se dice en Heb 4,16. También con fe indeficiente, pues se dice en Sant 1,6: *Pide con fe, no dudando nada.* Mas esta oración razonablemente es segurísima, pues ha sido compuesta por nuestro Abogado, que es un sapientísimo postulador, en quien están todos los tesoros de la sabiduría, según se dice en Col 2,3, y del que dice la 1 de Jn (2,1): *Tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo, el Justo;* por donde dice S. Cipriano[2] en el libro *De Oratione Dominica: Ya que tenemos a Cristo como abogado ante el Padre por nuestros pecados, cuando pedimos por nuestros delitos, presentemos las palabras de nuestro abogado*[3]. Además parece más segura por el hecho de que

## *IN ORATIONEM DOMINICAM, VIDELICET «PATER NOSTER» EXPOSITIO*

### PROLOGUS

Inter alias orationes oratio dominica principalior invenitur. Habet enim quinque excellentia, quae in oratione requiruntur. Debet enim esse oratio secura, recta, ordinata, devota et humilis.

Secura quidem, ut cum fiducia adeamus ad thronum gratiae eius, ut dicitur Hebr. IV. In fide etiam non deficiens: dicitur enim Iac. I: «Postulet autem in fide, nihil haesitans». Rationabiliter autem haec oratio est securissima: est enim ab advocato nostro formata, qui est sapientissimus petitor, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, ut dicitur ad Coloss. II, de quo dicitur I Ioan.: «Advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum»; unde dicit Cyprianus in libro De oratione dominica: «Cum Christum habeamus advocatum apud Patrem pro peccatis nostris, quando pro delictis nostris

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.83 a.9; *In Sent.* 3 d.34 a.1 q.6; *Compend. Theol.* II c.4ss; *In Matth.* c.6.

[2] San Cipriano (210-258), nacido en Cartago de una familia pagana y convertido en su juventud, debió de ejercer la abogacía con éxito. Vendrá a ser obispo y mártir. Entre sus obras está uno de los primeros comentarios a la *Oración dominical;* un comentario hermoso. Sostuvo equivocadamente, aunque de buena fe, que el bautismo conferido por los herejes era inválido y que el obispo de Roma tenía una preeminencia moral y aun doctrinal sobre toda la Iglesia, pero no de jurisdicción. Cf. B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi,* o.c., 173-175.

[3] Cf. S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica* 3: ML 4,538; *Obras de San Cipriano,* BAC Normal 241, p.201.

el mismo que oye la oración con el Padre nos enseñó a orar, según aquello del Sal 90,15: *Clamará a mí y yo le oiré.* Por lo que dice S. Cipriano que es *amistosa, familiar y devota oración el rogar al Señor (empleando) su mismo lenguaje.* De ahí que nunca se va uno de esta oración sin fruto: pues por ella se perdonan los pecados veniales, como dice S. Agustín[4].

*b)* Nuestra oración debe ser también recta, de modo que el orante pida al Señor las cosas que le convienen. Pues el Damasceno[5] dice: *La oración es pedir a Dios las cosas convenientes*[6]. Muchas veces no es escuchada la oración porque se piden cosas inconvenientes: *Pedís y no recibís, porque pedís mal* (Sant 4,3). Pues saber qué hay que pedir es muy difícil, porque es muy difícil saber qué se debe desear. Las cosas que se piden lícitamente, se desean también lícitamente. Y por eso dice el Apóstol en Rom 8,26: *Pues no sabemos qué pedir según conviene.* Y Cristo mismo es el doctor, pues a Él corresponde enseñar qué nos conviene pedir. Pues los discípulos le dijeron: *Señor, enséñanos a orar* (Lc 11,1). Por consiguiente, aquellas cosas que Él mismo nos enseñó a pedir, se piden con toda rectitud. Por lo cual S. Agustín dice: *Si oramos recta y convenientemente, cualesquiera palabras que digamos, no diremos otra cosa que lo que hay en esta oración dominical*[7].

petimus, advocati nostri verba proponamus». Ulterius securior apparet ex hoc quod ipse qui orationem exaudit cum Patre, docuit nos orare, secundum illud Psal. XC: «Clamabit ad me, et ego exaudiam eum». Unde dicit Cyprianus: «Amica, familiaris et devota oratio, Dominum de suo rogare». Unde ab hac oratione nunquam sine fructu receditur: nam per eam venialia dimittuntur, ut dicit Augustinus.

Debet etiam esse oratio nostra recta, ut petat orans a Deo quae sibi conveniunt. Nam Damascenus dicit: «Oratio est petitio decentium a Deo». Multoties enim non exauditur oratio, quia indecentia postulantur. Iac. IV: «Petitis et non accipitis, eo quod male petatis». Scire autem quid sit petendum, difficillimum est, cum difficillimum sit scire quid sit desiderandum. Ea enim quae licite petuntur in oratione, licite desiderantur: et ideo Apostolus dicit, ad Rom. VIII: «Nam quid oremus sicut oportet, nescimus». Ipse autem Christus doctor est: nam ipsius est docere quid nos orare oporteat. Nam discipuli dixerunt ei, Luc. XI: «Domine, doce nos orare». Ea ergo quae ipse orare docuit, rectissime postulantur: unde Augustinus: «Quaecumque autem verba dicamus, nihil aliud dicimus quam quod in ista oratione dominica positum est, si recte et congruenter oramus».

---

[4] Cf. *Enchiridion* 71: ML 40,265; *Obras compl.* BAC IV 564-565.

[5] San Juan Damasceno, nacido en Damasco hacia el a. 660 y recibida una educación literaria y filosófica excelente, se retiró ya en su juventud al monasterio de San Sabas, cerca de Jerusalén, donde murió hacia el a. 750. Es uno de los Padres y Doctores de la Iglesia. Su obra principal es *Pegué Gnóseos* (Fuente del conocimiento), conocida más ordinariamente como *De la fe ortodoxa,* lo cual corresponde sólo a su tercera parte. La 1.ª Parte era la *Dialéctica* —cien capítulos filosóficos introductorios—, la 2.ª trataba *De las herejías* —recensionando 103, las 80 primeras tomadas textualmente del *Panárion* de San Epifanio—. La 3.ª estaba dedicada propiamente a la *Fe Ortodoxa*: en líneas generales no es más que la exposición desarrollada del Símbolo Niceno-Constantinopolitano. Dicha obra por otro lado es «la primera exposición sistemática del dogma católico». Sirvió de manual de teología en el medio evo bizantino; y, traducida al latín, merced a su vocabulario aristotélico y a su esbozo de sistematización, facilitó la tarea de los grandes escolásticos (cf. L. F. MATEO SECO, «San Juan Damasceno», en GER XIII, p.568-571).

[6] Cf. *De fide orthodoxa* III c.24: MG 94,1089.

[7] Cf. *Epist.* 130 Ad Probam c.12: ML 33,502; BAC XI 74-75.

*c)* La oración debe ser ordenada, como el deseo, ya que la oración es intérprete del deseo. Y aquí el orden debido está en que al desear y orar prefiramos las cosas espirituales a las carnales (o lo material), las celestiales a las terrenas, según aquello de Mt 6,33: *Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas las demás cosas se os darán por añadidura.* Este (orden) nos enseñó el Señor a guardar en esta oración: en ella se piden en primer lugar las cosas celestiales y después las terrenas.

*d)* La oración debe ser también devota, porque la unción de la devoción hace que el sacrificio de la oración sea acepto a Dios, según aquello del Sal 62,5-6: *En tu nombre elevaré mis manos: llénese mi alma como de enjundia y de manteca.* Mas la devoción con frecuencia se debilita por la prolijidad, por lo cual el Señor nos enseñó a evitar la superflua prolongación de la oración, diciendo: *Cuando oréis, no habléis mucho* (Mt 6,7). Y S. Agustín dice a Proba: *Esté lejos de la oración el hablar mucho; mas no falte la apelación intensa, si persevera la intención ferviente*[8]. De ahí que el Señor instituyera esta breve oración.

Pero la devoción brota de la caridad, que es el amor de Dios y del prójimo, manifestados ambos en esta oración. Pues para insinuar el amor divino llamamos «Padre» a Dios; y para insinuar el amor al prójimo oramos en general por todos, diciendo: Padre 'nuestro' y perdónanos 'nuestras' ofensas, a lo cual nos dispone el amor del prójimo.

*e)* La oración también debe ser humilde, según aquello del Sal 101,18: *Miró a la oración de los humildes;* (y en) Lc 18, del fariseo y el publicano (18,9-14), y Judit: *A ti siempre te agradó la oración de los humildes y de los mansos* (Jdt 9,16). Humildad que ciertamente se guarda en esta oración, pues la verdadera humildad se da cuando uno no presume nada de sus fuerzas, sino que espera impetrar todo del poder divino.

Debet etiam esse oratio ordinata sicut desiderium, cum oratio sit desiderii interpres. Est autem hic debitus ordo, ut spiritualia carnalibus, caelestia terrenis desiderando et orando praeferamus, secundum illud Matth. VI: «Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius; et haec omnia adiicientur vobis». Hoc Dominus in hac oratione servare docuit: in qua primo petuntur caelestia, et postmodum terrena.

Debet etiam oratio esse devota, quia pinguedo devotionis facit sacrificium orationis esse Deo acceptum, secundum illud Psal. LXII: «In nomine tuo levabo manus meas: sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea». Devotio autem plerumque propter prolixitatem orationis obtunditur: unde dominus superfluam orationis prolixitatem docuit vitare, dicens Matth. VI: «Orantes autem nolite multum loqui». Et Augustinus dicit ad Probam: «Absit ab oratione multa locutio; sed non desit multa provocatio, si fervens perseveret intentio». Unde Dominus hanc orationem brevem instituit.

Consurgit autem devotio ex caritate, quae est amor Dei et proximi: quorum utrumque in hac oratione ostenditur. Nam ad insinuandum divinum amorem, vocamus eum Patrem; ad insinuandum autem amorem proximi, communiter pro omnibus oramus dicentes, Pater 'noster', et dimitte nobis debita 'nostra': ad quod proximorum dilectio nos inducit.

Debet etiam oratio esse humilis, secundum illud Psal. CI: «Respexit in orationem humilium»; et Luc. XVIII, et pharisaeo et publicano; et Iudith IX: «Humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio». Quae quidem humilitas in hac oratione servatur: nam vera humilitas est quando aliquis nihil ex suis viribus praesumit, sed totum ex divina virtute impetrandum expectat.

---

[8] Cf ibíd. c.10: ML 33,502; BAC XI 72-73.

II

Nota además que la oración produce tres bienes.

*a)* En primer lugar, es eficaz y útil remedio contra los males. Pues libra de los pecados cometidos: *Tú perdonaste la impiedad de mi pecado: por esta (impiedad) orará a ti todo santo* (Sal 31,5-6). Así oró el ladrón en la cruz y obtuvo el perdón, porque (Jesús le dijo): *Hoy estarás conmigo en el paraíso* (Lc 23,43). Así oró el publicano y bajó justificado a su casa (Lc 18,13). Libra también del temor de los pecados que puedan sobrevenir y de las tristezas: *¿Está triste alguno de vosotros? Que ore (con ánimo tranquilo)* (Sant 5,13). Libra también de las persecuciones y de los enemigos: *En vez de amarme, hablaban mal de mí: mas yo oraba* (Sal 108,4).

*b)* En segundo lugar, es eficaz y útil para obtener todos los deseos: *Creed que recibiréis todo cuanto pidiereis al orar* (Mc 11,24). Y si no somos escuchados es porque no pedimos insistentemente: *Pues conviene orar siempre y no desfallecer* (Lc 18,1); o porque no pedimos lo que es más conveniente para la salvación: S. Agustín dice: *Es bueno el Señor que muchas veces no nos da lo que queremos, para darnos lo que preferiríamos*[9]. Y esto lo encontramos en S. Pablo, quien por tres veces pidió que se le quitara el aguijón y no fue escuchado (2 Cor 12).

*c)* En tercer lugar, es útil, porque nos familiariza con Dios: *Suba mi oración como incienso en tu presencia* (Sal 140,2).

*Dice:* PADRE

Nota aquí dos cosas; a saber, cómo sea 'padre' y qué le debemos por ser padre.

Nota insuper, quod tria bona facit oratio.

Primo enim est efficax et utile remedium contra mala. Liberat enim a peccatis commissis. Psal. XXXI: «Tu remisisti impietatem peccati mei: pro hac orabit ad te omnis sanctus». Sic latro in cruce oravit, et remissionem obtinuit: quia, «hodie mecum eris in Paradiso», Luc. XXIII. Sic publicanus oravit, et iustificatus descendit in domum suam, Luc. XIII. Liberat etiam a timore peccatorum supervenientium, a tribulationibus et tristitiis. Iac. ult.: «Tristatur quis in vobis? Oret (aequo animo)». Liberat etiam a persecutionibus et inimicis. Psal. CVIII: «Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi: ego autem orabam».

Secundo est efficax, et utilis ad omnia desideria obtinenda. Marc. XI: «Omnia quaecumque orantes petitis credite quia accipietis». Et si non exaudimur, hoc est quia non instanter petimus: «Oportet (enim) semper orare, et non deficere», Luc. XVIII, vel quia non petimus id quod magis expedit ad salutem: Augustinus: «Bonus dominus, qui saepe non tribuit quod volumus, ut tribuat quod mallemus». Et hoc reperitur de Paulo, qui ter petiit a se removeri stimulum, et non est exauditus: II Cor. XII.

Tertio est utilis, quia facit nos familiares Deo. Psal. CXL: «Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo».

PATER

Dicit ergo, *Pater*. Nota hic duo, quomodo scilicet Pater sit, et quid debemus ei, quia Pater est.

[9] *Epistola* 31 1 Ad Paulinum et Therasiam: ML 33,121; BAC VIII 142-143.

Se dice «padre» por razón de la creación especial, porque nos creó a su imagen y semejanza, cosa que no imprimió en las otras criaturas inferiores: *Él es tu padre, el que te hizo y te creó* (Dt 32,6). Así mismo por razón del gobierno (o providencia). Pues aunque gobierne todas las cosas, a nosotros nos gobierna como a señores y a las otras cosas como a siervos: *Tu providencia, Padre, gobierna todas las cosas* (Sab 14,3) e ibíd. 12,18: *Y dispones de nosotros con gran consideración.* E igualmente por razón de la adopción, porque a las otras criaturas las dio como regalos; mas a nosotros, la heredad; y esto, por ser hijos; pero si hijos, también herederos. Dice el Apóstol: *No habéis recibido un espíritu de esclavitud en el temor, sino el espíritu de hijos adoptivos, con el cual clamamos Abba, Padre* (Rom 8,15).

Mas nosotros le debemos cuatro cosas.

Primero, el honor: *Si yo soy padre, ¿dónde está mi honor?* (Mal 1,6). Éste consiste en tres cosas. En la alabanza en cuanto Dios: *El sacrificio de alabanza me honrará* (Sal 49,23); la cual no debe ser solamente de boca, sino también con el corazón: *Este pueblo me honra con los labios; pero su corazón está lejos de mí* (Is 29,13). En la pureza del cuerpo, en cuanto a sí mismo: *Glorificad y llevad a Dios en vuestro cuerpo* (1 Cor 6,20). En la equidad al juzgar al prójimo: *El honor del rey ama la justicia* (Sal 98,4).

Segundo, debemos imitarle, porque es nuestro padre: *Padre me llamarás y no cesarás de seguirme.* Lo cual se realiza de tres modos: Por el amor: *Sed imitadores de Dios, como hijos carísimos y caminad en el amor* (Ef 5,1). Esto debe estar en el corazón. (Y) en la misericordia, pues el amor debe ir acompañado de la misericordia: *Sed, pues, misericordiosos* (Lc 6,36); y esto debe verse en las obras. Y en la perfección, porque el amor y la misericordia deben ser perfectos: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48).

Dicitur autem pater ratione specialis creationis, quia creavit nos ad imaginem et similitudinem suam quam aliis creaturis inferioribus non impressit. Deut. XXXII: «Ipse est pater tuus, qui fecit et creavit te». Item ratione gubernationis: quanquam enim omnia gubernet, nos tamen gubernat ut dominos, alia ut servos. Sap. XIV: «Tua, Pater, providentia cuncta gubernat»; et ibid. XII: «Et cum magna reverentia disponis nos». Item ratione adoptionis: quia aliis creaturis dedit quasi munuscula, nobis autem hereditatem, et hoc quia filii; sed si filii et heredes. Apostolus, Rom. VIII: «Non accepistis spiritum servitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater».

Debemus autem nos ei quatuor.

Primo honorem. Mal. I: «Si ego pater, ubi est honor meus?»: Qui consistit in tribus. In laudis datione quoad Deum. Psal. XLIX: «Sacrificium laudis honorificabit me»: quae non solum debet esse in ore, sed etiam in corde. Isai. XXIX: «Populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est a me». In corporis puritate quoad seipsum. I Cor. VI: «Glorificate et portate Deum in corpore vestro». In iudicii aequitate quoad proximum. Psal. XCVIII: «Honor regis iudicium diligit».

Secundo debemus ei imitationem, quia pater est. Ier. III: «Patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis»: quae perficitur in tribus. In dilectione. Ephes. V: «Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione»: et hoc oportet esse in corde. In miseratione. Dilectio enim debet esse cum miseratione. Luc. VI: «Estote ergo misericordes»: et hoc debet esse in opere. In perfectione. Quia dilectio et miseratio debet esse perfecta. Matth. V: «Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est».

Tercero, le debemos obediencia: *Mucho más obedeceremos al Padre de los espíritus* (Heb 12,9). Y esto por tres motivos. Primero, por el dominio, pues él es el Señor: *Haremos todo lo que dice el Señor y le obedeceremos* (Éx 24,7). Segundo, por el ejemplo, porque su Hijo verdadero se hizo obediente al Padre hasta la muerte, como se dice en Flp 2 (v.8). Y tercero, por nuestra utilidad: *Bailaré ante el Señor, que me eligió* (2 Re 6,21).

Cuarto, debemos aceptar con paciencia sus castigos: *Hijo mío, no desdeñes la instrucción del Señor, ni desfallezcas cuando te corrija. Pues el Señor corrige al que ama y se complace como un padre en su hijo* (Prov 3,11-12).

## Nuestro

Por aquí se ve que debemos dos cosas a nuestro prójimo. Primero, el amor, pues son hermanos nuestros, ya que todos son hijos de Dios: *Quien no ama a su hermano, al que ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?* (1 Jn 4,20). Item, respeto, porque son hijos de Dios: *¿Acaso no es él padre de todos nosotros? ¿Acaso no nos creó Dios? ¿Por qué, pues, cada uno de vosotros desprecia a su hermano?* (Mal 2,10). *Adelantándoos unos a otros a honraros* (Rom 12,10). Y esto, por vuestro mismo provecho, porque *él se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen* (Heb 5,9).

## Que estás en el cielo

Entre las cosas necesarias para el que ora vale mucho la confianza: *Que pida con fe, sin dudar nada* (Sant 1,6). De ahí que el Señor, ense-

Tertio debemus ei obedientiam. Hebr. XII: «Multo magis obtemperabimus Patri spirituum». Et hoc propter tria. Primo propter dominium: ipse enim est Dominus. Exod. XXIV: «Omnia quae locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes». Secundo propter exemplum: quia verus Filius factus est Patri obediens usque ad mortem, ut dicitur Philip. II. Tertio propter commodum: II Reg. VI: «Ludam ante Dominum qui elegit me».

Quarto debemus ei patientiam in castigationibus. Prov. III: «Disciplinam Domini, fili mi, ne abiicias, nec deficies, cum ab eo corriperis. Quem enim diligit Dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi».

## Noster

*Noster.* Ex hoc autem ostenditur quod duo debemus proximis. Primo amorem, quia fratres nostri sunt, nam omnes sunt filii Dei: I Ioan. IV: «Qui non diligit fratrem suum quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?». Item reverentiam, quia filii Dei sunt. Mal. II: «Nunquid non pater unus omnium nostrum? Numquid non Deus unus creavit nos? Quare ergo despicit unusquisque vestrum fratrem suum?», Rom. XII: «Honore invicem praevenientes». Et hoc propter fructum, quia ipse «factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae», Hebr. V.

## Qui es in caelis

*Qui es in caelis.* Inter cetera quae oranti sunt necessaria, fiducia plurimum valet. Iac. I: «Postulet autem in fide, nihil haesitans». Unde Dominus nos orare docens, ea

ñándonos a orar, puso por delante aquellas cosas por las que se genera en nosotros la confianza; a saber: la benignidad del Padre; de ahí que diga «Padre nuestro», según aquello de Lc: *Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará buen espíritu a los que se lo pidan?* (Lc 11,13); y por la grandeza de su poder, por lo cual dice: «Que estás en el cielo»; de ahí que el Salmista diga: *A ti, que habitas en el cielo, levanté mis ojos* (Sal 122,1).

Esto (último) puede corresponder a tres cosas.

En primer lugar, a la preparación del orante, porque como dice el Eclo: *Antes de la oración prepara tu alma* (Eclo 18,23). De modo que se entienda «en el cielo», esto es, en la gloria celeste, según aquello de Mt: *Vuestro premio será grande en el cielo* (Mt 5,12). Esta preparación debe ser imitación de lo celestial, porque el hijo debe imitar a su padre. Por lo cual se dice en 1 Cor 15,49: *Así como llevamos la imagen del terreno, llevemos también la imagen del celestial.* Así mismo por la contemplación de las cosas celestiales, pues los hombres suelen dirigir su pensamiento con más frecuencia donde tienen a su padre o aquellas cosas que aman, según aquello de Mt: *Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón* (Mt 6,21). Por lo cual decía el Apóstol: *Nuestra conversación está en el cielo* (Flp 3,20). Por tendencia (o aspiración) a las cosas celestiales, de modo que de Aquel que está en el cielo no busquemos más que lo celestial, según aquello de Col 3,1: *Buscad las cosas de arriba, donde está Cristo.*

Segundo, la expresión «que estás en el cielo» puede referirse a la facilidad de oír, porque está cerca de nosotros; de modo que se entienda el «que estás en el cielo», en los santos, en quienes habita Dios, según aquello de Jeremías 14,9: *Tú estás en nosotros, Señor.* Pues los santos se dicen «cielos», según aquello del Sal 18,2: *Los cielos proclaman la gloria de Dios.* Dios habita en los santos por la fe: *Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones* (Ef 3,17); por el amor: *El que permanece en la*

praemittit ex quibus in nobis fiducia generetur: scilicet ex benignitate Patris: unde «Pater noster» dicit, secundum illud Luc. XI: «Si vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris; quanto magis Pater vester caelestis de caelo dabit spiritum bonum petentibus se?»; et ex magnitudine potestatis: unde dicit, «qui es in caelis». Unde Psal. CXXII: «Ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis».

Potest autem hoc ad tria pertinere.

Primo quidem ad orantis praeparationem: quia dicitur Eccli. XVIII: «Ante orationem praepara animam tuam»: ut intelligatur, in caelis, hoc est in caelesti gloria, secundum illud Matth. V: «Merces vestra copiosa est in caelis». Et haec praeparatio debet esse per caelestium imitationem, quia filius debet imitari patrem. Unde dicitur I Cor. XV: «Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis». Item per caelestium contemplationem: quia homines solent frequentius cogitationem dirigere ubi habent patrem et alia quae diligunt, secundum illud Matth. VI: «Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum». Unde dicebat Apostolus Philip. III: «Nostra conversatio in caelis est». Et per caelestium intentionem, ut ab eo qui in caelis est, non nisi caelestia quaeramus, secundum illud Coloss. III: «Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est».

Secundo potest pertinere quod dicitur, «qui es in caelis», ad audientis facilitatem, quia propinquus est nobis; ut intelligatur, «qui es in caelis», idest in sanctis, in quibus Deus habitat, secundum illud Ier. XIV: «Tu in nobis es Domine». Sancti enim caeli dicuntur, secundum illud Psal. XVIII: «Caeli enarrant gloriam Dei». Habitat autem Deus in sanctis per fidem: Ephes. III: «Christum habitare per fidem in cordibus vestris». Per dilectionem: I Ioan. IV: «Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in

*caridad permanece en Dios y Dios en él* (1 Jn 4,16). Por la guarda de los mandamientos: *Si alguno me ama, guardará mis palabras; y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él* (Jn 14,23).

Tercero, «que estás en el cielo» puede referirse a la eficacia del que escucha, de modo que por «el cielo» entendamos el cielo físico: no que Dios esté encerrado en el cielo corpóreo, según aquello del 2 Re 8,27: *El cielo y los cielos de los cielos no pueden encerrarte,* sino para significar que Dios es clarividente en la observación, como quien mira desde lo alto: *Miró desde su excelso santuario* (Sal 101,20); y que es sublime en poderío, según aquello del Salmo: *El Señor estableció su sede en el cielo* (Sal 101,19); y que es inalterable en la eternidad, según aquello del Salmo: *Mas Tú permaneces para siempre* (Sal 101,13); e igualmente: *Y tus años no tienen fin* (ibíd. v.28). Por lo cual de Cristo se dice: *Su trono como los días del cielo* (Sal 88,30). En el I *De Caelo*[10] dice el Filósofo[11] que por la incorruptibilidad del cielo todos dijeron que el cielo es el lugar de los espíritus.

Por estas palabras «que estás en el cielo» se nos da confianza para orar en cuanto a tres cosas: en cuanto al poder, la familiaridad y el acierto de la petición.

*a)* El poder, pues se insinúa el de aquel a quien se pide, si se entiende por cielo el cielo físico. Puesto que aunque él no pueda ser comprendido por lugares corpóreos, según está escrito: *Yo lleno el cielo y la tierra* (Jer 23,24), sin embargo se dice que está en los cielos corpóreos para insinuar dos cosas, a saber, la grandeza de su poder y la sublimidad de su naturaleza. Lo primero va contra aquellos que dicen que todas las cosas ocurren por la necesidad del hado de los cuerpos

eo». Per mandatorum impletionem Ioan: XIV: «Si quis diligit me, sermonem meum servabit; et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus».

Tertio potest pertinere quod dicitur, «qui es in caelis», ad efficaciam exaudientis; ut per caelos, corporeos caelos intelligamus: non quod Deus corporalibus caelis includatur, secundum illud III Reg. VIII: «Caelum et caeli caelorum te capere non possunt»; sed ut significetur quod Deus est perspicax in consideratione, utpote qui de alto videt: Psal. CI: «Prospexit de excelso sancto suo»; et quod sublimis est in potestate, secundum illud Psal. CI: «Dominus in caelo paravit sedem suam»; et quod stabilis est in aeternitate, secundum illud Psal. CI: «Tu autem in aeternum permanes»; item: «Et anni tui non deficient». Unde et de Christo dicitur Psal. LXXXVIII: «Thronum eius sicut dies caeli». Et Philosophus dicit in I De caelo, quod propter incorruptionem caeli, omnes posuerunt caelum esse locum spirituum.

Per hoc ergo quod dicitur, «qui es in caelis», datur nobis fiducia orandi, quantum ad tria: quantum ad potestatem, et quantum ad familiaritatem eius a quo petitur, et quantum ad congruitatem petitionis.

Potestas enim eius a quo petitur, insinuatur, si per caelos intelligantur caeli corporei: et quamvis ipse locis corporalibus non comprehendatur, cum scriptum sit Ier. XXIII: «Caelum et terram ego impleo», tamen dicitur esse in caelis corporeis ad insinuandum duo: scilicet potentiae eius virtutem, et sublimitatem naturae. Primum quidem est contra illos qui dicunt, omnia ex fato caelestium corporum ex necessitate accidere:

---

[10] *De Caelo* 1 c.3 (Bk 270b6-10) y Sto. Tomás, *In De Caelo* 1 c.3 lect.7 (Ed. Leonina 1886) vol.3 p.29.*

[11] Aristóteles (384-322 a.C.) para Sto. Tomás —y en general para los medievales— es «el Filósofo», es decir: el Filósofo por excelencia. No sólo es «el padre de la ciencia moderna», sí que también el influjo de su pensamiento filosófico en la teología occidental no tiene parangón hasta ahora.

celestes, según cuya opinión sería inútil pedir algo a Dios por la oración. Pero esto es una necedad, siendo así que se dice (en la Escritura) que Dios está en los cielos como Señor de los cielos y de las estrellas, según aquello del Sal 102,19: *El Señor en el cielo ha establecido su trono.* Lo segundo es contra aquellos que al orar se proponen e imaginan ciertas fantasías corpóreas. Se dice estar en el cielo para que por eso, que es lo más alto de las cosas sensibles, se manifieste la sublimidad divina, que sobrepuja todas las cosas, también los deseos y el entendimiento del hombre; por donde cuanto se pueda pensar o desear es menos que Dios. Por lo cual se dice en Job: *He aquí el Dios grande, que supera nuestro conocimiento* (36,26); *El Señor es excelso sobre todas las gentes* (Sal 112,4); *¿Con quién habéis comparado a Dios?* (Is 40,18).

*b)* La familiaridad de Dios (con nosotros) se manifiesta si por «el cielo» se toman los santos. Puesto que por su sublimidad algunos dijeron que no se preocupa de las cosas humanas, debemos pensar que está cercano a nosotros; más aún, nos es íntimo, pues se dice que está en los cielos, esto es en los santos, según aquello del Salmo: *Los cielos proclaman la gloria de Dios* (Sal 18,2) y *tú estás en nosotros, Señor* (Jer 14,9). Esto da confianza a quienes oran en cuanto a dos cosas. Primero, en cuanto a proximidad de Dios, según aquello del Salmo: *El Señor está cerca de los que le invocan* (Sal 144,18). Por donde Mt dice: *Mas tú, cuando vayas a orar, entra en tu aposento* (Mt 6,6), esto es, de tu corazón. Segundo, porque por el patrocinio de los otros santos podemos impetrar lo que pedimos, según aquello de Job: *Dirígete a alguno de los santos* (Job 5,1); *Orad unos por otros para que os salvéis* (Sant 5,16).

*c)* La oración recibe la idoneidad y el acierto por el hecho de decir «que estás en el cielo», en cuanto por los cielos se entienden los bienes espirituales y eternos, en los que consiste la bienaventuranza. (Esto) por dos razones. Primera, porque por esto se excita nuestro deseo de las cosas celestiales. Pues nuestro deseo debe tender allí donde está nuestro Padre,

secundum quam opinionem inutile esset aliquid a Deo orando petere. Sed hoc stultum est, cum Deus in caelis sic esse dicatur ut caelorum Dominus et stellarum, secundum illud Psal. CII: «Dominus in caelo paravit sedem suam». Secundum vero contra illos est qui in orando aliquas sibi corporeas phantasias de Deo proponunt et fingunt: ideo dicitur esse in caelis, ut per id quod in sensibilibus rebus est altissimum, ostendatur divina sublimitas omnia excedens, etiam hominum desiderium et intellectum: unde quidquid cogitari, vel desiderari potest, est minus quam Deus. Propter quod dicitur in Iob XXXVI: «Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram»; Psal. CXII: «Excelsus super omnes gentes Dominus»; Isai. XL: «Cui similem fecistis Deum?».

Familiaritas autem Dei ostenditur, si per caelos sancti accipiantur. Quia enim propter eius altitudinem aliqui dixerunt quod humana non curat, oportet considerare quia nobis est vicinus, immo intimus: quia dicitur esse in caelis, idest in sanctis, qui caeli dicuntur, secundum illud Psal. XVIII: «Caeli enarrant gloriam Dei»; Ierem. XIV: «Tu in nobis es, Domine». Hoc enim affert fiduciam orantibus quantum ad duo. Primo quantum ad propinquitatem Dei, secundum illud Psal. CXLIV: «Prope est Dominus omnibus invocantibus eum». Unde Matth. VI: «Tu autem cum oraveris intra in cubiculum», scilicet cordis. Secundo, quia per patrocinium aliorum sanctorum possumus impetrare quod petimus, secundum illud Iob V: «Ad aliquem sanctorum convertere»; Iac. V: «Orate pro invicem, ut salvemini».

Idoneitatem etiam et congruitatem accipit oratio ex hoc quod dicitur esse in caelis, secundum quod per caelos spiritualia bona et aeterna intelliguntur, in quibus est beatitudo, propter duo. Primo, quia per hoc excitatur nostrum desiderium ad caelestia.

ya que allí está nuestra heredad: *Buscad las cosas de allá arriba* (Col 3,1); *para una herencia inmarcesible, conservada en los cielos* (1 Pe 1,4). Segunda, porque por esto nos configuramos de modo que (nuestra) vida sea celestial, según aquello de la 1 Cor: *Como el celeste, así también los celestiales* (1 Cor 15,48). Estas dos cosas, el deseo celeste y la vida celestial, confieren idoneidad para pedir: por ellas la oración resulta acertada.

### *Primera petición:*
### SANTIFICADO SEA TU NOMBRE [12]

Ésta es la primera petición, en la que se pide que su nombre (el de Dios) se revele y haga manifiesto en nosotros.

Mas el nombre de Dios es en primer lugar admirable, porque hace cosas maravillosas en todas las criaturas. De ahí que en el evangelio de Marcos se diga: *En mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas, cogerán serpientes y, si bebieren algo mortífero, no les hará daño* (16,17).

En segundo lugar, es amable: *No se ha dado otro nombre bajo el cielo en el que podamos salvarnos* (Hch 4,12). Mas la salvación todos deben quererla. (Buen) ejemplo de ello es S. Ignacio [13], quien amó tanto el nombre de Cristo que, requiriéndole el emperador Trajano a que negara el nombre de Cristo, respondió que no era posible quitarlo de sus labios. Y, habiéndole amenazado con cortarle la cabeza para quitárselo de la boca, dijo: *Y si (me) lo quitaras de la boca, sin embargo nunca podrás sustraérmelo del corazón: pues tengo este nombre inscrito en el corazón y por eso no puedo cesar de invocarlo.* Habiendo oído lo cual Trajano y desean-

Tendere enim debet illuc desiderium nostrum ubi Patrem habemus, quia illic est hereditas nostra. Coloss. III: «Quae sursum sunt quaerite». I Petr. I: «In hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis». Secundo, quia per hoc informamur ut sit vita caelestis, ut simus conformes Patri caelesti, secundum illud I Cor. XV: «Qualis caelestis, tales et caelestes». Et haec duo faciunt idoneum ad petendum, scilicet desiderium caeleste, et vita caelestis: ex quibus oratio congrua fit.

### *Petitio I:* SANCTIFICETUR NOMEN TUUM

Haec est prima petitio, in qua petitur ut nomen eius in nobis manifestetur et declaretur.

Est autem nomen Dei primo mirabile, quia in omnibus creaturis mirabilia operatur: unde Dominus in Evangelio Marc. ult.: «In nomine meo daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent: et si mortiferum quid biberint non eis nocebit».

Secundo est amabile. Act. IV: «Non est aliud nomen datum sub caelo in quo oporteat nos salvos fieri». Salus autem est ab omnibus diligenda. Exemplum de beato Ignatio, qui intantum nomen Christi dilexit, quod cum Traianus requireret ab eo ut nomen Christi negaret, respondit quod de ore eius removeri non posset; et cum ille minaretur sibi caput abscindere, et Christum de eius ore removere, dixit: «Et si de ore abstuleris, nunquam tamen de corde eripere poteris: hoc enim nomen cordi meo inscriptum habeo, et ideo ab eius invocatione cessare non valeo». Quod audiens

[12] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.67 a.4 ad 2; 2-2 q.81 a.8; q.83 a.9 ad 3; q.130 a.2 ad 1.

[13] San Ignacio de Antioquía, obispo de dicha ciudad, que sufrió el martirio bajo Trajano, en Roma el a. 107. Preso ya, en su viaje a Roma, escribió siete hermosas cartas a seis iglesias de Oriente y a la de Roma. Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos* (BAC, 1993) 375-502.

do comprobarlo, cortada la cabeza del siervo de Dios, mandó extraer su corazón y se encontró que tenía inscrito en él con letras de oro el nombre de Cristo. Había, pues, puesto sobre su corazón este nombre como sello.

En tercer lugar, es venerable. El Apóstol dice: *De modo que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el abismo* (Flp 2,10). En el cielo, en cuanto a los ángeles y bienaventurados; en la tierra, respecto de los habitantes del mundo, que hacen esto por el deseo de la gloria a conseguir o por el temor del castigo a evitar; y del abismo, en cuanto a los condenados, que hacen esto por temor.

En cuarto lugar, es inenarrable, pues toda lengua es insuficiente para explicarlo[14]. Y por eso a veces se explica (en cuanto es posible) por las criaturas. De ahí que se diga piedra por razón de su firmeza: *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia* (Mt 16,18). Y así mismo, fuego, por razón de su fuerza purificadora: porque, como el fuego purifica los metales, así Dios purifica los corazones de los pecadores; por donde se dice: *Tu Dios, fuego devorador* (Dt 4,24). E igualmente se dice luz, por razón de la iluminación: porque, como la luz ilumina las tinieblas, así el nombre de Dios ilumina las tinieblas de la mente: *Dios mío, ilumina mis tinieblas* (Sal 17,29).

Por lo cual pedimos que se manifieste este nombre, de modo que sea conocido y tenido por santo. Mas se dice «santo» por tres motivos.

Pues «santo» es lo mismo que firme: por ello todos los bienaventurados que están en el cielo, se dicen santos, porque están confirmados en la felicidad eterna. En el mundo no pueden ser santos —en ese sentido de inmutabilidad—, porque (los hombres) están sujetos a una mudanza continua. S. Agustín dice: *Me alejé, Señor, de ti y vagué demasiado: me desvié de tu estabilidad*[15].

Traianus, et probari cupiens, servi Dei abscisso capite, cor eius extrahi iussit, et inventum est habens nomen Christi in se scriptum litteris aureis. Posuerat enim super cor suum hoc nomen quasi signaculum.

Tertio est venerabile. Apostolus, Phil. II: «Ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum». Caelestium quantum ad Angelos et beatos; terrestrium quantum ad mundanos, qui hoc faciunt ex amore adipiscendae gloriae vel timore fugiendae poenae; et infernorum quoad damnatos, qui hoc faciunt ex timore.

Quarto inexplicabile, quia a narratione eius deficiunt omnes linguae. Et ideo explicatur aliquando per creaturas. Unde dicitur lapis ratione firmitatis: Matth. XVI: «Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam». Item ignis ratione purificationis: quia sicut ignis metalla purificat, ita Deus purificat corda peccatorum: unde Deut. IV: «Deus tuus ignis consumens est». Item lux ratione illuminationis: quia sicut lux illuminat tenebras, ita nomen Dei illuminat tenebras mentis. Psal. XVII: «Deus meus, illumina tenebras meas».

Unde istud nomen petimus manifestari, ut cognoscatur, et teneatur sanctum. Sanctum autem tripliciter dicitur.

Sanctum enim idem est quod firmum: unde omnes beati qui in caelo sunt, sancti dicuntur, quia sunt aeterna felicitate firmati. In mundo non possunt esse sancti, quia sunt continue mobiles. Augustinus: «Defluxi, domine, a te, et erravi nimis: devius factus sum a stabilitate tua».

---

[14] El santo estudia este tema en los 12 artículos de la q.13 de la I Parte de la *Suma*. A Dios, ser infinito, no le podemos conocer sino por analogía con las criaturas y sus perfecciones. Entre todos los nombres el que más le conviene es el revelado a Moisés en la zarza (Éx 3,14): *El que es* (ibíd. a.11).

[15] Cf. *Confess.* 12 c.10: ML 32,830; BAC II 620-621.

En segundo lugar «santo» es lo mismo que «no-terreno»; por donde los santos que están en el cielo no tienen ningún afecto terreno. De ahí que el Apóstol diga: *Tuve todo por estiércol con tal de ganar a Cristo* (Flp 3,8). Al contrario, por «tierra» se designan los pecadores. Primero, por razón de su germinación, pues la tierra, si no se cultiva, produce espinas y abrojos. Así el alma del pecador, a no ser que sea cultivada por la gracia, no produce sino abrojos y picaduras de los pecados: *Espinas y abrojos te producirá* (Gén 3,18). Segundo, por razón de la oscuridad. Pues la tierra es tenebrosa y opaca: así también el pecador, es tenebroso y opaco: *Las tinieblas se cernían sobre la faz del abismo* (Gén 1,2). Tercero, por razón de su condición. Pues la tierra es un elemento que se esparce, a no ser que lo aglutine la humedad del agua: pues Dios puso la tierra sobre las aguas, según aquello del Salmo: *El cual asentó la tierra sobre las aguas* (Sal 135,6), porque por la humedad del agua se contiene la aridez o sequedad de la tierra. Así el pecador tiene seca o árida su alma, según aquello del Salmo: *Mi alma es para Ti como tierra sin agua* (Sal 142,6).

En tercer lugar se dice «santo», esto es, como teñido con sangre. Por lo cual los santos que están en el cielo, se dicen santos por el hecho de estar teñidos con sangre, según aquello del Apocalipsis: *Éstos son los que han venido de una gran tribulación y han lavados sus vestidos en la sangre del Cordero* (Ap 7,14); e ibíd. 1,5: *Nos lavó de nuestros pecados con su sangre.*

## *Segunda petición:* Venga a nosotros tu reino [16]

Según hemos dicho, el Espíritu Santo nos hace amar, desear y pedir rectamente; y produce en nosotros en primer lugar el temor (de Dios),

Secundo sanctum idem est quod non terrenum: unde sancti qui in caelo sunt, nullum habent affectum terrenum: unde Apostolus, Phil. III: «Omnia arbitratus sum ut stercora ut Christum lucrifaciam». Per terram autem designantur peccatores. Primo ratione germinis: terra enim si non colitur, spinas et tribulos germinat; sic anima peccatoris, nisi colatur per gratiam, non germinat nisi tribulos et punctiones peccatorum. Gen. III: «Spinas et tribulos germinabit tibi». Secundo ratione caliginis. Terra enim caliginosa est et opaca: sic etiam peccator caliginosus et opacus est. Gen. I: «Tenebrae erant super faciem abyssi». Tertio ratione conditionis. Terra enim est elementum siccum, quod spargitur nisi contineatur ab aquae humiditate: nam Deus posuit terram super aquam, iuxta illud Psal. CXXXV: «Qui firmavit terram super aquas», quia ex humiditate aquae continetur ariditas vel siccitas terrae. Sic peccator animam habet siccam et aridam, iuxta illud Psal. CXLII: «Anima mea sicut terra sine aqua tibi».

Item tertio dicitur sanctum, idest sanguine tinctum; unde sancti qui sunt in caelo, sancti dicuntur, eo quod sunt sanguine tincti, iuxta illud Apoc. VII: «Isti sunt qui venerunt ex magna tribulatione, et laverunt stolas suas in sanguine agni». Item ibid. I: «Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo».

### *Petitio II:* Adveniat regnum tuum

Sicut dictum est, Spiritus Sanctus facit nos recte amare, desiderare et petere; et efficit in nobis primo timorem, per quem quaerimus quod nomen Dei sanctificetur.

[16] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.69 a.3 ad 3; 2-2 q.83 a.9 ad 3; q.121 a.1.2; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.6; q.3 a.2 qla.1; *Cont. Gent.* 4 c.50; *In Matth.* c.5.

por el que procuramos que sea santificado el nombre del Señor. Otro don es el don de piedad[17]. La piedad propiamente es el afecto dulce y devoto al padre y a todo hombre que está en la miseria. Así que, siendo Dios nuestro Padre, es claro que no sólo debemos venerarle y temerle, sino que debemos tener para con él un afecto dulce y piadoso. Este afecto nos hace pedir que venga el reino de Dios. *Vivamos piadosa y justamente en este mundo, aguardando la bienaventurada esperanza y la aparición gloriosa del gran Dios* (Tit 2,12-13).

Podría preguntarse: el reino de Dios siempre ha existido, ¿por qué, pues, pedimos que venga?

Por eso hay que decir que esto se puede entender de tres modos.

*A)* Primero, porque a veces el rey tiene sólo el derecho del reino o del dominio, mas no está establecido su dominio del reino, pues aún no le están sujetos los ciudadanos del reino. Entonces, pues, aparecerá su reinado o dominio cuando se le sometan los ciudadanos del reino. Dios de suyo, por su naturaleza, es Señor de todo; y Cristo, en cuanto Dios y también en cuanto hombre, ha recibido de Dios el ser Señor de todas las cosas: *Le dio el poder, el honor y el reino* (Dan 7,14). Tienen, pues, que estar sujetas a él todas las cosas. Mas esto hasta ahora no se da, sino que ocurrirá al fin: *Tiene que reinar él, hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies* (1 Cor 15,25). Y por eso pedimos y decimos: «Venga [...] tu Reino».

Y esto en cuanto a tres cosas; a saber, que los justos se conviertan, que los pecadores sean castigados y que la muerte sea destruida. Pues los hombres se someten a Cristo de dos maneras: o voluntariamente o a la fuerza. Pues como la voluntad de Dios es tan eficaz que haya de cumplirse plenamente y Dios quiera que todas las cosas se sometan a Cristo, una de las

Aliud donum est donum pietatis. Et est proprie pietas, dulcis et devotus affectus ad patrem, et ad omnem hominem in miseria constitutum. Cum ergo Deus sit Pater noster ut patet, non solum debemus eum revereri et timere, sed etiam ad eum habere debemus dulcem et pium affectum. Hic autem affectus facit nos petere quod adveniat regnum Dei. Tit. II: «Pie et iuste vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei».

Posset autem quaeri: regnum Dei semper fuit: quare ergo petimus quod veniat?

Et ideo dicendum est, quod hoc potest tripliciter intelligi.

Primo quia aliquando rex habet ius regni solum, seu dominii: et tamen nondum dominium ipsius regni est declaratum, quia nondum homines regni sunt ei subiecti. Tunc ergo apparebit primo eius regnum seu dominium, quando homines regni erunt sibi subiecti. Deus autem ex se et sua natura est Dominus omnium: et Christus secundum quod Deus, et etiam secundum quod homo, habet a Deo quod sit Dominus omnium. Dan. VII: «Dedit ei potestatem et honorem et regnum». Oportet ergo quod sibi sint omnia subiecta. Hoc autem nondum est, sed erit in fine. I Cor. XV: «Oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius». Et ideo petimus et dicimus: «Adveniat regnum tuum».

Et hoc quantum ad tria: scilicet ut iusti convertantur, peccatores puniantur, et mors destruatur. Nam homines dupliciter subiiciuntur Christo: aut voluntarii, aut inviti. Cum enim voluntas Dei sit ita efficax quod oporteat penitus illam compleri, et Deus velit quod omnia subiiciantur Christo: alterum duorum erit necessarium: ut scilicet aut homo

[17] Como notamos ya en la Introducción, el santo comenta el Padrenuestro bajo la clave de los siete dones del Espíritu Santo (cf. Is. 11,2) y las bienaventuranzas correspondientes a juicio ya de los SS. Padres y teólogos medievales.

dos cosas ocurrirá necesariamente; a saber: o que uno haga la voluntad de Dios, sometiéndose a sus mandamientos, cosa que hacen los justos; o que Dios haga su propia voluntad castigándolos, y esto hará con los pecadores y enemigos suyos. Esto ocurrirá al fin del mundo: *Hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies* (Sal 109,1). Por esto a los santos les es dado procurar que venga el reino de Dios, a saber, que ellos mismos se sometan totalmente a él; pero para los pecadores es horrible, porque no se trata de otra cosa en la venida del reino de Dios, sino de que por voluntad de Dios se sometan a las penas (eternas): *¡Ay de los que desean el día de Dios!* (Am 5,18). Y con esto se destruye la muerte. Pues, siendo Cristo la vida, en su reino no puede haber muerte, la cual es contraria a la vida. Por eso se dice en la 1 Cor: *El último enemigo en ser destruido será la muerte* (1 Cor 15,26). Esto tendrá lugar en la resurrección: *Reformará nuestro cuerpo humilde, configurado con su cuerpo glorioso* (Flp 3,21).

*B)* Segundo, el reino de los cielos se dice la gloria del paraíso. Y no es de extrañar, pues el reino no es otra cosa que el régimen. Mas allí el régimen es óptimo donde no hay nada contra la voluntad del que gobierna. Pero la voluntad de Dios es la salvación de los hombres, puesto que quiere que todos los hombres se salven; y esto se dará especialmente en el paraíso, donde no habrá nada contrario a la salvación del hombre: *Arrancarán de su reino todos los escándalos* (Mt 13,41). En este mundo hay muchas cosas contrarias a la salvación de los hombres. Así es que, cuando pedimos «Venga a nosotros tu Reino», pedimos ser partícipes del reino celestial y de la gloria del paraíso.

Reino que a la verdad es muy deseable por tres motivos.

Primero, por la justicia grande que hay en él: *Tu pueblo, todos justos* (Is 60,21). Pues aquí los malos están mezclados con los buenos; mas allí no habrá ningún malo, ningún pecador.

Segundo, por la libertad perfectísima. Pues aquí no hay (total) libertad, aunque todos naturalmente la desean; mas allí la libertad será

faciat voluntatem Dei subiiciendo se mandatis eius, et hoc facient iusti; aut Deus faciat de omnibus voluntatem suam puniendo eos, et hoc faciet peccatoribus et inimicis suis. Et hoc erit in fine mundi. Psal. CIX: «Donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum». Et ideo sanctis est datum quaerere quod adveniat regnum Dei, scilicet quod ipsi totaliter subiiciantur ei; sed peccatoribus est horribile, quia nihil aliud est quaerere quod adveniat regnum Dei, nisi quod de voluntate Dei subiiciantur poenis. Amos V: «Vae desiderantibus diem Domini». Sed et ex hoc destruitur mors. Cum enim Christus sit vita, non potest in regno eius esse mors, quae est vitae contraria: ideo dicitur I Cor. XV: «Novissime autem inimica destruetur mors». Et hoc erit in resurrectione. Phil. III: «Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae».

Secundo regnum caelorum dicitur gloria paradisi. Nec mirum: nam regnum nihil aliud dicitur nisi regimen. Ibi autem est optimum regimen ubi nihil invenitur contra voluntatem regentis. Voluntas autem Dei est salus hominum, quia vult homines salvos fieri; et hoc potissime erit in paradiso, ubi nihil erit saluti hominum repugnans. Matth. XIII: «Auferentur de regno eius omnia scandala». In mundo autem isto sunt multa contra salutem hominum. Cum ergo petimus: «Adveniat regnum tuum», oramus, ut simus participes regni caelestis et gloriae paradisi.

Quod quidem regnum est valde desiderandum propter tria.

Primum propter summam iustitiam quae est in eo. Isai. LX: «Populus tuus omnes iusti». Hic enim mali sunt mixti bonis; sed ibi nullus malus erit, et nullus peccator.

Item propter perfectissimam libertatem. Hic enim non est libertas, quanquam omnes naturaliter desiderent eam; sed ibi erit omnimoda libertas contra omnem ser-

omnímoda contra toda esclavitud: *La misma criatura se verá libre de la corrupción* (Rom 8,21). Y no sólo serán todos libres, sino que serán reyes: *Nos hiciste reino para nuestro Dios* (Ap 5,10). La razón de esto es que todos tendrán la voluntad misma de Dios, y Dios querrá lo que quieren los santos, y los santos lo que quiera Dios: por donde se cumplirá su voluntad con la de Dios. Y por eso reinarán todos, porque se cumplirá la voluntad de todos y el Señor será la corona de todos: *Aquel día el Señor de los ejércitos será corona de gloria y guirnalda de júbilo para el resto de su pueblo* (Is 28,5).

Tercero, por la abundancia admirable: *El ojo no vio, oh Dios, sino tú, lo que has preparado a los que esperan en ti* (Is 64,4). *El que colma de bienes tus deseos* (Sal 102,5). Y nota que el hombre encontrará en solo Dios todo más excelente y perfectamente que en todo aquello que se busca en el mundo. Si buscas el placer, lo encontrarás al máximo en Dios; si riquezas, allí encontrarás toda la opulencia, por la que son todas las riquezas; y así de lo demás. (Dice) S. Agustín en las *Confesiones: Cuando el alma se prostituye lejos de ti, busca fuera de ti las cosas que, puras y límpidas, no encuentra sino cuando vuelve a ti*[18].

*C)* Tercer modo, porque a veces en este mundo reina el pecado. Y esto ocurre cuando el hombre está dispuesto de tal manera que enseguida sigue y secunda el apetito pecaminoso. El Apóstol dice: *No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal* (Rom 6,12); sino que debe reinar Dios en tu corazón: *Sión, reinará tu Dios* (Is 7,7). Y esto ocurre cuando (el hombre) está dispuesto a obedecer a Dios y a guardar todos sus mandamientos. Por consiguiente, cuando pedimos que venga el reino, pedimos que no reine en nosotros el pecado, sino Dios.

Por esta petición llegaremos a la bienaventuranza, de la cual se dice: *Bienaventurados los mansos* (Mt 5,4). Pues, según la primera explica-

vitutem. Rom. VIII: «Ipsa creatura liberabitur a corruptione». Et non solum erunt ib omnes liberi, sed erunt reges: Apoc. V: «Fecisti nos Deo nostro regnum». Cuius ratic est, quia omnes erunt eiusdem voluntatis cum Deo, et Deus volet quidquid sancti volent, et sancti quidquid Deus voluerit: unde cum voluntate Dei fiet voluntas eorum. Et ideo omnes regnabunt, quia omnium voluntas fiet, et Dominus erit corona omnium. Isai. XXVIII: «In die illa erit Dominus exercituum corona gloriae, et sertum exultationis residuo populi sui».

Item propter mirabilem affluentiam. Isai. LXIV: «Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te». Psal. CII: «Qui replet in bonis desiderium tuum». Et nota quod homo inveniet omnia in solo Deo excellentius et perfectius omni eo quod in mundo quaeritur. Si delectationem quaeris, summam invenies in Deo; si divitias, ibi omnem sufficientiam invenies, propter quam sunt divitiae; et sic de aliis. Augustinus, in Confess.: «Anima cum fornicatur abs te, quaerit extra te, quae pura et limpida non invenit, nisi cum redit ad te».

Tertio modo, quia aliquando in mundo isto regnat peccatum. Et hoc est quando homo est ita dispositus quod statim sequitur et prosequitur appetitum peccati. Apostolus, Rom. VI: «Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore»: sed debet Deus regnare in corde tuo. Isai. VII: «Sion, regnabit Deus tuus». Et hoc est quando paratus est obedire Deo, et servare omnia mandata sua. Cum ergo petimus quod veniat regnum, oramus quod non regnet in nobis peccatum, sed Deus.

Per hanc autem petitionem perveniemus ad beatitudinem, de qua dicitur Matth. V: «Beati mites»: nam secundum primam expositionem, ex quo homo desiderat quod

[18] Cf. *Confess.* 4 c.2: ML 32,694; BAC II 188-189.

ción, por el hecho de que el hombre desea que Dios sea el Señor de todos, no se venga de la injuria que se le ha hecho, sino que se lo deja a Dios. Pues, si te vengares, no buscarías que venga su reino. Según la segunda explicación, si tú esperas su reino, esto es, la gloria del paraíso, no te debes preocupar si pierdes las cosas del mundo. E igualmente según la tercera explicación, si tú pides que Dios reine en ti y Cristo, habiendo sido él mansísimo, también tú debes ser manso: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* (Mt 11,29). *Llevasteis con alegría el despojo de vuestros bienes* (Heb 10,34).

### *Tercera petición:*
### HÁGASE TU VOLUNTAD ASÍ EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO[19]

El tercer don que obra en nosotros el Espíritu Santo se llama don de ciencia. Pues el mismo Espíritu Santo, no sólo produce en los buenos el don de temor y el don de piedad, que es un dulce afecto a Dios, como hemos dicho, sino que también hace sabio al hombre. Y esto lo pedía David, diciendo: *Enséñame la bondad, la disciplina y la ciencia* (Sal 118,66). Y ésta es la ciencia con la que el hombre vive virtuosamente, la que nos enseña el Espíritu Santo.

Mas entre otras cosas que concurren a la sabiduría y ciencia del hombre la mayor sabiduría está en que el hombre no se apoye en su sentir: *No te apoyes en tu prudencia* (Prov 3,5). Pues aquellos que presumen de su sentir, de modo que no creen a los otros, sino a sí mismos, siempre resulta que son tontos y se les juzga así: *¿Has visto a un hombre que se reputa sabio a sí mismo? Cualquier ignorante hará concebir más esperanzas que él* (Prov 26,12).

Deus sit Dominus omnium, non vindicat se de iniuria sibi illata, sed reservat eam Deo. Nam si vindicares te, non quaereres quod adveniret regnum eius. Secundum vero secundam expositionem, si tu expectas regnum eius, idest gloriam paradisi, non debes curare si perdis res mundanas. Item secundum tertiam expositionem, si tu petis quod Deus regnet in te et Christus; cum ipse fuerit mitissimus, et tu debes esse mitis. Matth. XI: «Discite a me, quia mitis sum». Hebr. X: «Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis».

### *Petitio III:* FIAT VOLUNTAS TUA SICUT IN CAELO, ET IN TERRA

Tertium donum quod efficit in nobis Spiritus Sanctus, dicitur donum scientiae. Ipse enim Spiritus Sanctus non solum efficit in bonis donum timoris et donum pietatis, quae est dulcis affectus ad Deum, ut dictum est, sed etiam facit hominem sapientem. Et hoc petebat David in Psal. CXVIII, dicens: «Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me». Et haec est scientia qua homo bene vivit, quam docuit nos Spiritus Sanctus.

Inter alia autem quae faciunt ad scientiam et sapientiam hominis potissima sapientia est, quod homo non innitatur sensui suo. Prov. III: «Ne innitaris prudentiae tuae». Nam illi qui praesumunt de sensu suo, ita quod non credunt aliis, sed sibi tantum, semper inveniuntur et iudicantur stulti. Prov. XXVI: «Vidisti hominem sapientem sibi videri? Magis illo spem habebit insipiens».

---

[19] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.69 a.3 ad 2.3; 2-2 q.9 a.1-4; q.83 a.9 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

Mas el que uno no se fíe de su sentir proviene de la humildad; por lo que también el lugar de la humildad es la sabiduría, como se dice en Prov 12 (más bien en 11,2). Mas los soberbios se creen demasiado a sí mismos.

Enseña, pues, esto el Espíritu Santo por el don de la ciencia, para que no hagamos nuestra voluntad, sino la de Dios. Y así por este don pedimos a Dios que se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo. Por donde de este modo se dice a Dios «Hágase tu voluntad», como si uno estuviese enfermo y quisiese algo del médico, no quiere precisamente (una cosa) sino según la voluntad del médico. En otro caso, si sólo quisiese lo que es según su voluntad, sería un tonto. Así nosotros, no debemos pedir a Dios nada, sino que se haga en nosotros su voluntad; esto es: que se cumpla en nosotros su voluntad.

Pues entonces es recto el corazón del hombre cuando concuerda con la voluntad divina. Esto es lo que hizo Cristo: *Bajé del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió* (Jn 6,38). Pues Cristo, en cuanto Dios, tiene la misma voluntad que el Padre; mas en cuanto hombre tiene otra voluntad distinta de la del Padre; y según ésta dice que él no hace su voluntad, sino la del Padre. Y por eso nos enseña a orar y pedir: «Hágase tu voluntad».

Pero, ¿qué es lo que se dice? ¿Acaso no se dice en el Salmo: *Hizo todo lo que quiso?* (Sal 113,3). Si hace todo lo que quiere en el cielo y en la tierra ¿qué sentido tiene decir: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»?

A esto hay que decir que Dios quiere de nosotros tres cosas y nosotros pedimos que éstas se cumplan.

*A)* Lo primero que Dios quiere de nosotros es que tengamos la vida eterna. Pues quienquiera que hace algo por un fin, quiere respecto de esa cosa aquello por lo que la hace. Mas Dios hizo al hombre no para

Quod autem homo non credat sensui suo, procedit ex humilitate: unde et locu humilitatis est sapientia, ut dicitur Prov. XI. Superbi autem sibi ipsis nimis credun

Docet ergo hoc Spiritus Sanctus per donum scientiae, ut scilicet non faciamus voluntatem nostram, sed voluntatem Dei. Et ideo propter hoc donum petimus a Deo ut fiat voluntas sua sicut in caelo et in terra. Et in hoc apparet donum scientiae. Unde hoc modo dicitur Deo, «fiat voluntas tua», sicut si esset unus infirmus, et vellet aliquid a medico, non praecise vult, sed de voluntate medici; alias si tantum de voluntate sua vellet, esset stultus. Sic nos a Deo nihil petere debemus nisi quod fiat de nobis voluntas sua, idest ut voluntas sua compleatur in nobis.

Tunc enim est rectum cor hominis quando concordat cum voluntate divina. Hoc Christus fecit: Ioan. VI: «Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed eius qui misit me». Christus enim, secundum quod Deus, eandem voluntatem habet cum Patre; sed, secundum quod homo, habet aliam voluntatem a Patre: et secundum hanc dicit se non facere voluntatem suam sed Patris. Et ideo docet nos orare et petere: «Fiat voluntas tua».

Sed quid est quod dicitur? Nonne in Psal. CXIII, dicitur: «Omnia quaecumque voluit fecit?». Si omnia facit quae vult in caelo et in terra, quid est hoc quod dicit: «Fiat voluntas tua sicut in caelo, et in terra?».

Ad hoc sciendum est, quod Deus tria vult de nobis, et nos petimus quod haec impleantur.

Primum quidem quod Deus vult de nobis, est quod nos habeamus vitam aeternam. Quicumque enim facit aliquid propter aliquem finem, vult de illa re illud pro quof acit eam. Deus autem fecit hominem, sed non pro nihilo: quia, sicut dicitur in

nada, pues, como se dice en el Salmo: *¿Acaso creaste en vano a todos los hijos de los hombres?* (Sal 88,48). Creó, pues, a los hombres por algo; mas no por los placeres sensibles, pues los brutos también los tienen; sino para que tengan vida eterna. Quiere Dios, pues, que el hombre posea la vida eterna. Cuando una cosa consigue el fin para el que fue hecha, se dice que se salva, mas cuando no lo consigue, se dice que esa cosa se pierde. Mas Dios hizo al hombre para la vida eterna. Cuando, pues, consigue la vida eterna, se salva; y esto es lo que quiere el Señor: *Ésta es la voluntad de mi Padre, que me envió, que todo el que ve al Hijo y cree en él, tenga la vida eterna* (Jn 6,40). Esta voluntad ya se ha cumplido en los ángeles y en los santos que están en la patria (del cielo), porque ven a Dios y lo conocen y gozan de él. Mas nosotros deseamos que, así como la voluntad de Dios se ha cumplido en los bienaventurados que están en el cielo, se cumpla también en nosotros, que estamos en la tierra. Y esto pedimos al decir: «Hágase tu voluntad» en nosotros, que estamos en la tierra, como en los santos que están en el cielo.

*B)* Otra voluntad de Dios respecto de nosotros es que guardemos sus mandamientos. Pues cuando uno desea algo, no sólo quiere aquello que desea, sino todas aquellas cosas por las que se llega a ello; así como el médico para conseguir la salud quiere también la dieta, la medicina y cosas por el estilo. Mas Dios quiere que tengamos la vida eterna: *Si quieres entrar en la vida (eterna), guarda los mandamientos* (Mt 19,17). Quiere, pues, que guardemos los mandamientos: *Éste es vuestro culto razonable* (Rom 12,1); e ibíd. (v.2): *Que sepáis discernir cuál sea la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta.* «Buena», porque es útil: *Yo soy el Señor, que te enseño lo útil* (Is 48,17). «Agradable» para el amante; pues, aunque para los otros no sea grata, sin embargo es deleitable para el amante: *Ha nacido la luz para el justo; y la alegría para los rectos de corazón* (Sal 96,11). «Perfecta», porque es honesta: *Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48). Así pues, cuando

Psal. LXXXVIII: «Numquid vane constituisti omnes filios hominum». Fecit ergo homines propter aliquid, sed non propter voluptates, quia et bruta habent eas, sed ut habeant vitam aeternam. Vult ergo Dominus ut homo habeat vitam aeternam. Quando vero aliquid consequitur illud ad quod factum est, dicitur quod salvatur; quando vero non consequitur, dicitur quod res illa perditur. Deus autem fecit hominem propter vitam aeternam. Cum ergo consequitur vitam aeternam, salvatur; et hoc vult Dominus: Ioan. VI: «Haec est autem voluntas patris mei qui misit me, ut omnis qui videt filium et credit in eum, habeat vitam aeternam». Haec autem voluntas iam completa est in angelis et in sanctis qui sunt in patria, quia vident Deum et cognoscunt, et fruuntur eo; sed nos desideramus quod sicut voluntas Dei completa est in beatis qui sunt in caelis, ita compleatur in nobis qui sumus in terra: et hoc petimus cum oramus: «Fiat voluntas tua» in nobis qui sumus in terra, sicut in sanctis qui sunt in caelo.

Alia voluntas Dei de nobis est ut servemus mandata eius. Quando enim aliquis desiderat aliquid, non solum vult illud quod desiderat, sed omnia per quae venitur ad illud; sicut medicus ut consequatur sanitatem, vult etiam dietam et medicinam et huiusmodi. Deus autem vult ut habeamus vitam aeternam. Matth. XIX: «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata». Vult ergo ut servemus mandata. Rom. XII: «Rationabile obsequium vestrum», ibid.: «Ut probetis quae sit voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta». Bona, quia utilis: Isai. XLVIII: «Ego Dominus docens te utilia». Beneplacens amanti; et si aliis non sit grata, amanti tamen est delectabilis. Psal. XCVI: «Lux orta est iusto, et rectis corde laetitia». Perfecta, quia honesta: Matth. V: «Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est». Sic ergo cum dicimus, «fiat voluntas tua»,

decimos «Hágase tu voluntad» pedimos cumplir los mandamientos de Dios. Esta voluntad de Dios se realiza (ya) en los justos; pero en los pecadores, aún no. Los justos se designan por el cielo; y los pecadores, por la tierra. Pedimos, pues, que se cumpla la voluntad de Dios así «en la tierra», esto es, en los pecadores, «como en el cielo», esto es, en los justos.

Mas es de notar que por el (mismo) modo de hablar se nos da una doctrina. Pues no dice «Haz» ni tampoco «Hagamos»; sino que dice: «Hágase tu voluntad», porque para la vida eterna son necesarias dos cosas; a saber, la gracia de Dios y la voluntad del hombre; y, aunque Dios haya hecho al hombre sin el hombre, sin embargo no le justifica sin él. Dice S. Agustín *Super Ioan.: Quien te creó sin ti, no te justificará sin ti*[20]; porque quiere que el hombre coopere: *Convertíos a mí y Yo me convertiré a vosotros* (Zac 1,3), y el Apóstol en la 1 Cor: *Por la gracia de Dios soy lo que soy; y su gracia no ha sido estéril en mí* (1 Cor 15,10). No presumas pues de ti mismo, sino confía en la gracia de Dios; ni seas negligente, sino aporta tu esfuerzo. Por eso no dice: «Hagamos», no sea que pareciese que la gracia de Dios no hace nada; ni dice «Haz», no parezca que nuestra voluntad y esfuerzo no hacen nada; sino que dice: «Hágase» con la gracia de Dios, aplicado (también) nuestro interés y esfuerzo.

*C)* Lo tercero que Dios quiere de nosotros es que el hombre sea restablecido al estado y dignidad en que fue creado el primer hombre; la cual fue tanta, que el espíritu y el alma no sentían ninguna repugnancia del cuerpo y de la sensibilidad. Mientras el alma estuvo sujeta a Dios, la carne estuvo de tal manera sujeta al espíritu que no sintió ninguna corrupción de muerte o de enfermedad ni de las otras pasiones. Mas desde el momento que el espíritu y el alma, situada entre Dios y la carne, se rebeló contra Dios por el pecado, entonces el cuerpo se rebeló contra

oramus ut impleamus mandata Dei. Haec autem voluntas Dei fit in iustis, sed in peccatoribus nondum fit. Iusti autem designantur per caelum, peccatores autem per terram. Petimus ergo ut fiat voluntas Dei ita «in terra», idest in peccatoribus, «sicut in caelo», idest in iustis.

Notandum autem, quod ex modo loquendi datur nobis doctrina. Non enim dicit, fac, nec etiam faciamus; sed dicit, «fiat voluntas tua»: quia ad vitam aeternam duo sunt necessaria, scilicet gratia Dei et voluntas hominis; et licet Deus fecerit hominem sine homine, non tamen iustificat eum sine eo. Augustinus, super Ioan.: «Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te», quia vult quod homo cooperetur. Zach. I: «Convertimini ad me, et ego convertar ad vos». Apostolus, I Cor. XV: «Gratia Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit». Non ergo praesumas de te, sed confidas de gratia Dei: nec negligas, sed adhibeas studium tuum: et ideo non dicit, faciamus, ne videretur quod nihil faceret gratia Dei; nec dicit, fac, ne videatur quod nihil faceret voluntas et conatus noster; sed dicit, «fiat» per gratiam Dei, adhibito studio et conatu nostro.

Tertium quod vult Deus de nobis, est, ut restituatur homo ad statum et dignitatem in qua creatus fuit primus homo; quae tanta fuit ut spiritus et anima nullam repugnantiam sentiret a carne et sensualitate. Quandiu enim anima subiecta fuit Deo, caro ita subiecta fuit spiritui ut nullam corruptionem mortis seu infirmitatis et aliarum passionum sentiret; sed ex quo spiritus et anima, quae erat media inter Deum et carnem, rebellavit Deo per peccatum, tunc corpus rebellavit animae, et tunc mortem et infir-

[20] No en *Super Ioan.*, sino en *Sermo* 169 n.13: ML 38,923; BAC XXIII 660-661. Por lo demás el texto literal de San Agustín es: *Qui fecit te sine te, non iustificat te sine te.*

el alma, entonces comenzó a sentir la muerte y las enfermedades y la continua rebelión de la sensualidad contra el espíritu: *Veo en mis miembros otra ley, que repugna a la ley de mi mente* (Rom 7,23); *la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne* (Gál 5,17). Y así hay una guerra continua entre la carne y el espíritu, y el hombre se deteriora continuamente por el pecado. La voluntad de Dios es, pues, que el hombre sea restituido al estado primero, de modo que no haya nada en la carne contrario al espíritu: *Ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1 Tes 4,3). Mas esta voluntad de Dios no puede realizarse en esta vida (completamente), pero se cumplirá en la resurrección de los santos, cuando resuciten los cuerpos glorificados y sean incorruptibles y nobilísimos: *Se siembra en vileza y resucitará en gloria* (1 Cor 15,43). Sin embargo se da (ya) en los justos en cuanto al espíritu por la justicia (o santidad), la ciencia y la vida. Por eso, cuando decimos «Hágase tu voluntad» pedimos que también se realice en la carne. Pues de este modo por «el cielo» tomamos el espíritu, y por «la tierra», la carne. De modo que el sentido sea éste: «Hágase tu voluntad así en la tierra» —esto es: en nuestra carne— «como se hace en el cielo» —esto es: en nuestro espíritu por la justicia (o santidad).

Por esta petición llegamos a la bienaventuranza del llanto, de la cual se dice en Mt: *Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados* (Mt 5,5). Y esto según cualquiera de las tres explicaciones.

Pues según la primera deseamos la vida eterna. Por lo cual somos inducidos al llanto: *¡Ay de mí, que mi destierro se ha prolongado!* (Sal 119,5). Este deseo de los santos es tan vehemente que por él desean la muerte, la cual de suyo se rehúye: *Y es tal nuestra confianza que preferimos desterrarnos del cuerpo y vivir junto a Dios* (2 Cor 5,8).

E igualmente según la segunda explicación, los que guardan los mandamientos viven en el llanto, porque, aunque sean dulces para el

mitates sentire coepit, et continuam rebellionem sensualitatis ad spiritum. Rom. VII: «Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae»; et Gal. V: «Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem». Sic est continua pugna inter carnem et spiritum, et homo continue deterioratur per peccatum. Est ergo voluntas Dei ut homo restituatur ad statum primum, ut scilicet nihil sit in carne contrarium spiritui: I Thess. IV: «Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra». Haec autem voluntas Dei non potest impleri in vita ista, sed complebitur in resurrectione sanctorum, quando resurgent corpora glorificata, et erunt incorruptibilia et nobilissima: I Cor. XV: «Seminatur in ignobilitate, surget in gloria». Est tamen voluntas Dei in iustis quantum ad spiritum per iustitiam et scientiam et vitam. Et ideo cum dicimus, «fiat voluntas tua», oramus ut etiam fiat in carne. Nam hoc modo per caelum accipimus spiritum, per terram carnem; ut sit sensus: «Fiat voluntas tua» ita «in terra», idest in carne nostra, «sicut» fit «in caelo», idest in spiritu nostro per iustitiam.

Per hanc autem petitionem pervenimus ad beatitudinem luctus, de qua Matth. V: «Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur». Et hoc secundum quamlibet trium expositionum.

Nam secundum primam desideramus vitam aeternam: unde per eius dilectionem inducimur ad luctum: Psal. CXIX: «Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est». Et hoc desiderium sanctorum est ita vehemens quod propter hoc desiderant mortem, quae secundum se fugienda est: II Cor. V: «Audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Deum».

Item secundum secundam expositionem, illi qui servant mandata, sunt in luctu: quia licet sint dulcia animae, tamen carni sunt amara, quae continue maceratur: Psal. CXXV:

alma, sin embargo son amargos para la carne, que continuamente es macerada: *Al ir, iban llorando,* en cuanto a la carne; *al volver, vuelven cantando,* en cuanto al alma (cf. Sal 126,8).

Y así mismo según la tercera explicación se da el llanto por la guerra que hay continuamente entre la carne y el espíritu. Pues no puede menos de ocurrir que el alma sea lastimada por la carne al menos por los pecados veniales[21]; y por ello, para expiarlos, vive en el llanto: *Lavaré todas las noches,* esto es: las oscuridades del pecado, *mi lecho,* esto es: mi conciencia (Sal 6,7). Y quienes así lloran, llegan a la patria, a la cual Dios nos lleve.

## *Cuarta petición:*
## DANOS HOY NUESTRO PAN DE CADA DÍA[22]

Muchas veces ocurre que uno por su gran ciencia y sabiduría se hace tímido; y por ello necesita la fortaleza del corazón, no sea que sucumba en las necesidades: *El que da fuerza al cansado y a los que no son les acrecienta la fortaleza y el vigor* (Is 40,29). Mas esta fortaleza la da el Espíritu Santo: *Entró en mí el espíritu [...] y me afirmó sobre mis pies* (Ez 2,2). Esta fortaleza que da el Espíritu Santo es tal que el corazón del hombre no desfallezca por el temor (de la falta) de las cosas necesarias, sino que cree firmemente que Dios le proporcionará todas las cosas que le sean necesarias. Y por eso, el Espíritu Santo, que da esta fortaleza, nos enseña a pedir a Dios: «El pan nuestro de cada día dánoslo hoy». De ahí que se llame Espíritu de fortaleza.

«Euntes ibant et flebant, quantum ad carnem; venientes autem venient cum exultatione», quantum ad animam.

Item secundum tertiam expositionem, ex pugna quae continue est inter carnem et spiritum, provenit luctus. Non enim potest fieri quin anima saucietur ad minus per venialia a carne: et ideo ut expietur, est in luctu: Psal. VI: «Lavabo per singulas noctes», idest obscuritates peccati, «lectum meum», idest conscientiam meam. Et qui sic plorant, perveniunt ad patriam, ad quam nos perducat Deus.

### *Petitio IV:* PANEM NOSTRUM QUOTIDIANUM DA NOBIS HODIE

Multoties accidit quod aliquis ex magna scientia et sapientia efficitur timidus; et ideo est ei necessaria fortitudo cordis, ne deficiat in necessitatibus. Isai. XL: «Qui dat lasso virtutem, et his qui non sunt, fortitudinem et robur multiplicat». Hanc autem fortitudinem Spiritus Sanctus dat: Ezech. II: «Ingressus est in me spiritus [...] et statuit me super pedes meos». Est autem haec fortitudo quam Spiritus Sanctus dat, ut cor hominis non deficiat timore rerum necessariarum, sed credat firmiter quod omnia quae sunt ei necessaria, ministrentur sibi a Deo. Et ideo Spiritus Sanctus, qui hanc fortitudinem dat, docet nos petere a Deo: «Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Unde spiritus fortitudinis dicitur.

---

[21] El Concilio de Trento definió (1547) que el hombre justificado puede guardar los mandamientos con la gracia de Dios. Pero que no puede evitar permanentemente todos los pecados veniales —es decir: no caer en alguno de ellos, al menos semideliberadamente— sin un privilegio muy especial de la gracia, como fue el caso de la Sma. Virgen (cf. Dz 828 y 833). Volverá sobre ello Santo Tomás al comentar la quinta petición: todos somos pecadores.

[22] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.69 a.3 ad 3; 2-2 q.83 a.3 ad 3; q.139 a.1-2; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2 y 4; q.3 a.1 qla.1; *In Matth.* c.5.

Mas es de saber que en las tres peticiones precedentes se piden cosas espirituales, que tienen su incoación en este mundo, mas no se perfeccionan sino en la vida eterna. Pues cuando pedimos que sea santificado el nombre de Dios, pedimos que se conozca la santidad de él; cuando pedimos que venga su reino, pedimos ser partícipes de la vida eterna; y cuando rogamos que se haga la voluntad de Dios, pedimos que se cumpla su voluntad en nosotros. Cosas todas que, aunque se incoen en este mundo, sin embargo no pueden tenerse perfectamente a no ser en la vida eterna. Por ello fue necesario pedir algunas cosas necesarias que pudiesen tenerse perfectamente en la vida presente. De ahí que el Espíritu Santo enseñó a pedir cosas necesarias para la vida presente, que se tienen aquí perfectamente. Al mismo tiempo también para manifestar que también Dios nos provee de las cosas temporales. Y esto es lo que dice: «El pan nuestro de cada día dánoslo hoy».

En cuyas palabras por lo demás nos enseñó a evitar cinco pecados que suelen acontecer por el deseo de las cosas temporales.

El primer pecado es que el hombre, por el apetito desmedido pide aquellas cosas que exceden su estado y condición, no contento con aquellas que le convienen: así como siendo soldado, no desea el traje de soldado, sino el de conde; y si es clérigo, no (desea) el de clérigo, sino cual el de obispo. Y este vicio retrae a los hombres de las cosas espirituales, en cuanto que su deseo se apega demasiado a las cosas temporales. Mas el Señor nos enseñó a evitar este vicio, enseñándonos a pedir solamente el pan; esto es: las cosas necesarias para la vida presente según la condición de cada uno; cosas todas que se entienden bajo el nombre del «pan». Por donde no nos enseñó a pedir cosas delicadas, ni diversas, ni exquisitas, sino el pan, sin el cual no puede transcurrir la vida del hombre, por ser común para todos: *El principio de la vida del hombre el pan y el agua* (Eclo 29,28). Y el

Sciendum est autem, quod in tribus praecedentibus petitionibus petuntur spiritualia, quae hic inchoantur in hoc mundo, sed non perficiuntur nisi in vita aeterna. Cum enim petimus quod sanctificetur nomen Dei, petimus quod cognoscatur sanctitas Dei; cum vero petimus quod adveniat regnum Dei, petimus quod simus participes vitae aeternae; cum autem oramus quod fiat voluntas Dei, petimus quod compleatur voluntas eius in nobis; quae omnia etsi inchoentur in hoc mundo, non tamen possunt haberi perfecte nisi in vita aeterna. Et ideo necessarium fuit aliqua petere necessaria quae perfecte possent haberi in vita praesenti. Et inde est quod Spiritus Sanctus docuit petere necessaria in vita praesenti, quae perfecte hic habentur: simul etiam ut ostendat quod etiam temporalia providentur nobis a Deo. Et hoc est quod dicit: «Panem nostrum quotidianum da nobis hodie».

In quibus quidem verbis docuit nos vitare quinque peccata quae consueverunt contingere ex desiderio rerum temporalium.

Primum peccatum est quod homo per immoderatum appetitum petit ea quae statum et conditionem eius excedunt, non contentus his quae decent eum: sicut si desiderat vestes, non vult eas ut miles, si est miles, sed sicut comes; non ut clericus, si est clericus, sed sicut episcopus. Et hoc vitium retrahit homines a spiritualibus, inquantum nimis inhaeret eorum desiderium temporalibus. Hoc autem vitium docuit nos vitare dominus, docens nos petere «panem» tantum, idest necessaria ad praesentem vitam secundum conditionem uniuscuiusque; quae omnia sub nomine panis intelliguntur. Unde non docuit delicata petere, non diversa, non exquisita, sed panem, sine quo vita hominis duci non potest, quia omnibus communis est. Eccli. XXIX: «Initium vitae

Apóstol dice: *Teniendo el alimento y con qué cubrirnos, estemos contentos* (1 Tim 6,8).

El segundo vicio es que algunos molestan y defraudan a otros en la adquisición de las cosas temporales. Este vicio es tan pernicioso porque es difícil restituir los bienes usurpados. Pues según S. Agustín no se perdona el pecado si no se restituye lo robado[23]. Y (el Señor) nos enseñó a evitar este vicio enseñándonos a pedir «nuestro» pan, no el ajeno. Pues los ladrones no comen su pan, sino el ajeno.

El tercero es la preocupación superflua (o excesiva). Pues hay algunos que nunca están contentos con lo que tienen, sino que siempre quieren más. Lo cual es desmesurado, porque el deseo debe moderarse según la necesidad: *No me des riquezas ni pobreza; sino lo necesario para mi sustento* (Prov 30,8). Y (el Señor) nos amonestó a evitar esto, diciendo: «El pan nuestro de cada día», esto es, de un día o de un tiempo (o temporada).

Lo cuarto es la voracidad desmesurada. Pues hay algunos que quieren consumir en un día tanto como lo que sería suficiente para muchos días; y éstos no piden el pan cotidiano, sino el de diez días. Y por el hecho de consumir mucho, (les) ocurre que consumen todo: *Pasando el tiempo en beber y comer a escote, se arruinarán* (Prov 23,21). *El obrero borracho no se enriquecerá* (Eclo 19,1).

El quinto vicio es la ingratitud. Pues cuando uno se ensoberbece por las riquezas y no reconoce que lo que tiene viene de Dios, es una cosa muy mala, pues todo lo que tenemos, sea lo espiritual, sea lo temporal, proviene de Dios: *Todas las cosas son tuyas: de tus manos las hemos recibido* (1 Crón 29,14). «Danos» también «nuestro pan», para que sepamos que todas nuestras cosas son de Dios.

hominis panis et aqua». Apostolus, I Tim. VI: «Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus».

Secundum vitium est quod aliqui in acquisitione rerum temporalium alios molestant et defraudant. Hoc vitium est adeo periculosum quod est difficile bona ablata restitui. Non enim dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, secundum Augustinum. Quod quidem vitium docuit nos vitare, docens nos petere panem «nostrum», non alienum. Raptores enim non comedunt panem suum, sed alienum.

Tertium est superflua sollicitudo. Aliqui enim sunt qui nunquam sunt contenti de eo quod habent, sed semper plus volunt; quod quidem immoderatum est, quia desiderium debet moderari secundum necessitatem. Prov. XXX: «Divitias et paupertatem ne dederis mihi; sed tantum victui meo tribue necessaria». Et hoc monuit nos vitare, dicens: «Panem nostrum quotidianum», idest unius diei, vel unius temporis.

Quartum vitium est immoderata voracitas. Sunt enim aliqui qui tantum volunt consumere uno die quod sufficeret pluribus diebus; et isti petunt non panem quotidianum, sed decem dierum; et ex hoc quod nimis expendunt, contingit quod omnia consumunt. Prov. XXIII: «Vacantes potibus, et dantes symbola, consumentur». Eccli. XIX: «Operarius ebriosus non locupletabitur».

Quintum vitium est ingratitudo. Nam cum aliquis ex divitiis superbit, et non recognoscit a Deo ea quae habet, hoc est valde malum: quia omnia quae habemus, sive spiritualia, sive temporalia, a Deo sunt. I Paral. XXIX: «Omnia tua sunt, de manu tua accepimus». Ideo ad removendum hoc vitium, dicit: «Da nobis», et «panem nostrum», ut sciamus quod omnia nostra a Deo sunt.

[23] Cf. *Epist.* 153 (al. 154) Ad Macedonium 6 n.20: ML 33,662; BAC XI 354-355.

Y en cuanto a esto tenemos una prueba: porque a veces uno tiene muchas riquezas y no saca de ellas ningún provecho, sino daño espiritual y temporal. Pues algunos perecieron por las riquezas. *Hay también otro mal que vi bajo el sol, y a la verdad frecuente entre los hombres. Un hombre a quien Dios dio riquezas, hacienda y honra y que no le falta nada de cuanto desea; pero Dios no le concedió la facultad para que coma de ello, sino que un extraño lo devora* (Ecl 6,1). E igualmente (ibíd. 5,12): *(Hay riquezas) acumuladas para mal de su señor.* Debemos, pues, pedir que nuestras riquezas nos sean de provecho. Y esto es lo que pedimos cuando decimos: «Danos nuestro pan»; esto es, haz que las riquezas nos sean útiles. *Su pan se convertirá en hiel de áspides dentro de sus entrañas. Vomitará las riquezas que devoró; y de su vientre se las sacará Dios* (Job 20,14-15).

Se da otro vicio en las cosas de este mundo, a saber: la preocupación excesiva. Pues hay algunos que se preocupan (ya) hoy por las cosas temporales futuras hasta de un año; y quienes tienen esto (tal preocupación) nunca descansan: *No estéis preocupados, diciendo: Qué comeremos, o qué beberemos, o con qué nos cubriremos* (Mt 6,31). Y por eso el Señor nos enseña a pedir que se nos dé *hoy* nuestro pan, esto es: las cosas que nos son necesarias para el tiempo presente.

Mas hay otro pan doble, a saber: el sacramental y el de la palabra de Dios.

Pedimos, pues, nuestro pan sacramental, que se confecciona a diario en la Iglesia; de modo que, como lo recibimos en el sacramento, así también se nos dé para la salvación: *Yo soy el pan vivo que descendí del cielo* (Jn 6,51); *el que (lo) come y bebe indignamente, come y bebe su propia condenación* (1 Cor 11,29).

Así mismo el otro pan es la palabra de Dios: *No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt 4,4). Pedi-

Sed de hoc habemus unum documentum: quia aliquando aliquis habet multas divitias, et ex eis nullam utilitatem consequitur, sed damnum spirituale et temporale. Nam aliqui propter divitias perierunt. Eccl. VI: «Est et aliud malum quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines. Vir cui dedit Deus divitias et substantiam et honorem, et nihil deest animae suae ex omnibus quae desiderat: nec tribuit ei potestatem Deus ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit illud». Item ibid. V: «Divitiae congregatae in malum domini sui». Debemus ergo petere ut divitiae nostrae sint nobis ad utilitatem. Et hoc petimus cum dicimus: «Panem nostrum da nobis»; idest, fac divitias nobis utiles. Iob XX: «Panis eius in utero illius vertetur in fel aspidum intrinsecus. Divitias quas devoravit, evomet; et de ventre illius extrahet eas Deus».

Aliud vitium est in rebus mundi, scilicet superflua sollicitudo. Nam aliqui sunt qui hodie solicitantur de rebus temporalibus quae erunt usque ad unum annum: et qui hoc habent, nunquam quiescunt. Matth. VI: «Nolite soliciti esse, dicentes: quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?» Et ideo Dominus docet nos petere quod 'hodie' detur nobis panis noster, idest ea quae sunt nobis necessaria ad praesens tempus.

Invenitur quidem alius duplex panis: scilicet sacramentalis, et panis verbi Dei.

Petimus ergo panem nostrum sacramentalem, qui quotidie in Ecclesia conficitur; ut sicut illud accipimus in sacramento, ita detur nobis ad salutem. Ioan. VI: «Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi». I Cor. XI: «Qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit».

Item alius panis est verbum Dei. Matth. IV: «Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei». Petimus ergo ut det nobis panem, idest

mos, pues, que nos dé el pan, esto es: su palabra. Por él recibe el hombre la bienaventuranza, que es el hambre de la justicia (o santidad). Pues después que se tienen las cosas espirituales, se desean (aún) más; y de este deseo nace el hambre; y del hambre, la saciedad de la vida eterna.

### *Quinta petición:*
### Y PERDÓNANOS NUESTRAS DEUDAS ASÍ COMO NOSOTROS PERDONAMOS A NUESTROS DEUDORES[24]

Hay algunos que tienen una gran sabiduría y fortaleza; y, por confiar demasiado en su virtud, no hacen sabiamente lo que hacen, ni llevan a buen término lo que intentan: *Los proyectos se robustecen con los consejos* (Prov 20,18). Mas es de notar que el Espíritu Santo, el cual da la fortaleza, da también el consejo. Pues todo buen consejo sobre la salvación de los hombres proviene del Espíritu Santo. Mas entonces necesita el hombre el consejo, cuando se halla en la tribulación, como necesita uno el consejo de los médicos cuando está enfermo. Por lo cual el hombre, estando enfermo por el pecado, debe procurar consejo, para curarse. Mas que el pecador necesite consejo se ve por Dan 4,24, donde se dice: *Que mi consejo, oh rey, sea de tu agrado. Redime tus pecados con limosnas.* Por consiguiente un consejo óptimo contra los pecados es la limosna y la misericordia. Y por eso el Espíritu Santo enseña a los pecadores a pedir y suplicar: «Perdónanos nuestras deudas».

Mas le debemos a Dios aquello que le hemos quitado de su derecho. Ahora bien, es derecho de Dios el que hagamos su voluntad, prefiriéndola a nuestra voluntad. Quitamos, pues, a Dios su derecho cuando

verbum suum. Ex hoc autem provenit homini beatitudo quae est fames iustitiae. Nam postquam spiritualia habentur, magis desiderantur; et ex hoc desiderio provenit fames, et ex fame satietas vitae aeternae.

### *Petitio V:* ET DIMITTE NOBIS DEBITA NOSTRA, SICUT ET NOS DIMITTIMUS DEBITORIBUS NOSTRIS

Inveniuntur aliqui magnae sapientiae et fortitudinis; et quia nimis confidunt de virtute sua, non agunt sapienter quae agunt, nec perducunt quod intendunt ad complementum. Prov. XX: «Cogitationes consiliis roborantur». Sed notandum, quod Spiritus Sanctus, qui dat fortitudinem, dat etiam consilium. Nam omne bonum consilium de salute hominum est a Spiritu Sancto. Tunc autem consilium est homini necessarium quando est in tribulatione, sicut consilium medicorum cum aliquis infirmatur. Unde et homo cum spiritualiter infirmetur per peccatum, debet quaerere consilium, ut sanetur. Consilium autem peccatori necessarium ostenditur Dan. IV, cum dicitur: «Consilium meum placeat tibi, rex. Peccata tua eleemosynis redime». Optimum ergo consilium contra peccata est eleemosyna et misericordia; et ideo Spiritus Sanctus docet peccatores petere et orare: «Dimitte nobis debita nostra».

Debemus autem Deo illud quod auferimus de iure suo. Ius autem Dei est ut faciamus voluntatem suam, praeferendo eam voluntati nostrae. Auferimus ergo Deo ius suum, cum praeferimus voluntatem nostram voluntati suae; et hoc est peccatum.

---

[24] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.69 a.3 ad 3; 2-2 q.83 a.9 ad 3; 3 q.27 a.4; *In Sent.* 3 d.3 q.1 a.2 qla.2.3; d.13 q.1 a.2 qla.1; d.34 q.4 a.4; 4 d.6 q.1 a.1 qla.2; *Compend. Theol.* c.224; *Qdlbto.* 2 q.8 a.2; *In Matth.* c.12.

preferimos nuestra voluntad a la suya; y eso es el pecado. Los pecados, pues, son nuestras deudas. Es, pues, consejo del Espíritu Santo que pidamos a Dios el perdón de los pecados; y por eso decimos: «Perdónanos nuestras deudas».

Mas en estas palabras podemos considerar tres cosas. Lo primero es por qué se hace esta petición; lo segundo, cuándo se cumple; lo tercero, (qué) es lo requerido por nuestra parte para que se cumpla.

*A)* En cuanto a lo primero, es de saber que por esta petición podemos colegir dos cosas que le son necesarias al hombre en esta vida.

Una, que el hombre viva siempre en temor y humildad. Pues algunos hubo tan presuntuosos que llegaron a decir que el hombre podía vivir en este mundo de modo que pudiese evitar por sí mismo el pecado. Mas esto no se ha concedido a nadie, a no ser a Cristo solo, y a la Sma. Virgen, que estuvo llena de gracia, en la que no hubo pecado alguno, como dice S. Agustín: *De la cual* —esto es la Virgen— *no quiero hacer mención, cuando se trata de pecados*[25]. Mas entre los otros santos a ninguno se le ha concedido que no incurriese al menos en pecado venial: *Si dijéremos que no tenemos pecado, nos seducimos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros* (1 Jn 1,8).

Y esto se prueba también por esta petición. Pues consta también que a todos los hombres santos les conviene decir el «Padrenuestro», en el que se dice: «Perdónanos nuestras deudas». Luego todos reconocen y confiesan que son pecadores o deudores. Si pues eres pecador, debes temer y humillarte[26].

La otra (cosa que se colige) es que vivamos siempre con esperanza; porque, aunque seamos pecadores, no debemos desesperar, no sea que la desesperación nos lleve a mayores y diversos pecados, como dice el

Peccata ergo sunt debita nostra. Est ergo consilium Spiritus Sancti ut petamus a Deo veniam peccatorum; et ideo dicimus: «Dimitte nobis debita nostra».

Possumus autem in his verbis tria considerare. Primum est quare fit haec petitio; secundum quando impleatur; tertium est quid requiratur ex parte nostra ut impleatur.

Circa primum sciendum, quod ex hac petitione possumus duo colligere, quae necessaria sunt hominibus in vita ista.

Unum est quod homo semper sit in timore et humilitate. Aliqui enim fuerunt ita praesumptuosi quod dicerent quod homo poterat vivere in mundo isto ita quod ex se poterat vitare peccata. Sed hoc nulli datum est, nisi soli Christo, qui habuit spiritum non ad mensuram, et beatae Virgini, quae fuit plena gratiae, in qua nullum peccatum fuit, sicut dicit Augustinus: «De qua» scilicet Virgine «cum de peccatis agitur, nullam volo fieri mentionem». Sed de aliis sanctis nulli concessum est quin ad minus veniale peccatum incurreret: I Ioan. I: «Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est». Et hoc etiam probatur per petitionem istam. Constat enim quod omnibus sanctis etiam hominibus, convenit dicere: «Pater noster», in quo dicitur: «Dimitte nobis debita nostra». Ergo omnes recognoscunt et confitentur se peccatores vel debitores. Si ergo peccator es, debes timere et humiliari.

Aliud est quod semper vivamus in spe: quia licet simus peccatores, non debemus desperare, ne desperatio ducat nos ad maiora et diversa peccata, sicut dicit Apostolus,

---

[25] Cf. *De natura et gratia* c.36: ML 44,267; BAC VI 878-879.

[26] Todos los seres humanos, si exceptuamos a Cristo y a la Sma. Virgen, son sujeto de la penitencia, pues incluso los santos en esta vida tienen sus fragilidades. Tampoco son sujeto de la misma los condenados, ya que no tienen ningún hábito sobrenatural y sobrenatural es el arrepentimiento de los pecados.

Apóstol: *Los cuales, faltos de esperanza, se entregaron a la lascivia, en actos de toda clase de impureza* (Ef 4,19). Es, pues, muy útil que tengamos siempre esperanza. Porque, por más pecador que sea un hombre, siempre debe esperar que Dios le perdonará, si se duele sinceramente y se convierte. Mas esta esperanza se robustece en nosotros cuando pedimos: «Perdónanos nuestras deudas». Esta esperanza la sustrajeron los Novacianos[27], quienes dijeron que, si se pecaba una vez después del bautismo, nunca se conseguía la misericordia. Mas esto no es verdad, si es verdad lo que dijo Cristo al afirmar: *Te perdoné toda la deuda, porque me lo pediste* (Mt 18,32). Cualquier día que pidas podrás conseguir misericordia, si ruegas con arrepentimiento del pecado. Así pues, de esta petición brotan el temor y la esperanza; porque todos los pecadores contritos y que confiesan (sus culpas), consiguen misericordia. Y por eso fue necesaria esta petición.

*B)* En cuanto a lo segundo, es de saber que en todo pecado hay dos cosas, a saber: la culpa, con la que se ofende a Dios; y la pena, debida por la culpa. Mas la culpa se remite con la contrición, que va con el propósito de confesarse y de satisfacer: *Dije: confesaré al Señor mi injusticia contra mí; y tú perdonaste la impiedad de mi pecado* (Sal 31,5). No hay, pues, que desesperar, ya que para la remisión de la culpa basta la contrición con el propósito de confesarse.

Mas acaso alguien diga: puesto que por la contrición se perdona el pecado, ¿para qué hace falta el sacerdote?

A esto hay que responder que con la contrición Dios perdona la culpa y la pena eterna se conmuta por una temporal; mas no obstante

Ephes. IV: «Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis». Ergo multum est utile quod semper speremus: quia quantumcumque homo sit peccator, debet sperare quod Deus, si perfecte conteratur et convertatur, dimittet ei. Haec autem spes firmatur in nobis cum petimus: «Dimitte nobis debita nostra». Sed hanc spem abstulerunt Novatiani, qui dixerunt, quod qui semel peccabant post baptismum, nunquam consequebantur misericordiam. Hoc autem non est verum, si verum dixit Christus dicendo, Matth. XVIII: «Omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me». In quacumque ergo die petes, poteris consequi misericordiam, si roges cum poenitudine peccati. Si igitur ex hac petitione consurgit timor et spes: quia omnes peccatores contriti et confitentes, misericordiam consequuntur. Et ideo necessaria fuit haec petitio.

Circa secundum sciendum est, quod in peccato sunt duo: scilicet culpa qua offenditur Deus, et poena quae debetur pro culpa. Sed culpa remittitur in contritione, quae est cum proposito confitendi et satisfaciendi. Psal. XXXI: «Dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei». Non est igitur desperandum, ex quo ad remissionem culpae sufficit contritio cum proposito confitendi.

Sed forte quis dicet: ex quo dimittitur peccatum contritione, ad quid necessarius est sacerdos?

Ad hoc dicendum est, quod Deus in contritione dimittit culpam, et poena aeterna commutatur in temporalem; sed nihilominus manet adhuc obligatus ad poenam tem-

[27] Secta religiosa fundada por Novaciano (s. III), presbítero romano y luego consagrado obispo por su propia exigencia. Fue excomulgado el 251 por su rigor excesivo con los *lapsi* (cristianos que habían caído en la persecución y luego volvían arrepentidos) y por su oposición al Romano Pontífice. Su iglesia era la de «los puros». Antes de caer en la herejía escribió un tratado excelente sobre la Trinidad, primera obra en latín de un autor romano. Cf. L. PADOVESE, «Novacianismo», en DTE, o.c., 686-687.

queda uno obligado a la pena temporal. Por donde si muriese (uno) sin confesión, no despreciada sin embargo sino con intención de hacerla, iría al purgatorio, cuyas penas, como dice S. Agustín, son máximas[28]. Cuando, pues, te confiesas, el sacerdote, al que te sometes en la confesión, en virtud de la potestad de las llaves te absuelve de esta pena. Por esto dijo Cristo a los Apóstoles: *Recibid el Espíritu Santo: a quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos* (Jn 20,22-23). Por lo cual cuando uno se confiesa una vez, se le perdona algo de esta pena; e igualmente cuando se confiesa de nuevo; y se podrá confesar tantas veces, que se le perdone toda[29].

Mas los sucesores de los Apóstoles hallaron otro modo de remisión de esta pena; a saber, el beneficio de las indulgencias que para quien está en caridad valen tanto cuanto suenan y dicen. Que pueda (hacer) esto el Papa, es bastante claro. Pues muchos santos hicieron muchos méritos y, sin embargo, ellos no pecaron, al menos mortalmente; e hicieron estos méritos en bien de la Iglesia. E igualmente los méritos de Cristo y de la Sma. Virgen están como en un tesoro. Por donde el Sumo Pontífice y aquellos a quienes él se lo encomiende pueden conceder estos méritos cuando sea necesario[30]. Así pues, los pecados se perdonan no sólo en cuanto a la culpa por la contrición, sino también en cuanto a la pena por la confesión y las indulgencias.

poralem. Unde si decederet sine confessione, non contempta tamen, sed praeventa, iret ad purgatorium, cuius poena, sicut dicit Augustinus, est maxima. Quando ergo confiteris, sacerdos absolvit te de hac poena in clavium virtute, cui te subieceris in confessione; et ideo dixit Christus apostolis, Ioan. XX: «Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt». Unde quando semel confitetur quis, dimittitur ei aliquid de poena huiusmodi, et similiter quando iterum confitetur: et posset toties confiteri, quod tota sibi dimitteretur.

Invenerunt autem successores apostolorum alium modum remissionis huius poenae: scilicet beneficia indulgentiarum quae existenti in caritate tantum valent quantum sonant et quantum pronuntiantur. Quod autem Papa hoc possit, satis patet. Nam multi sancti multa bona fecerunt, et tamen isti non peccaverunt, ad minus mortaliter; et haec bona fecerunt in utilitatem Ecclesiae. Similiter meritum Christi et beatae Virginis sunt sicut in thesauro. Unde summus pontifex, et illi quibus ipse committit, possunt huiusmodi merita, ubi necesse est, dispensare. Sic ergo dimittuntur peccata non solum quantum ad culpam in contritione, sed etiam quantum ad poenam in confessione, et per indulgentias.

---

[28] Cf. *Enarrat. in Psal.* Ps. 37 c.2 n.3: ML 36,397; BAC XIX 654; y *Serm.* 161 c.4: ML 38,879; BAC XXIII 522-523.

[29] ¿Por qué confesarse de pecados ya confesados y perdonados anteriormente?, dicen hoy algunos. Sto. Tomás y los medievales veían normal hacerlo y ésa ha sido la práctica en la Iglesia durante siglos. Hay que distinguir entre contrición perfecta e imperfecta o atrición; entre el perdón del pecado y el de la pena temporal. Aun la contrición perfecta, según la declaración del Conc. de Trento (1551), no produce la reconciliación sin el deseo del sacramento, que va incluido en ella —cf. Dz 897s—. Pero, además del perdón del pecado, queda el reato de *la pena temporal*, que puede no remitirse toda de una vez, según dice aquí Sto. Tomás.

[30] Es de fe que la Iglesia tiene potestad para conceder indulgencias, según declaró el Conc. de Trento (1563). Cf. Dz 989. Se entiende por *indulgencia* la remisión o perdón extrasacramental, válido ante Dios, de las penas temporales debidas por los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa, y que la autoridad eclesiástica, dispensadora del tesoro satisfactorio de la Iglesia, por disposición de Cristo, concede a los vivos a modo de absolución y a modo de sufragio para los difuntos.

*C)* En cuanto a lo tercero, es de saber que, por nuestra parte, se requiere que nosotros perdonemos a nuestros prójimos las ofensas que nos han hecho. Por lo cual se dice: «Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores»; en otro caso Dios no nos perdonará: *¿Conserva un hombre la ira y pide remedio a Dios?* (Eclo 28,3); *Perdonad y se os perdonará* (Lc 6,37). Por eso, en esta petición sólo hay arrepentimiento si se dice: «Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Si, pues, no perdonas, no se te perdonará a ti.

Mas podrías decir: Yo diré lo que precede, es decir, «perdónanos», pero me callaré el «como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Luego ¿quieres engañar a Cristo? Pues Cristo, que compuso esta oración, la recuerda bien: por consiguiente no puede ser engañado. Por consiguiente si lo dices con la boca, cúmplelo con el corazón.

Mas se cuestiona (o puede ponerse esta cuestión): a ver si quien no se propone perdonar a su prójimo deba decir: «Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Parece que no, porque miente.

Hay que decir que no miente, porque no ora en nombre propio, sino en el de la Iglesia, la cual no se engaña. Por eso la petición misma se pone en plural.

Mas es de saber que se perdona de dos modos. Uno es el de los perfectos, de modo que el ofendido busque al ofensor: *Busca la paz* (Sal 33,15). Otro, es el común de todos, al cual están todos obligados; a saber, que se conceda el perdón a quien lo pide: *Perdona a tu prójimo que te hizo daño, y entonces, cuando tú lo pidas, serán perdonados tus pecados* (Eclo 28,2).

De aquí se sigue otra bienaventuranza: *Bienaventurados los misericordiosos*; pues la misericordia nos hace compadecernos de nuestro prójimo.

Circa tertium sciendum, quod ex parte nostra requiritur ut nos dimittamus proximis nostris offensas factas nobis. Unde dicitur: «Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris»: aliter Deus non dimitteret nobis. Eccli. XXVIII: «Homo homini servat iram, et a Deo quaerit medelam». Luc. VI: «Dimitte et dimittemini». Et ideo solummodo in ista petitione ponitur contritio, cum dicitur: «Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris». Si ergo non dimittis, non dimittetur tibi.

Sed posses dicere: ego dicam praecedentia, scilicet «dimitte nobis», sed «sicut et nos dimittimus debitoribus nostris», tacebo. Ergo Christum decipere quaeris? Sed certe non decipis. Nam Christus qui hanc orationem fecit, bene recordatur eius: unde non potest decipi. Ergo si dicis ore, adimpleas corde.

Sed quaeritur utrum ille qui non proponit dimittere proximo suo, debeat dicere: «Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris». Videtur quod non, quia mentitur.

Dicendum, quod non mentitur, quia non orat in persona sua, sed Ecclesiae, quae non decipitur: et ideo ponitur ipsa petitio in plurali.

Sed sciendum, quod duobus modis dimittitur. Unus est perfectorum, ut scilicet offensus requirat offendentem. Psal. XXXIII: «Inquire pacem». Alius est communiter omnium, ad quem tenentur omnes, ut scilicet petenti veniam tribuat. Eccli. XXVIII: «Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur».

Ex hoc sequitur alia beatitudo: «Beati misericordes»: misericordia enim facit nos misereri proximo nostro.

## *Sexta petición:*
## Y NO NOS DEJES CAER EN LA TENTACIÓN[31]

Hay algunos que, aunque hayan pecado, sin embargo desean conseguir el perdón de (sus) pecados; por donde se confiesan y se arrepienten. Mas sin embargo no ponen todo el cuidado que deberían de modo que no caigan de nuevo en el pecado. Lo cual ciertamente no es conveniente; a saber: que por una parte uno llore sus pecados mientras se arrepiente, y por otra acumule motivos para llorar mientras peca. Por eso se dice en Isaías: *Lavaos, purificaos, apartad de mis ojos el mal de vuestros pensamientos, dejad de obrar perversamente* (Is 1,16). Por eso, como hemos dicho anteriormente, Cristo nos enseñó en la (petición precedente) a pedir el perdón de los pecados. Mas en ésta nos enseña a pedir que podamos evitarlos; a saber: que no seamos inducidos a la tentación, por la cual nos precipitemos en el pecado. (Nos lo enseña) al decir: «Y no nos dejes caer en la tentación».

Acerca de lo cual se cuestionan tres cosas. Primero, qué es la tentación; segundo, cómo y por quién es tentado el hombre; tercero, cómo se libra de la tentación.

*A)* En cuanto a lo primero, es de saber que «tentar» no es otra cosa que experimentar o probar; por lo que tentar al hombre es probar su virtud.

Mas la virtud del hombre se experimenta o se prueba de dos modos, en cuanto que la virtud del hombre requiere dos cosas. Una pertenece al bien obrar, es decir, que obre bien; la otra, que evite el mal: *Apártate del mal y haz el bien* (Sal 33,15). Se prueba pues la virtud del hombre a veces en cuanto a hacer el bien; y a veces en cuanto a huir del mal.

*Petitio VI:* ET NE NOS INDUCAS IN TENTATIONEM

Sunt aliqui qui licet peccaverint, tamen desiderant veniam consequi de peccatis: unde et confitentur et poenitent; sed tamen non adhibent totum studium quod deberent, ut iterato in peccata non ruant. Quod quidem non est conveniens, ut scilicet ex una parte ploret quis peccata dum poenitet, ex alia unde ploret accumulet, dum peccat. Et propter hoc dicitur Isai. I: «Lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis, quiescite agere perverse». Et ideo, sicut supra dictum est, Christus in praecedenti docuit nos petere veniam peccatorum; in hac vero docet nos petere ut possimus vitare peccata, ut scilicet non inducamur in tentationem per quam labamur in peccata, cum dixit: «Et ne nos inducas in tentationem».

Circa quod tria quaeruntur. Primo quid sit tentatio; secundo qualiter homo tentatur, et a quo; tertio vero quomodo liberatur in tentatione.

Circa primum sciendum est, quod tentare nihil aliud est quam experiri seu probare: unde tentare hominem est probare virtutem eius.

Experitur autem seu probatur virtus hominis dupliciter, secundum quod duo exigit hominis virtus. Unum pertinet ad bene operandum, scilicet quod bene operetur; aliud est quod caveat a malo. Psal. XXXIII: «Declina a malo, et fac bonum». Probatur ergo virtus hominis quandoque quantum ad hoc quod bene facit, quandoque vero quantum ad hoc quod cesset a malo.

---

[31] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.114 a.2; 2-2 q.8 a.1; *In Sent.* 2 d.21 q.1 a.1; 3 d.34 q.1 a.4; 4 d.17 q.3 a.1 qla.1 ad 1; a.3 qla.5 ad 4; d.18 q.1 a.3 qla.2; d.22 q.2 a.1 qla.3; *Cont. Gent.* 4 c.72; *In Matth.* c.4; *In 1 Thess.* c.1; *In Hebr.* c.11 lect.4.

En cuanto a lo primero, se prueba al hombre a ver si está listo para el bien, como por ejemplo para ayunar o cosas parecidas. Pues entonces es grande tu virtud cuando estás pronto para el bien. Y de este modo prueba Dios a veces al hombre; no porque se le oculte la virtud del mismo, sino para que la conozcan todos y sea puesto como ejemplo para todos. Así tentó Dios a Abrahán (Gén 22) y a Job. Y por eso Dios muchas veces envía tribulaciones a los justos para que, al sufrirlas pacientemente, aparezca su virtud, y progresen en ella: *Os tienta el Señor vuestro Dios para que se vea claramente a ver si lo amáis o no* (Dt 13,3). Así, pues, tienta Dios, provocando al bien.

En cuanto a lo segundo, se prueba la virtud del hombre induciéndole al mal. Y entonces, si resiste bien y no consiente, su virtud es grande; mas si sucumbe a la tentación, su virtud es nula. De este modo nadie es tentado por Dios; porque, como dice Santiago: *Dios no intenta ningún mal: pues Él no tienta a nadie* (Sant 1,13).

*B)* Mas el hombre es tentado por su propia carne, por el diablo y por el mundo.

*a)* Por la carne (es tentado) de dos modos. Primero, porque la carne instiga al mal: pues la carne siempre busca sus deleites, esto es: los carnales, en los que muchas veces hay pecado. Pues el que se detiene en las delectaciones carnales, descuida las espirituales: *Cada uno es tentado por su concupiscencia* (Sant 1,14). En segundo lugar la carne tienta retrayendo del bien. Pues el espíritu de suyo siempre se deleita en los bienes espirituales; mas la carne, agravante (o que tira para abajo), impide el espíritu: *Un cuerpo corruptible vuelve pesada el alma* (Sab 9,15); *me deleito en la ley de Dios según el hombre interior; pero advierto otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi mente y me esclaviza a la ley del pecado, que está en mis miembros* (Rom 7,22). Esta tentación, la de la carne, es muy grave, porque nuestro enemigo, la carne, está

Quantum ad primum probatur homo utrum inveniatur promptus ad bonum, ut ad ieiunandum et huiusmodi. Tunc enim est virtus tua magna quando promptus inveniris ad bonum. Et hoc modo Deus probat aliquando hominem; non quod lateat eum virtus hominis, sed ut eam omnes cognoscant, et detur omnibus in exemplum. Sic tentavit Deus Abraham, Gen. XXII, et Iob. Et ideo Deus saepe immittit tribulationes iustis, ut dum patienter sustinent, appareat virtus eorum, et in virtute proficiant. Deut. XIII: «Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum, an non». Sic ergo Deus tentat provocando ad bonum.

Quantum ad secundum probatur virtus hominis per inductionem ad malum. Et si bene resistit, et non consentit, tunc virtus hominis magna est; si vero homo succumbit tentationi, tunc virtus hominis nulla est. Hoc autem modo nullus tentatur a Deo: quia, sicut dicitur Iac. I: «Deus intentator malorum est: ipse autem neminem tentat».

Sed tentatur homo a propria carne, a diabolo, et a mundo.

A carne dupliciter. Primo quia caro instigat ad malum: caro enim semper quaerit delectationes suas, scilicet carnales, in quibus est saepe peccatum. Qui enim immoratur delectationibus carnalibus, negligit spiritualia. Iac. I: «Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua». Secundo tentat caro retrahendo a bono. Nam spiritus, quantum est de se, semper delectaretur in spiritualibus bonis; sed caro aggravans impedit spiritum. Sap. IX: «Corpus quod corrumpitur, aggravat animam». Rom. VII: «Condelector legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis». Sed haec tentatio, scilicet carnis, est valde gravis, quia inimicus noster, scilicet caro, coniunctus est nobis: et, sicut dicit Boetius, nulla pestis efficacior est ad nocendum

conglutinado con nosotros; y, como dice Boecio[32], ninguna peste es más eficaz para dañar que el enemigo familiar[33]. Y por eso hay que vigilar frente a ella: *Vigilad y orad para que no caigáis en la tentación* (Mt 26,41).

*b)* El diablo tienta fortísimamente[34]. Porque después que la carne ha sido dominada, se levanta otro (enemigo); a saber, el diablo, contra el cual tenemos una gran batalla. El Apóstol dice: *No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso* (Ef 6,12). Por lo cual y señaladamente se le llama «el tentador»: *No sea que acaso os tiente el que tienta* (1 Tes 3,5). En sus tentaciones procede con una gran astucia. Pues él, como buen caudillo del ejército que asedia una fortaleza, considera los lados flacos de aquel a quien quiere impugnar y le tienta por aquella parte por la que el individuo es más débil. Y por ello le tienta con relación a aquellos vicios a los que los hombres, dominada la carne (por el demonio), están más inclinados, como la ira, la soberbia y otros vicios espirituales: *Vuestro adversario el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quien devorar* (1 Pe 5,8). Dos cosas hace el diablo al tentar. Pues no propone inmediatamente algún mal aparente a aquel a quien tienta, sino algo que tenga apariencia de bueno, por lo menos para que al principio mismo por ello le aparte un poco de su propósito principal, y, una vez desviado por poco que sea, después le sea más fácil inducirle al pecado. El Apóstol dice: *El mismo Satanás se transfigura en ángel de luz* (2 Cor 11,14). Después, cuando le ha inducido al pecado, lo amarra de tal manera que no le permite levantarse de los pecados: *Los nervios de*

quam familiaris inimicus. Et ideo contra eam vigilandum est. Matth. XXVI: «Vigilate et orate, ne intretis in tentationem».

Diabolus fortissime tentat. Nam postquam conculcatur caro, insurgit alius, scilicet diabolus, contra quem est nobis magna colluctatio. Apostolus, Ephes. VI: «Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum». Unde et signanter dicitur tentator. I Thess. III: «Ne forte tentaverit vos is qui tentat». In tentatione autem sua callidissime procedit. Ipse enim, sicut bonus dux exercitus qui obsidet aliquod castrum, considerat infirma eius quem impugnare vult, et ex illa parte unde magis est homo debilis, tentat eum. Et ideo tentat de illis vitiis ad quae homines conculcata carne magis proni sunt, ut de ira, de superbia, et de aliis spiritualibus vitiis. I Petr. V: «Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret». Facit autem duo diabolus dum tentat: quia non statim proponit illi quem tentat, malum aliquod apparens, sed aliquid quod habeat speciem boni, ut saltem in ipso principio per illud removeat eum aliquantulum a proposito suo principali, quia postmodum facilius inducit ipsum ad peccandum, quando illum vel modicum avertit. Apostolus, II Cor. XI: «Ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis». Deinde postquam induxit eum ad peccandum, sic

---

[32] Severino Boecio, filósofo, teólogo y gran político, nació en Roma entre el 475 y 480 y murió en Pavía (el 526), en cuya prisión escribió su famoso libro *De consolatione Philosophiae*. Escribió así mismo otras obras, de filosofía y de teología. Entre las primeras hay que colocar sus cuatro tratados del *Quadrivium* (El Cuatrivio), término forjado por él: comprendía las «cuatro disciplinas de carácter matemático» —aritmética, música, geometría y astronomía—; lo que con el *trivium* —gramática, dialéctica y retórica— constituía las llamadas «artes liberales» o ciencias del hombre medieval culto, antes de llegar a la universidad (cf. B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi,* o.c., 119-121 y J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía,* IV (Herder) 3325-3326).

[33] Cf. *Philosophiae consolatio* lib.III prosa 5 lín.42-43: ML 63,743.

[34] Es de fe que por razón del pecado original el demonio posee cierto dominio sobre los hombres, como señaló el Conc. de Trento en 1546 y 1547. Cf. Dz 788 y 793.

*sus muslos están entrelazados* (Job 40,17). Así pues, el diablo hace dos cosas: pues engaña y retiene en el pecado al engañado.

*c)* Mas el mundo tienta doblemente. Primero, por el deseo desmesurado de las cosas temporales. El Apóstol dice: *La raíz de todos los males es la codicia* (1 Tim 6,10). Segundo, aterrorizando por los perseguidores y los tiranos: *También nosotros estamos envueltos por las tinieblas* (Job 37,19); *Todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo, padecerán persecución* (2 Tim 3,12); *No temáis a los que matan el cuerpo* (Mt 10,28).

*C)* Así pues, queda claro qué es la tentación, cómo es tentado el hombre y por quién. Resta por ver cómo se libere el hombre.

Acerca de lo cual es de saber que Cristo nos enseña a rogar no para que no seamos tentados, sino para que no caigamos en la tentación (literalmente: seamos inducidos en la tentación). Pues si el hombre vence la tentación, merece la corona; y por eso se dice en Santiago: *Hermanos míos, tened por sumo gozo el veros envueltos en toda clase de tentaciones* (Sant 1,2); (y) el Eclo: *Hijo, si te acercas al servicio de Dios..., prepara tu alma para la tentación* (Eclo 2,1); e igualmente Sant 1,12: *Dichoso el hombre que soporta la tentación, porque una vez que haya sido probado, recibirá la corona de la vida.* Y por eso nos enseña a pedir que no seamos inducidos (o caigamos) en la tentación por el consentimiento. *Que no os sorprenda tentación (ninguna), a no ser humana* (1 Cor 10,13). Pues ser tentado es humano; pero consentir es diabólico.

Mas ¿acaso induce Dios al mal?, pues dice: «no nos induzcas en la tentación».

Respondo que Dios se dice «inducir al mal» permitiendo; a saber, en cuanto retira al hombre la gracia por causa de (sus) muchos pecados; retirada la cual, el hombre se precipita en el pecado. Y por eso cantamos en el Salmo: *Cuando desfallezca mi vigor, no me abandones (Señor)*

alligat eum ut non permittat eum a peccatis resurgere. Iob XL: «Nervi testiculorum eius perplexi sunt». Sic ergo duo facit diabolus: quia decipit, et deceptum detinet in peccato.

Sed mundus dupliciter tentat. Primo per nimium et immoderatum desiderium rerum temporalium. Apostolus, I Tim. VI: «Radix omnium malorum est cupiditas». Secundo per persecutores et tyrannos terrendo. Iob XXXVII: «Nos quoque involvimur tenebris». II Tim. III: «Omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur». Matth. X: «Nolite timere eos qui occidunt corpus».

Sic ergo patet quid est tentatio, et qualiter tentatur homo, et a quo. Sequitur videre qualiter homo liberatur.

Circa quod sciendum est, quod Christus docet nos rogare non ut non tentemur, sed ut non inducamur in tentationem. Nam si homo vincit tentationem, meretur coronam; et ideo dicitur Iac. I: «Omne gaudium existimate, fratres cum in tentationes varias incideritis». Eccli. II: «Fili, accedens ad servitutem Dei [...] praepara animam tuam ad tentationem». Item Iac. I: «Beatus vir qui suffert tentationem: quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae». Et ideo docet petere ut non inducamur in tentationem per consensum. I Cor. X: «Tentatio vos non apprehendat nisi humana». Nam tentari humanum est, sed consentire diabolicum est.

Sed nunquid Deus inducit ad malum, quia dicit: «Et ne nos inducas in tentationem»?

Dico, quod Deus dicitur inducere ad malum permittendo, inquantum scilicet propter multa peccata subtrahit homini gratiam suam, qua sublata homo labitur in peccatum: et ideo cantamus in Psalmo LXX: «Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me

(Sal 70,9). Mas rige al hombre por el fervor de la caridad, para que no sea inducido a la tentación: porque cualquiera caridad, por pequeña que sea, puede resistir a cualquier pecado: *Las muchas aguas no pudieron extinguir la caridad* (Cant 8,7). E igualmente, por la luz del entendimiento, con el cual nos instruye acerca de las cosas a practicar; porque, como dice el Filósofo, todo el que peca es «ignorante»[35]. En el Salmo se dice: *Te daré inteligencia y te instruiré* (Sal 31,8). Esto (mismo) pedía David, que decía: *Ilumina mis ojos, para que nunca me duerma en la muerte, no sea que alguna vez diga mi enemigo: He podido contra él* (Sal 12,4-5).

Mas esto lo tenemos por el don de entendimiento. Y porque cuando no consentimos en la tentación, conservamos el corazón limpio, del cual dice Mt 5,8: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Así que por esto llegamos a la visión de Dios, a la cual él nos lleve.

## *Séptima petición:*
## MAS LÍBRANOS DEL MAL. AMÉN[36]

Anteriormente nos enseñó el Señor a pedir el perdón de los pecados y cómo podemos evitar las tentaciones. Aquí nos enseña a pedir la preservación de los males. Esta petición es general contra todos los males; a saber: los pecados, las enfermedades y las aflicciones, como dice S. Agustín[37]. Pero como acerca del pecado y de la tentación hemos tratado (ya), habremos de hablar (ahora) de los otros males; esto es, de las adversidades y aflicciones todas de este mundo; de las cuales el Señor libra de cuatro modos.

Domine». Regit autem hominem ne inducatur in tentationem per fervorem caritatis: quia quaelibet caritas quantumcumque parva, potest resistere cuilibet peccato. Cant. VIII: «Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem». Item per lumen intellectus, quo instruit nos de agendis: quia, sicut dicit Philosophus, omnis peccans est ignorans. Psal. XXXI: «Intellectum tibi dabo, et instruam te». Hoc autem petebat David, qui dicebat, Psal. XII: «Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte: ne quando dicat inimicus meus, praevalui adversus eum».

Hoc autem habemus per donum intellectus. Et quia cum non assentimur tentationi, servamus cor mundum, de quo Matth. V: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt»: ideo ex hoc pervenimus ad visionem Dei, ad quam nos perducat.

## *Petitio VII:* SED LIBERA NOS A MALO. AMEN

Supra docuit nos Dominus petere veniam peccatorum, et quomodo possumus vitare tentationes: hic vero docet petere praeservationem a malis. Et haec petitio est generalis contra omnia mala; scilicet peccata, infirmitates et afflictiones, sicut dicit Augustinus. Sed quia de peccato et tentatione dictum est, dicendum est de aliis malis, scilicet adversitatibus et afflictionibus omnibus huius mundi; a quibus Deus liberat quadrupliciter.

---

[35] Cf. *Ethic.* 3 c.1 (Bk 110b25-28) y STO. TOMÁS, *Sententia in libr. Ethic.* 3 (Leonina) vol.47 1 p.126b.

[36] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.69 a.3 ad 3; a.4; 2-2 q.45 a.1.6; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

[37] Cf. *Enarrationes in Ps.* Ps. 118 serm.3 n.2: ML 37,1507-1508; BAC XXII 24-25.

Primero, para que no (nos) sobrevenga la aflicción. Mas esto raramente ocurre, pues los santos son afligidos en este mundo, porque, como se dice en 2 Tim: *Todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús, padecerán persecución* (3,12). Sin embargo, Dios a veces concede a alguno el no ser afligido por el mal; a saber, cuando le sabe impotente y que no puede resistir; como el médico que no da medicinas fuertes al enfermo débil: *He aquí que he puesto ante ti una puerta abierta que nadie puede cerrar, pues tienes poca fuerza* (Ap 3,8). Mas en la patria (celeste) esto será lo general, pues nadie será afligido allí: *De seis tribulaciones* —a saber: de la vida presente, definida por seis edades— *te librará; y en la séptima no te tocará el mal* (Job 5,19); *(ya) no tendrán hambre ni sed* (Ap 7,16).

Segundo, libra cuando consuela en las aflicciones. Pues si Dios no consolase, el hombre no podría sobrevivir: *Estuvimos agobiados en exceso, sobre nuestras fuerzas* (2 Cor 1,8); e ibíd. 7,6: *Pero Dios, que consuela a los humildes, nos consoló; según la multitud de los dolores de mi corazón, (así) tus consuelos alegraron mi alma* (Sal 93,19).

Tercero, porque les proporciona tantos bienes a los afligidos, que echan en olvido los males: *Tras la tempestad produces la calma* (Tob 3,22). Así pues, no hay que temer las aflicciones y tribulaciones de este mundo, pues se toleran fácilmente tanto por el consuelo con que van mezcladas como por su brevedad. Dice el Apóstol: *Lo que al presente es breve y momentáneo de nuestra tribulación, produce en nosotros un incalculable y sublime tesoro eterno de gloria* (2 Cor 4,7). Porque por éstas se llega a la vida eterna.

Cuarto, porque la tentación y la tribulación se convierten en bien; por eso no dice: «líbranos de la tribulación», sino «del mal». Porque las tribulaciones para los santos son (su) corona; de ahí el que se gloríen de las tribulaciones. El Apóstol dice: *Mas no sólo (eso), sino que nos glo-*

Primo ne superveniat afflictio. Sed hoc raro contingit: quoniam sancti in mundo isto affliguntur, quia, ut dicitur II Tim. III: «Omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur». Sed tamen alicui Deus concedit aliquando ut non affligatur a malo; quando scilicet cognoscit eum impotentem, et non posse resistere; sicut medicus infirmo debili non dat violentas medicinas. Apoc. III: «Ecce dedi coram te ostium apertum, quod nemo potest claudere, quia modicam habes virtutem». In patria autem erit generale hoc, quia nullus affligetur ibi. Iob V: «In sex tribulationibus», scilicet praesentis vitae, quae per sex aetates distinguitur, «Liberabit te; et in septima non tanget te malum». Apoc. VII: «Non esurient neque sitient amplius».

Secundo liberat quando in afflictionibus consolatur. Nam nisi Deus consolaretur, non posset homo subsistere. II Cor. I: «Supra modum gravati sumus supra virtutem nostram»; et ibid. VII: «Sed qui consolatur humiles, consolatus est nos Deus». Psal. XCIII: «Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam».

Tertio quia afflictis tot bona facit quot tradunt mala oblivioni. Tob. III: «Post tempestatem tranquillum facis». Sic ergo afflictiones et tribulationes huius mundi non sunt timendae, quia facile tolerantur et propter consolationem admixtam, et propter brevitatem. Apostolus, II Cor. IV: «Id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis»: quia ex his pervenitur ad vitam aeternam.

Quarto quia tentatio et tribulatio convertitur in bonum: et ideo non dicit, «libera nos» a tribulatione, sed «a malo»: quia tribulationes sunt sanctis ad coronam; et inde est quod gloriantur de tribulationibus. Apostolus, Rom. V: «Non solum autem, sed et

*riamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce la paciencia* (Rom 5,3). *En el tiempo de la tribulación perdonas los pecados* (Tob 3,13). Dios, pues, libra al hombre del mal y de las tribulaciones, convirtiéndolas en (su) bien, lo cual es signo de la sabiduría máxima, pues es propio del sabio ordenar el mal al bien; y esto se verifica por la paciencia que se tiene en las tribulaciones. Pues las demás virtudes se sirven de los bienes; mas la paciencia, de los males. Y por eso sólo es necesaria en los males, esto es: en las adversidades: *La prudencia del hombre se conoce en la paciencia* (Prov 19,11).

Y por eso el Espíritu Santo nos hace pedir por el don de sabiduría; y por ello llegamos a la bienaventuranza a la que ordena la paz, porque por la paciencia tenemos paz tanto en el tiempo próspero como en el adverso. Y por eso los pacíficos se llaman hijos de Dios, los cuales son semejantes a Dios, porque así como a Dios nada le puede hacer daño, tampoco a ellos, ni las cosas prósperas ni las adversas. Por eso: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios* (Mt 5,9).

«Amén» es la confirmación universal de todas las peticiones.

## Exposición sintética de la oración del Padrenuestro

Para explicarlo sumariamente (o sintetizarlo) es de saber que en la Oración Dominical están contenidas todas las cosas que se desean y todas las que se rehúyen.

Mas entre todas las deseables aquello se desea más que se ama más, y esto es Dios; y por eso en primer lugar pides la gloria de Dios cuando dices: «Santificado sea tu nombre».

De Dios además han de desearse tres cosas, relativas a ti. Lo primero es que llegues a la vida eterna; y esto es lo que pides cuando dices:

gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur». Tob. III: «In tempore tribulationis peccata dimittis». Liberat ergo Deus hominem a malo et tribulationibus, eas in bonum convertendo; quod est signum maximae sapientiae, quia sapientis est malum ordinare in bonum; et hoc fit per patientiam, quae habetur in tribulationibus. Ceterae vero virtutes bonis utuntur, sed patientia malis; et ideo solum in malis, idest in adversitatibus, est necessaria: Prov. XIX: «Doctrina viri per patientiam noscitur».

Et ideo Spiritus Sanctus per donum sapientiae facit nos petere: et per hoc pervenimus ad beatitudinem ad quam ordinat pax, quia per patientiam pacem habemus et in tempore prospero et adverso: et ideo pacifici dicuntur filii Dei, qui sunt similes Deo, quia sicut Deo nihil nocere potest, ita nec eis, quia nec prospera nec adversa; et ideo «beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur», Matth. V.

«Amen» est confirmatio universalis omnium petitionum.

## Compendiosa expositio totius orationis Pater noster

Ut in summa exponatur, sciendum est, quod in oratione dominica continentur omnia quae desiderantur, et omnia quae fugiuntur.

Inter omnia autem desiderabilia illud plus desideratur quod plus amatur, et hoc est Deus; et ideo primo petis gloriam Dei, cum dicis: «Sanctificetur nomen tuum».

A Deo autem desideranda sunt tria, quae pertinent ad te. Primum est quod pervenias ad vitam aeternam; et hoc petis cum dicis: «Adveniat regnum tuum».

«Venga a nosotros tu reino». Lo segundo es que cumplas la voluntad de Dios y su justicia; y esto es lo que pides cuando dices: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo». Lo tercero es que tengas las cosas necesarias para la vida; y esto pides cuando dices: «Danos hoy el pan nuestro de cada día». De estas tres cosas dice el Señor en Mt 6,33: *Ante todo buscad el reino de Dios,* en cuanto a lo primero; *y su justicia,* en cuanto a lo segundo; *y todas estas cosas se os darán por añadidura,* en cuanto a lo tercero.

Mas las cosas que hay que evitar y rehuir son aquellas que son contrarias al bien. Pero el bien ante todo deseable es cuádruple, como hemos dicho.

El primero es la gloria de Dios; y éste no tiene ningún contrario: *Si pecares, ¿en qué le dañarás?* [...]; *si obras justamente, ¿qué le darás?* (Job 35,6). Pues la gloria de Dios resulta del mal, en cuanto castiga; y del bien, en cuanto remunera.

El segundo bien es la vida eterna; y contrario a este bien es el pecado, porque por el pecado se pierde; y por eso para suprimir esto decimos: «Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores».

El tercer bien es la justicia (o santidad) y las buenas obras; y contrario a esto es la tentación, porque las tentaciones nos impiden obrar el bien; y para suprimir esto pedimos: «Y no nos dejes caer en la tentación».

El cuarto bien son los bienes necesarios; y contrarios a éste son las adversidades y tribulaciones; y para suprimir esto pedimos: «Mas líbranos del mal». «Amén».

Secundum est quod facias voluntatem Dei et iustitiam; et hoc petis cum dicis: «Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra». Tertium est ut habeas necessaria ad vitam; et hoc petis cum dicis: «Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Et de his tribus dicit Dominus, Matth. VI: «Primum quaerite regnum Dei», quantum ad primum; «et iustitiam eius» quantum ad secundum; «et haec omnia adiicientur vobis», quantum ad tertium.

Illa autem quae vitanda sunt et fugienda, sunt illa quae contrariantur bono. Bonum autem quod primo desiderabile est, est quadruplex, ut dictum est.

Et primum est gloria Dei, et huic nullum malum est contrarium. Iob XXXV: «Si peccaveris, quid ei nocebis [...] si iuste egeris, quid donabis ei?» Nam et de malo in quantum punit, et de bono inquantum remunerat, resultat gloria Dei.

Secundum bonum est vita aeterna; et huic contrariatur peccatum, quia per peccatum perditur: et ideo ad hoc removendum dicimus: «Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris».

Tertium bonum est iustitia et bona opera; et huic contrariatur tentatio, quia tentationes impediunt nos a bono operando: et ad hoc removendum petimus: «Et ne nos inducas in tentationem».

Quartum bonum sunt bona necessaria; et huic contrariantur adversitates et tribulationes; et ad hoc removendum petimus: «Sed libera nos a malo». «Amen».

# *EXPOSICIÓN DE LA SALUTACIÓN ANGÉLICA LLAMADA ORDINARIAMENTE AVEMARÍA*

# *INTRODUCCIÓN*

Hoy nadie duda de que este opúsculo sea de Santo Tomás: las dudas que hubo sobre ello a fines del siglo XIX y primeros decenios del XX, debidas a la interpolación sobre la Inmaculada[1], y su ausencia en el catálogo oficial de los escritos tomasianos, ya se han ventilado. Su tenor y doctrina son los de Santo Tomás, especialmente en la III Parte de la *Suma Teológica,* escrita hacia el final de su vida.

Tampoco es segura la datación y lugar en que lo predicara, aunque a juicio de Mandonnet, con quien están de acuerdo Grabmann y Walz, habría sido en Nápoles, durante la Cuaresma de 1273, en la que predicó todos los días en la iglesia de Santo Domingo. También en cuanto a esto había y hay opiniones. Si el P. Mandonnet lo ponía en Nápoles, en la cuaresma de 1273[2], se podía apoyar en parte en un dato del proceso de canonización del santo: hay un testigo cualificado —el juez napolitano Giovanni di Biagio— que afirma haber visto al Angélico «durante toda una cuaresma predicando *oculis clausis, contemplativis et directis ad coelum»;* y que su predicación —la de fr. Tomás— en esa cuaresma «fue sobre el Avemaría *gratia plena, Dominus tecum»*[3].

Tal fue la posición sostenida por el conjunto de la crítica hasta Weisheipl, quien después de decir: «Probablemente sermones cuaresmales; Nápoles 1273», añade: «No es seguro si estos sermones sobre la Salutación Angélica fueron predicados en Nápoles o, en fecha más temprana, en Roma»[4] —lo del testigo Biagio pudiera referirse a otra predicación sobre el mismo tema—. Torrell piensa que «probablemente se trata de la *reportatio* —o *collatio*— de un sermón predicado durante su segunda estancia en París» (septiembre de 1268-1272)[5]. Digamos, pues, que no es segura su datación; pero que, en todo caso, este comentario a la Salutación Angélica lo predicó en alguno de los años últimos de su vida.

Otros puntos importantes a la hora de abordar su texto son si se trata de un sermón o de varios; cuál es su carácter y cómo ve el santo la estructura del *Avemaría.*

Ante todo ha de tenerse en cuenta *cuál* es el *Avemaría* que él comenta. El *Avemaría* primitiva, recitada como oración en tiempo de Santo

---

[1] La cuestión de «Sto. Tomás y la Inmaculada Concepción», debatida especialmente por los años 30 del siglo pasado —cf. Nota Bibliográfica del P. R. Spiazzi en su Introducción a *In Salutationem Angelicam... Expositio,* en la edición de Marietti, 1954, p.238 y el *Bulletin Thomiste* de esos años y próximos siguientes—, ha pasado a la historia, aunque no ha faltado algún investigador que la haya vuelto a recordar, atendiendo a algún sector más concreto, cf. Ulrich HORST, *Die Diskusion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode* (Schöningh, Paderborn 1987).

[2] «Le Carême de S. Thomas d'Aquin à Naples (1273)», en *Miscellanea storico-artistica* (Roma 1924) 195-212.

[3] Cf. *Acta Sanctorum, marz. Processus canonizationis Sti. Thomae,* t.I n.° 70.

[4] J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona 1994) 456.

[5] Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin,* o.c., 521 y 261-265.

Tomás y bastante antes, se formó a base de dos frases del c.1 de Lucas: de las palabras del ángel en la Anunciación (Lc 1,28) y de las de la felicitación de Sta. Isabel a la Virgen en la Visitación (Lc 1,42).

Sin embargo habían de transcurrir varios siglos antes de que se pensara en unirlas y usarlas en forma de oración dirigida a la Virgen. Su ensambladura se constata en la Liturgia de San Basilio en el siglo V, haciéndose luego habitual en los siglos VI y VII, como se puede ver por Severo de Antioquía (hacia el 513) y por San Juan Damasceno dos siglos más tarde. Aparecen así mismo unidas en Occidente en una antífona gregoriana del ofertorio del Domingo 4.° de Adviento y también en una inscripción griega de la iglesia de Santa María la Antigua de Roma hacia el a. 650. La añadidura del nombre de *Jesús,* se debe a Urbano IV (hacia el a. 1263).

Por otra parte, como es sabido, la segunda parte del Avemaría actual —el *Santa María, etc.*— nació posteriormente. El *Santa María...* —propia del Occidente— con el *«Amén»* no aparece hasta mediados del siglo XIV, momento en que se encuentra con algunas variantes. Y sigue así hasta que, ya casi igual a la actual, la encontramos en el Breviario de los Trinitarios, impreso en París en 1514, siendo introducida finalmente por San Pío V en el Breviario Romano el a. 1568 tal como la decimos hoy[6].

La explicación tomasiana del *Avemaría* de su tiempo es breve, pues ¡sólo ocupa 3 páginas a dos columnas en la edición de Marietti de 1954! La última adición a la misma —*Jesús*— es debida justamente al papa Urbano IV (1261-1263); pero no se había introducido aún en Nápoles y otros lugares. Notemos de pasada que la fiesta del Smo. Sacramento, introducida también por dicho Papa, tardaría en extenderse a toda la Iglesia unos 50 años.

Este comentario, sobrio y claro, está fuertemente estructurado —*more scholastico*—, limitado a la primera parte del Avemaría actual y sin el *Jesús.*

El santo dividió su exposición en tres partes, atendiendo a los sujetos que pronunciaron las palabras del Avemaría: la primera parte es del ángel y también la última expresión *(Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta Tu in mulieribus)*; la segunda es de Sta. Isabel: *y bendito el fruto de tu vientre;* y la tercera *(María)*, de la Iglesia, que añadió su nombre, no pronunciado por el ángel.

En su exposición, recogida por algún «reportero», secretario u oyente, el santo expuso con gran claridad las principales verdades de la fe católica sobre la Madre de Dios y los títulos que le competen por estar especial e íntimamente ligada al orden hipostático, siendo así superior a todas las demás criaturas. Por ello supera en dignidad y santidad a los mismos ángeles y arcángeles.

El lector actual ante este comentario tomasiano puede quedar desconcertado: parece más tratarse de unos apuntes de clase de teología que de un sermón. Sin embargo lo mismo ocurre, como nota Bataillon, con sermones de su contemporáneo San Buenaventura, transmitidos por su secretario[7]. Efectivamente, estamos ante unos apuntes esquemáticos, to-

---

[6] Cf. U. BERLIÈRE, «Angélique (Salutation)», en DTC I col.1273-1277.

[7] Cf. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin,* o.c., 105 (74).

mados por un oyente —probablemente fr. Reginaldo de Piperno, secretario del santo— preocupado no más que de copiar las ideas del santo y su orden. Con todo, quedan algunos indicios de que fuera algún sermón o sermones. Varias veces se puede ver que el santo dialoga o se dirige a cada uno de sus oyentes: dos veces les dice «puedes» y otra «encuentras»; varias veces usa la primera persona plural, asociándose él mismo a sus oyentes: «creemos», «nos unimos y asemejamos», «encontramos»; y dos veces más al final, como exhortación, «busquemos las cosas que deseamos», además de la frase «llegó a nosotros».

Por otro lado, si nos parece demasiado escueta, sobria y fría, no habremos de olvidar que se trata de una *reportatio;* es decir, de notas o apuntes tomados por un oyente medieval, que no podía ser tampoco como los taquígrafos de ahora.

Por lo demás, en esta exposición, tan escueta, ciertamente se puede percibir la admiración y veneración profunda del santo ante la grandeza de María: casi siempre dice, al referirse a ella, *La Bienaventurada Virgen* y una vez *la gloriosa Virgen;* sólo una vez dice *«María»* a secas (excepto cuando se refiere a la significación del nombre «María»). En todo esto ya late su admiración y reverencia por la Virgen, cosas que concuerdan con lo que nos dicen los contemporáneos de su piedad mariana —¡para la acción misma de probar la pluma frecuentemente escribía al margen *Ave, María*!—. Y aquí corona todo con un bello colofón: *¡Bendita, pues, la Virgen; pero más bendito el fruto de su vientre!*

**Ediciones**: ROSSI, G. F., «La "Expositio Salutationis Angelicae" di S. Tommaso»: *Divus Thomas* (Piacenza) 34 (1933) 5-37; *Opuscula Theologica,* II (Marietti 1931) 239-241.

**Traducciones al castellano**: STO. TOMÁS DE AQUINO, *El Avemaría, Exposición sobre la salutación angélica,* trad. de Manuel Ortega, en *El Padrenuestro* (Edibesa, Madrid 1994) 91-107; ÍD., *Escritos de Catequesis,* ed. de Josep I. Saranyana (Rialp, Madrid $^{2}$1978) 179-187; ÍD., *El Padrenuestro y el Avemaría comentados* (México 1977) 125-149.

# *EXPOSICIÓN DE LA SALUTACIÓN ANGÉLICA LLAMADA ORDINARIAMENTE AVEMARÍA*[1]

## Prólogo

Esta Salutación consta de tres partes. Una, es obra del ángel, a saber: «Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita Tú entre las mujeres». Otra, lo es de Isabel, la madre de Juan el Bautista, esto es: «Bendito el fruto de tu vientre». La tercera parte la añadió la Iglesia, es decir: «María», pues el ángel no dijo: Dios te salve, María; sino «Dios te salve, llena de gracia». Y este nombre —María— según su interpretación concuerda con las palabras del ángel, como se pondrá de manifiesto.

## Dios te salve, María, llena de gracia, el Señor es contigo

En cuanto a lo primero, es digno de considerarse que antiguamente era cosa muy grande el que los ángeles se aparecieran a los hombres; o que los hombres los reverenciasen, (cosa que) se tenía por un honor máximo. Por donde en honor de Abrahán se dice (en la S. Escritura) que recibió como huéspedes a los ángeles y que los reverenció.

## *IN SALUTATIONEM ANGELICAM, VULGO «AVE MARIA» EXPOSITIO*

### Prologus

In salutatione ista continentur tria. Unam partem fecit Angelus, scilicet «Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus». Aliam partem fecit Elisabeth, mater Ioannis Baptistae, scilicet «benedictus fructus ventris tui». Tertiam partem addidit Ecclesia, scilicet «Maria»: nam Angelus non dixit, «Ave Maria», sed «Ave, gratia plena». Et hoc nomen, scilicet 'Maria', secundum suam interpretationem convenit dictis Angeli, sicut patebit.

### Ave Maria gratia plena, Dominus tecum

Est ergo circa primum considerandum, quod antiquitus erat valde magnum quod angeli apparerent hominibus; vel quod homines facerent eis reverentiam, habebant pro maxima laude. Unde et ad laudem Abrahae scribitur, quod recepit angelos hospitio, et quod exhibuit eis reverentiam.

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 3 q.7 a.10; q.27 a.1.4.5; *In Sent.* 3 d.3 q.1 a.1 qla.3; a.2 qla.2.3; d.13 q.1 a.2 qla.1; *Compend. Theol.* c.214.224; *Qdlbto.* 6 q.5 a.1; *In Io.* 1 lect.8; *In Matth.* c.12; c.3 lect.6; *In 1 Cor.* c.11 lect.1; c.12 lect.1; *In Col.* c.1 lect.5; *Exposit. Pater Noster* a.5; *In Ps.* 45; *In Ier.* c.1.

Mas que un ángel reverenciase a un hombre no se oyó nunca, a no ser después que (el ángel) saludó a la Bienaventurada Virgen, diciéndole reverentemente: «Dios te salve». Mas la razón de que antiguamente no reverenciase el ángel al hombre, sino el hombre al ángel, es que el ángel era superior al hombre; y esto en cuanto a tres cosas:

Primera, en cuanto a la dignidad: la razón es que el ángel es de naturaleza espiritual. El Salmo 103,4 dice: *El que hace espíritus a sus ángeles*; mas el hombre es de naturaleza corruptible; por donde decía Abrahán (Gén 18,27): *Hablaré a mi Señor, aun cuando sea polvo y ceniza.* No era, pues, decoroso que una criatura espiritual e incorruptible reverenciase a una corruptible, esto es al hombre.

La segunda es en cuanto a su familiaridad con Dios. Pues el ángel es familiar de Dios, como asistente (suyo). Dan 7,10 dice: *Millares de millares le servían, y miríadas de miríadas le asistían.* Mas el hombre es como un extraño y alejado de Dios por el pecado. El Salmo 54,8 dice: *Me alejé huyendo.* Por consiguiente es conveniente que el hombre reverencie al ángel, en cuanto que (éste) es cercano y familiar del rey.

La tercera es que (el ángel) tenía la preeminencia por la plenitud del esplendor de la gracia divina, pues los ángeles participan de la luz divina misma en la plenitud suma. Job 25,3 dice: *¿Acaso tiene número su milicia, sobre la cual no surgirá su luz?* Y por eso siempre se aparecen con luz. Mas los hombres, aunque participen algo de la misma luz de la gracia, sin embargo es poco, y con cierta oscuridad.

No convenía, pues, que (el ángel) reverenciase al hombre hasta que en la naturaleza humana se encontrase alguien que excediese a los ángeles en estas tres cosas. Y ésta fue la Bienaventurada Virgen. Y por eso, para manifestar que (ella) le superaba en las tres, quiso reverenciarla el ángel. De ahí que dijera: «Dios te salve».

Quod autem angelus faceret homini reverentiam, nunquam fuit auditum, nisi postquam salutavit beatam Virginem, reverenter dicens, «ave». Quod autem antiquitus non reverebatur hominem angelus, sed homo angelum, ratio est, quia angelus erat maior homine; et hoc quantum ad tria.

Primo quantum ad dignitatem: ratio est, Angelus est naturae spiritualis. Psal. CIII: «Qui facit angelos suos spiritus»; homo vero est naturae corruptibilis: unde dicebat Abraham: «Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis». Non ergo erat decens ut spiritualis et incorruptibilis creatura reverentiam exhiberet corruptibili, scilicet homini.

Secundo quantum ad familiaritatem ad Deum. Nam angelus est Deo familiaris, utpote assistens. Dan. VII: «Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei». Homo vero est quasi extraneus, et elongatus a Deo per peccatum. Psal. LIV: «Elongavi fugiens». Ideo conveniens est ut homo revereatur angelum, utpote propinquum et familiarem regis.

Tertio praeeminebat propter plenitudinem splendoris gratiae divinae: angeli enim participant ipsum lumen divinum in summa plenitudine. Iob. XXV: «Nunquid est numerus militum eius, et super quem non surget lumen eius?». Et ideo semper apparet cum lumine. Sed homines, etsi aliquid participent de ipso lumine gratiae, parum tamen, et in obscuritate quadam.

Non ergo decens erat ut homini reverentiam exhiberet, quousque aliquis inveniretur in humana natura qui in his tribus excederet angelos. Et haec fuit beata Virgo. Et ideo ad designandum quod in his tribus excedebat eum, voluit ei angelus reverentiam exhibere: unde dixit: «Ave».

Por donde se ve que la Bienaventurada Virgen excedió a los ángeles en estas tres cosas.

*a)* En primer lugar, en la plenitud de la gracia, la cual es mayor en la Bienaventurada Virgen que en cualquier ángel; y por eso, para insinuar esto, el ángel le mostró reverencia, diciendo: «Llena de gracia», como si dijese: Por esto te reverencio, porque me superas en la plenitud de la gracia.

Y la Bienaventurada Virgen se dice «llena de gracia» en tres sentidos:

Primero, en cuanto al alma, en la que tuvo toda la plenitud de la gracia. Pues la gracia de Dios se da para dos fines: para obrar el bien y para evitar el mal, y en cuanto a estas dos cosas la Bienaventurada Virgen tuvo una gracia perfectísima. Pues ella evitó todo pecado más que santo alguno después de Cristo. Pues el pecado o es el original, y de éste fue purificada en el seno materno; o es el mortal; o el venial; y de éstos estuvo libre. Por donde en el Cant 4,7 se dice: *Toda hermosa eres, amiga mía, y en ti no hay mancha alguna.* (San) Agustín escribe en el libro *De Natura et Gratia: Exceptuando [...] a esta Virgen, si pudiésemos reunir a todos los santos y santas cuando vivían sobre la tierra y preguntarles si estaban exentos de todo pecado, todos responderían a una voz: Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad está ausente de nosotros. Exceptuando, pues, a la santa Virgen María, acerca de la cual, por el honor debido a Nuestro Señor, cuando se trata de pecados, no quiero mover absolutamente ninguna cuestión, porque sabemos que a ella le fue conferida más gracia para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno*[2].

Pero Cristo sobrepuja a la Bienaventurada Virgen en que fue concebido y nació sin el pecado original. Mas la Bienaventurada Virgen fue

Unde beata Virgo excessit angelos in iis tribus.

Et primo in plenitudine gratiae, quae magis est in beata Virgine quam in aliquo angelo; et ideo ad insinuandum hoc, angelus ei reverentiam exhibuit, dicens, «gratia plena», quasi diceret: ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae.

Dicitur autem beata Virgo plena gratia quantum ad tria.

Primo quantum ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiae. Nam gratia Dei datur ad duo: scilicet ad bonum operandum, et ad vitandum malum; et quantum ad ista duo perfectissimam gratiam habuit beata Virgo. Nam ipsa omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus post Christum. Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit. Unde Cant. IV: «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te». Augustinus in libro de natura et gratia: «Excepta sancta Virgine Maria, si omnes sancti et sanctae cum hic viverent, interrogati fuissent utrum sine peccato essent, omnes una voce clamassent: Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Excepta, inquam, hac sancta Virgine, de qua propter honorem Domini, cum de peccato agitur, nullam prorsus volo quaestionem habere. Scimus enim quod ei plus gratiae collatum fuerit ad peccatum ex omni parte vincendum quae illum concipere et parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum».

Sed Christus excellit beatam Virginem in hoc quod sine originali conceptus et natus est. Beata autem Virgo in originali est concepta, sed non nata. Ipsa etiam omnium

[2] *De Natura et Gratia* c.36: ML 44,267. La traducción es del P. V. Capánaga, en la edic. de las *Obras de San Agustín*, BAC VI 878-879. Nótese que Sto. Tomás se ha permitido alguna pequeña variante, invirtiendo además los párrafos.

concebida en pecado original[3]; pero no nació (con él). Ella también practicó todas las virtudes, mientras otros santos sólo algunas: pues uno fue humilde, otro casto, otro misericordioso; y por eso se ponen como ejemplo de virtudes especiales, como S. Nicolás cual ejemplo de misericordia, etc.[4]. Mas la Bienaventurada Virgen (se pone) como ejemplo de todas las virtudes: pues en ella encuentras un ejemplo de humildad; en Lc 1,3 dice: *He aquí la esclava del Señor*; y más adelante (en el v.48): *Miró la humildad de su sierva*; de castidad: *pues no conozco varón* (v.34); y de todas las virtudes, como es claro. Así pues, la Bienaventurada Virgen está llena de gracia ya en cuanto a practicar el bien, ya en cuanto a evitar el mal.

En segundo sentido, estuvo llena de gracia en cuanto a su redundancia del alma en la carne o el cuerpo. Pues es grande en los santos tener tanta gracia que santifique el alma; mas el alma de la Bienaventurada Virgen estuvo llena de tal manera que de ella redundó la gracia en su carne, de modo que concibiese al Hijo de Dios mediante ella (su carne). Y por eso dice Hugo de San Víctor[5]: *Puesto que en su corazón*

virtutum opera exercuit, alii autem sancti specialia quaedam: quia alius humilis, alius castus, alius misericors; et ideo ipsi dantur in exemplum specialium virtutum, sicut beatus Nicolaus in exemplum misericordiae et cetera. Sed beata Virgo in exemplum omnium virtutum: quia in ea reperis exemplum humilitatis: Luc. I: «Ecce ancilla Domini», et post: «Respexit humilitatem ancillae suae», castitatis, «quoniam virum non cognosco», et omnium virtutum, ut satis patet. Sic ergo plena est gratia beata Virgo et quantum ad boni operationem, et quantum ad mali vitationem.

Secundo plena fuit gratia quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus. Nam magnum est in sanctis habere tantum de gratia quod sanctificet animam; sed anima beatae Virginis ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet filium Dei. Et ideo dicit Hugo de S. Victore: «Quia in corde eius amor

---

[3] Sto. Tomás, como tantos otros teólogos hasta la definición dogmática de la Inmaculada por Pío IX, pensó que la Virgen había sido concebida en pecado original. La razón era la universalidad de la redención por Cristo, afirmada por el Apóstol. Uno de los primeros defensores de la concepción inmaculada de María fue el franciscano J. Duns Scoto (1265-1308), quien introdujo su tesis no sin cautela, para llegar a afirmar que la Inmaculada no era una excepción de esa ley universal de la redención, sino más bien «un caso más perfecto y eficaz de la acción salvífica del único mediador», cual fue el *preservarla* del pecado original. Es decir: que «elaboró definitivamente el concepto de *redención preservativa*», para concluir triunfalmente: *¡Dios pudo hacerlo, convenía y lo hizo!* La lógica, sin embargo, de dicha frase ya no es tan convincente; vale, si sabemos de antemano que *convenía*. (Cf. B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi,* o.c., 549-556). La preservación del pecado original en atención a los méritos de Cristo será una de las bases de la definición dogmática de la Inmaculada por Pío IX, el 8 de diciembre de 1854 con la bula *Ineffabilis Deus*.

[4] San Nicolás de Bari nació en Asia Menor hacia el a. 270 y murió el 6 de diciembre de un año entre el 345 y el 352. Fue obispo de Mira (Asia Menor). Sus restos se veneran en Bari desde el 1087, siendo muy popular su culto en toda Europa en la forma de «santa Claus» o fiesta de San Nicolás.

[5] Hugo de San Víctor —es decir: de la abadía de San Víctor, en las inmediaciones de París— nació en la Sajonia hacia el a. 1096 y murió en París, en dicha abadía, el a. 1141. Dirigió la Escuela de S. Víctor. De él nos han llegado una veintena de obras, dos de las cuales ejercieron un profundo influjo en la Escolástica durante los siglos XII y XIII: el *Didascalion,* «una introducción excelente al estudio de la filosofía, de la S. Escritura y de la teología, manual insustituible para todos los estudiantes universitarios del medio evo», y la *De Sacramentis christianae fidei,* su gran suma de teología, que contribuyó notablemente al desarrollo de ese sector teológico. Dignos de notarse también son su comentario al *De coelesti hierarchia* del Ps.-Dionisio; la obra *De substantia dilectionis,* ensayo excelente

*ardía especialmente el amor del Espíritu Santo, por eso en su carne hacía maravillas, en cuanto que de Ella habría de nacer el Dios y hombre*[6]. En Lc 1,35 se dice: *Pues el Santo, que nacerá de ti, se llamará Hijo de Dios.*

En tercer sentido, en cuanto a su redundancia respecto de los hombres. Pues es grande en cualquier santo el tener tanta gracia que baste para la salvación de muchos; pero si (alguno) tuviese tanta que fuera suficiente para la salvación de todos los hombres del mundo, esto sería lo máximo: esto es lo que ocurre en Cristo y en la Bienaventurada Virgen[7]. Pues en todo peligro puedes lograr la salvación por la misma gloriosa Virgen. Por donde en el Cant 4,4 se dice: *Mil escudos* —esto es: remedios contra los peligros— *penden de ella.* E igualmente en toda práctica de la virtud la puedes tener como auxilio; y por eso dice ella misma: *En mí (hay) toda esperanza de vida y de virtud* (Eclo 14,15).

Así pues, está llena de gracia y excede a los ángeles en la plenitud de la gracia; y por esto se la llama convenientemente María, (nombre) que se interpreta «iluminada en sí (misma)». Por donde en Is 58,11 se dice: *Llenará de esplendores tu alma*; y (se interpreta también) «iluminadora de los otros», en cuanto al mundo entero; y por eso se asemeja al sol y a la luna.

*b)* En segundo lugar, excede a los ángeles en cuanto a la familiaridad divina. Y refiriéndose a esto el ángel dijo: «El Señor es contigo».

Spiritus Sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat, intantum quod de ea nasceretur Deus et homo». Luc. I: «Quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei».

Tertio quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in beata Virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa. Unde Cant. IV: «Mille clypei», idest remedia contra pericula, «pendent ex ea». Item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium; et ideo dicit ipsa, Eccli. XXIV: «In me omnis spes vitae et virtutis».

Sic ergo plena est gratia, et excedit angelos in plenitudine gratiae; et propter hoc convenienter vocatur Maria quae interpretatur illuminata in se; unde Isai. LVIII: «Implebit splendoribus animam tuam»; et illuminatrix in alios, quantum ad totum mundum; et ideo assimilatur soli et lunae.

Secundo excellit angelos in familiaritate divina. Et ideo hoc designans angelus dixit: «Dominus tecum»; quasi dicat: ideo exhibeo tibi reverentiam, quia tu familiarior es Deo

---

sobre el amor; y la *De arrha animae* —los dones de la promesa divina al alma—, obra pequeña y genial, que es como el testamento espiritual del autor. Hugo de San Víctor fue una de las figuras más importantes del s. XII, junto con San Bernardo, Abelardo, Pedro Lombardo, etc. Contemporáneo de Abelardo, se opuso firmemente a éste, defendiendo la primacía de la fe y de la tradición frente al racionalismo de Abelardo, apreciando y cultivando más la oración y la contemplación que el estudio.

[6] Parece que la cita está equivocada: esas frases primeras no se encuentran en Hugo de San Víctor; pero sí, casi al pie de la letra, en Guillermo de San Teodorico (de Saint Thierry), que escribe así: «Nam quia in sancta eius anima —la de la Virgen— amor Spiritus Sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius virtus eiusdem Spiritus mirabilia faciebat». Cf. *Expositio in Epist. ad Romanos,* lib. I c.1 (com. a Rom 1,4): ML 180,551. (Cita también casi textualmente esas palabras de Guillermo de St. Thierry San Buenaventura, en su *Breviloquium* parte 4 c.3).

[7] Los teólogos distinguen una *triple plenitud de la gracia:* la *plenitud absoluta,* propia de Cristo; la *plenitud de superabundancia,* que es privilegio de la Virgen; y la *plenitud de suficiencia,* que es común a todos los santos.

Como si dijera: Por esto te reverencio, porque tú eres más familiar con Dios que yo, pues «el Señor está contigo». «El Señor» denota al Padre con el Hijo mismo (de ambos), cosa que ningún ángel ni criatura alguna tuvo. Lc 1,35 dice: *Pues el Santo, que nacerá de ti, será llamado Hijo de Dios.* El Hijo Señor en el vientre: Is 12,6 dice: *Alégrate y alaba, habitación de Sión, porque es grande el que está en medio de ti, el Santo de Israel.* Por consiguiente, está de distinta manera con la Bienaventurada Virgen que con el ángel, pues con ella está como Hijo y con el ángel como Señor. Y está el Espíritu Santo como en (su) templo; por donde se dice (de ella en la Liturgia): *Templo del Señor, sagrario del Espíritu Santo,* ya que concibió por (obra del) Espíritu Santo: Lc 1,35 dice: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti.*

Así pues, la Bienaventurada Virgen es más familiar para con Dios que el ángel, pues está con ella el Padre Señor, el Hijo Señor y el Espíritu Santo Señor; es decir: toda la Trinidad. Y por eso se canta, refiriéndose a ella: *Noble triclinio de toda la Trinidad.*

Esta frase «el Señor es contigo» es la más grande que se pueda decir a uno. Con razón, pues, el ángel reverencia a la Bienaventurada Virgen, porque (siendo) Madre del Señor, por eso también es Señora. Por lo cual le conviene este nombre, María, que en siriaco significa Señora.

*c)* En tercer lugar, excede a los ángeles en cuanto a la pureza: porque la Bienaventurada Virgen no sólo era pura en sí misma; sino que procuró la pureza a otros. Pues ella misma fue purísima tanto en cuanto a la culpa, ya que no incurrió ni en pecado mortal ni en venial; y lo mismo en cuanto a la pena.

Tres maldiciones se dieron a los hombres por el pecado.

La primera se dio a la mujer, a saber: que concebiría con corrupción, que llevaría (lo concebido) con molestias; y (lo) daría a luz con dolor. Mas de esta (maldición) fue inmune la Bienaventurada Virgen, pues concibió al Salvador sin corrupción, lo llevó con solaz, y lo dio a luz con

quam ego, nam Dominus est tecum. Dominus, inquit, Pater cum eodem Filio; quod nullus angelus, nec aliqua creatura habuit. Luc. I: «Quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei». Dominus Filius in utero. Isai. XII: «Exulta et lauda habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel». Aliter est ergo Dominus cum beata Virgine quam cum angelo; quia cum ea ut Filius, cum angelo ut Dominus. Dominus Spiritus Sanctus, sicut in templo; unde dicitur: «Templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti», quia concepit ex Spiritu Sancto: Luc. I: «Spiritus Sanctus superveniet in te».

Sic ergo familiarior cum Deo est beata Virgo quam angelus: quia cum ipsa Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus, scilicet tota Trinitas. Et ideo cantatur de ea: «Totius Trinitatis nobile triclinium».

Hoc autem verbum, «Dominus tecum», est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo angelus reveretur beatam Virginem, quia mater Domini, et ideo Domina est. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod syra lingua interpretatur «domina».

Tertio excedit angelos quantum ad puritatem: quia beata Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa virgo nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad poenam.

Tres enim maledictiones datae sunt hominibus propter peccatum.

Prima data est mulieri, scilicet quod cum corruptione conciperet, cum gravamine portaret, et in dolore pareret. Sed ab hac immunis fuit beata Virgo: quia sine corrup-

alegría. Isaías 35,2 dice: *Fructificará copiosamente, y se regocijará llena de alborozo, y entonará himnos*[8].

La segunda maldición se dio al hombre, a saber, que con sudor comería su pan. De ésta (también) estuvo inmune la Bienaventurada Virgen, porque, como dice el Apóstol en 1 Cor (7,34), las vírgenes están libres de las preocupaciones de este mundo y se dedican sólo a Dios.

La tercera (maldición) fue común para varones y mujeres, a saber: que volverían al polvo. Y de ésta (también) estuvo inmune la Bienaventurada Virgen, ya que fue asunta al cielo en cuerpo (y alma)[9]. Pues creemos que después de su muerte fue resucitada y llevada al cielo. En el Salmo 131,8 se dice: *Levántate, Señor, (y ven) a tu mansión: tú y el arca de tu santificación.*

## Bendita tú entre las mujeres

Así pues, estuvo inmune de toda maldición y, por consiguiente, «(fue) bendita entre (todas) las mujeres», porque ella sola puso bajo sus pies la maldición, portó la bendición y abrió la puerta del paraíso. Y por eso le conviene (también) el nombre de María, que se interpreta (así mismo) «estrella del mar»; porque así como los navegantes se dirigen al puerto por la estrella del mar, así también los cristianos por María se dirigen a la gloria[10].

tione concepit, in solatio portavit, et in gaudio peperit salvatorem. Isai. XXXV: «Germinans germinabit exultabunda et laudans».

Secunda data est homini, scilicet quod in sudore vultus vesceretur pane suo. Ab hac immunis fuit beata Virgo: quia, ut dicit Apostolus, I Cor. VII, virgines solutae sunt a cura huius mundi, et soli Deo vacant.

Tertia fuit communis viris et mulieribus, scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit beata Virgo, quia cum corpore assumpta est in caelum. Credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit, et portata in caelum. Psal. CXXXI: «Surge, Domine, in requiem tuam; tu, et arca sanctificationis tuae».

## «Benedicta tu in mulieribus»

Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione, et ideo «benedicta in mulieribus»: quia ipsa sola maledictionem sustulit, et benedictionem portavit, et ianuam paradisi aperuit; et ideo convenit ei nomen Maria, quae interpretatur stella maris; quia sicut per stellam maris navigantes diriguntur ad portum, ita Christiani diriguntur per Mariam ad gloriam.

---

[8] Versión de la Vulgata de F. Torres Amat (The Grolier Society, Nueva York 1957).

[9] Según una antigua tradición, la Sma. Virgen habría muerto, pero no habría experimentado la corrupción por haber sido exaltada seguidamente en cuerpo y alma al cielo. Pío XII definiría el dogma de la Asunción de María a los cielos, que pervivía en el sentido cristiano del pueblo fiel, por la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus,* del 1-11-1950, en los siguientes términos: «La Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» (AAS 17 [1950] 778).

[10] Cf. esta misma idea en el famoso sermón de San Bernardo, *Ad laudem gloriosae Virginis Matris,* que es también un comentario al *Avemaría:* ML 182,1141-1148, en su pasaje *Mira a la Estrella, invoca a María* (col.1142).

## Bendito el fruto de tu vientre

El pecador a veces busca en alguna cosa lo que no puede conseguir; pero lo consigue el justo. Prov 13,22 dice: *La hacienda del pecador está reservada para el justo*[11]. Así Eva buscó el fruto y en él no encontró todo lo que deseaba; mas la Bienaventurada Virgen encontró en su fruto todo lo que deseó.

Pues Eva en su fruto deseó tres cosas.

La primera: Lo que falsamente le prometió el diablo, a saber: que serían como dioses, conocedores del bien y del mal: *Seréis* —dijo aquel mentiroso— *como dioses*, según se dice en Gén 3,5. Y mintió, porque es mentiroso y el padre de la mentira. Pues Eva por la comida de aquel fruto no vino a ser semejante a Dios, sino desemejante: pues, pecando, se apartó de Dios, su salvador, por lo cual también fue expulsada del paraíso. Pero esto lo encontró la Bienaventurada Virgen y todos los cristianos en el fruto de su vientre: ya que por Cristo nos unimos y asemejamos a Dios. En la 1 de Jn (3,2) se dice: *Cuando aparezca, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es.*

La segunda: Eva en su fruto deseó el deleite, porque (parecía) bueno para comer. Pero no lo encontró, porque enseguida se conoció desnuda, y tuvo dolor. Mas en el fruto de la Virgen encontramos la suavidad y la salvación. Jn 6,55 dice: *El que come mi carne tiene vida eterna.*

La tercera: El fruto de Eva era bello de aspecto; pero es más bello el de la Virgen, en el cual desean contemplar los ángeles. El Salmo 44,3 dice: *Bello es su aspecto, más que el de los hijos de los hombres:* y esto es porque es esplendor de la gloria del Padre.

No pudo, pues, Eva encontrar en su fruto lo que tampoco puede encontrar ningún pecador en los pecados. Por eso busquemos las cosas que deseemos en el fruto de la Virgen.

## «Benedictus fructus ventris tui»

Peccator aliquando quaerit in aliquo quod non potest consequi, sed consequitur illud iustus. Prov. XIII: «Custoditur iusto substantia peccatoris». Sic Eva quaesivit fructum, et in illo non invenit omnia quae desideravit; beata autem Virgo in fructu suo invenit omnia quae desideravit Eva.

Nam Eva in fructu suo tria desideravit.

Primo id quod falso promisit ei diabolus, scilicet quod essent sicut dii, scientes bonum et malum. «Eritis» inquit ille mendax «sicut dii», sicut dicitur Gen. III. Et mentitus est, quia mendax est, et pater eius. Nam Eva propter esum fructus non est facta similis Deo, sed dissimilis: quia peccando recessit a Deo salutari suo, unde et expulsa est de paradiso. Sed hoc invenit beata Virgo et omnes Christiani in fructu ventris sui: quia per Christum coniungimur et assimilamur Deo. I Ioan. III: «Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est».

Secundo in fructu suo Eva desideravit delectationem, quia bonus ad edendum; sed non invenit, quia statim cognovit se nudam, et habuit dolorem. Sed in fructu Virginis suavitatem invenimus et salutem. Ioan. VI: «Qui manducat meam carnem, habet vitam aeternam».

Tertio fructus Evae erat pulcher aspectu; sed pulchrior fructus Virginis, in quem desiderant angeli prospicere. Psal. XLIV: «Speciosus forma prae filiis hominum»: et hoc est, quia est splendor paternae gloriae.

Non ergo potuit invenire Eva in fructu suo quod nec quilibet peccator in peccatis. Et ideo quae desideramus, quaeramus in fructu Virginis.

[11] Versión de Torres Amat.

Este fruto es bendito de Dios, porque de tal manera lo colmó (Dios) de toda gracia que llegó hasta nosotros, manifestándole (por ello) reverencia. Ef 1,3 dice: *Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda (clase de) bendición en Cristo.* (Se la manifiestan) los ángeles, pues (en) el Ap 7,12 dicen: *La bendición y la claridad y la sabiduría y la acción de gracias, el honor y la virtud y la fortaleza (sean dadas) a nuestro Dios;* y se la manifiestan los hombres: el Apóstol (en) Flp 2,11 dice: *Toda lengua confiese que Jesucristo está en la gloria del Padre;* y en el Salmo 117,26 se dice: *Bendito el que viene en nombre del Señor.*

Así, pues, es bendita la Virgen; pero más bendito todavía es su fruto.

Est autem hic fructus benedictus a Deo, quia sic replevit eum omni gratia quod pervenit ad nos exhibendo ei reverentiam: Ephes. I: «Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in Christo»; ab angelis: Apoc. VII: «Benedictio et claritas et sapientia et gratiarum actio, honor et virtus et fortitudo Deo nostro»; ab hominibus: Apostolus, Phil. II: «Omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris». Psal. CXVII: «Benedictus qui venit in nomine Domini».

Sic ergo est Virgo benedicta; sed et magis benedictus fructus eius.

# *CONFERENCIAS SOBRE LOS MANDAMIENTOS*

# *INTRODUCCIÓN*

Este opúsculo es uno de los testigos más conocidos de la predicación del Doctor Angélico. Se menciona ya en la lista más antigua de las Obras de Sto. Tomás y se conocen una decena de manuscritos del mismo, algunos anteriores a 1293. Según un códice de Praga, estas conferencias o sermones fueron recogidos —*reportata*— por fr. Pedro de Adria —mala grafía por «Andria»—, de Apulia, uno de los secretarios bien conocidos de Sto. Tomás; antes oyente del santo en París, posteriormente Provincial de la Provincia dominicana del Reino —sur de Italia— y más tarde obispo *Aquensis,* es decir, del lugar o ciudad Equense[1].

Probablemente el santo dio estas conferencias en Nápoles el a. 1273, durante la cuaresma[2].

El argumento de este opúsculo es ascético: trata de los dos preceptos de la caridad —del amor a Dios y al prójimo— y, luego, de los diez mandamientos uno por uno.

Mas antes, en el Prólogo, procura colocarlo en el contexto amplio de la salvación: «Tres son las cosas necesarias al hombre para la salvación: el conocimiento de lo que ha de creer, el conocimiento de lo que debe desear, y el conocimiento de lo que debe obrar. Lo primero se enseña en el Símbolo; lo segundo en la Oración Dominical; y lo tercero en la ley». Habla luego de las diversas clases de ley con la necesidad de la ley revelada, que es doble: la del temor (el A. Testamento) y la del amor (del Nuevo) con las diferencias entre ambas y la necesidad de que esta última ley sea «breve» o sencilla, accesible a todos.

Hecha esta introducción, pasa al cuerpo de la obra, en el que explica ese conocimiento en 13 capítulos, que serían otras tantas charlas o conferencias: las tres primeras tratan de los dos preceptos de la caridad —del amor a Dios y al prójimo—; y en las otras diez se ocupa de cada uno de los diez mandamientos del Decálogo.

Las citas de la S. Escritura son abundantes y el opúsculo contiene «muchas cosas de suma importancia para la vida espiritual» (Spiazzi).

**Ediciones**: Parma, vol. XVI, 97-114; Vivès, vol. XXVII, 144-170; Marietti: *Opuscula Theologica,* II (1954) 245-271; J.-P. TORRELL, «Les "Collationes in decem praeceptis" de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69 (1985) 5-40, 227-263. Este texto es el futuro texto a publicar en la Leonina. Y es el que nosotros hemos tenido a la vista para nuestra traducción. Posteriormente lo ha publicado íntegro el autor en su libro *Recherches Thomasiennes* (J. Vrin, París 2000) 47-117.

---

[1] Cf. J.-P. TORRELL, «Collationes in decem praecepta»: *RSPT* 69 (1985) 5-7; J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona 1994) 456 y G. CAPPELUTTI, «Fra Pietro di Andria e i Segretari di S. Tommaso»: *Memorie Dominicane* 6 (1975) 151-165.

[2] Cf. ibíd.

**Traducciones al castellano**: STO. TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de Catequesis*. Ed. de J. I. Saranyana (Rialp, Madrid ²1978) 197-290; ÍD., *De los dos preceptos de la caridad y de los diez mandamientos,* trad. de A. Sqewes (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947).

# *CONFERENCIAS SOBRE LOS MANDAMIENTOS*

## 1
## El mandamiento de la caridad[1]

Tres cosas son necesarias al hombre para su salvación, a saber: el conocimiento de las cosas que debe creer, el conocimiento de las cosas que ha de desear y el conocimiento de las que ha de obrar. Lo primero se enseña en el Símbolo sobre los artículos de la fe; lo segundo, en la Oración dominical; y lo tercero, en la ley.

Mas ha de tenerse en cuenta que existe una cuádruple ley.

La primera se llama ley natural; y ésta no es otra cosa que la luz del entendimiento infundida por Dios en nosotros, por la que conocemos qué debemos hacer y qué debemos evitar. Esta luz o ley se la dio Dios al hombre en la creación. Mas muchos piensan excusarse por ignorancia si no observan esta ley. Mas contra ellos dice el profeta (en Sal 4,6): *Muchos dicen: ¿quién nos muestra el bien?*, como si ignoraran qué hay que hacer. Pero el mismo (profeta) responde en ese lugar, v.7: *Grabada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor;* a saber: la luz del entendimiento, por la que conocemos qué debemos hacer. Pues ninguno ignora que no debe hacer a otro lo que no quiere que le hagan a él. Y otras cosas semejantes.

Mas aunque Dios en la creación haya dado al hombre esta ley de la naturaleza, sin embargo el diablo sembró encima en el hombre otra ley, a saber: la de la concupiscencia. Pues mientras en el primer hombre el

## I
### Incipit tractatus de praeceptis secundum fratrem Thomam de Aquino et primo de caritate

Tria sunt homini necessaria ad salutem: videlicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia operandorum. Primum docetur in symbolo de articulis fidei; secundum in oratione dominica; tertium in lege.

Sed considerandum quod quadruplex lex invenitur. Et prima dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est quam lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum; hoc lumen sive hanc legem dedit Deus homini in creatione. Sed multi sunt qui credunt excusari per ignorantiam, si hanc legem non servant; sed contra eos dicit Propheta: «Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?», quasi ignorent quid operandum sit; sed ipse idem respondet: «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine», lumen scilicet intellectus per quod nota sunt nobis agenda. Nullus enim ignorat quod id quod non vult sibi fieri, ipse non debet alteri facere et cetera talia.

Sed licet Deus in creatione dederit homini hanc legem naturae, diabolus tamen superseminavit in homine aliam legem, scilicet concupiscentiae. Quousque enim in primo homine anima fuit subdita Deo servando divina praecepta, et caro fuit subdita

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.70 a.3; 2-2 q.24 a.2; q.25 a.1.12; q.29 a.3; q.35 a.2; q.38 a.1; *Cont. Gent.* 3 c.151; *De virtut.* q.2 a.4.8; *In Rom.* 13 lect.2; *In Gal.* 5 lect.6; *De sex art.* a.6.

alma estuvo sujeta a los mandamientos divinos, también la carne estuvo sujeta en todas las cosas al alma o la razón. Mas después que el diablo por la sugestión apartó al hombre de la observancia de los mandamientos divinos, también la misma carne desobedeció a la razón. Y por ahí ocurrió que, aunque el hombre quisiese el bien según la razón, sin embargo por la concupiscencia se inclina a lo contrario; y esto es lo que dice el Apóstol a los Rom (7,23): *Veo otra ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente.* Y por ende acontece que frecuentemente la ley de la concupiscencia corrompe el orden y la ley de la naturaleza y el orden de la razón. Y por eso añade el Apóstol: *Cautivándome en la ley del pecado, [que está en mis miembros...].*

Puesto que la ley de la naturaleza estaba destruida por la ley de la concupiscencia, convenía que el hombre fuese reducido a las obras de la virtud y se apartase de los vicios; para lo cual era necesaria la ley de la Escritura.

Mas es de saber que el hombre se aparta del mal y es inducido al bien por dos cosas. Primero, por el temor, pues lo primero sobre todo por lo que uno comienza a evitar el pecado es la consideración de las penas del infierno y del juicio eterno. Y por eso se dice en el Eclo 1,16: *El principio de la sabiduría es el temor del Señor*; y en los Prov (más bien Eclo 1,17): *El temor del Señor expulsa el pecado.* Pues aunque quien no peca por temor no sea justo, sin embargo por ahí comienza la justificación. De este modo, pues, se aparta el hombre del mal y es inducido al bien por la ley de Moisés, cuyos transgresores eran castigados con la muerte: *Si alguno quebranta la Ley de Moisés, muere sin compasión (convicto) por dos o tres testigos* (Heb 10,28).

Mas como este modo es insuficiente y la ley dada así por Moisés retraía del mal de este modo —esto es: por el temor—, fue insuficiente; pues aunque coerciera la mano, mas no el ánimo. Por ello hay otro modo de apartar del mal e inducir al bien; a saber: el modo del amor. De este modo fue dada la ley de Cristo, a saber, la evangélica, que es la ley del amor.

in omnibus animae vel rationi; sed postquam diabolus per suggestionem traxit hominem ab observantia divinorum praeceptorum, ipsa caro fuit inobediens rationi. Et inde accidit quod, licet homo velit bonum secundum rationem, tamen ex concupiscentia ad contrarium inclinatur; et hoc est quod dicit Apostolus ad Rom.: «Invenio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae». Et inde est quod frequenter lex concupiscentiae legem naturae et ordinem rationis corrumpit; et ideo subdit Apostolus: «Et captivantem me in lege peccati» etc.

Quia ergo lex naturae per legem concupiscentiae destructa erat, oportebat quod homo reduceretur ad opera virtutis et retraheretur a vitiis, ad quae necessaria erat lex Scripturae. Sed sciendum, quod aliquis retrahitur a malo et inducitur ad bonum ex duobus. Et primo timore; primum enim propter quod maxime aliquis incipit peccatum vitare est consideratio poenae inferni et aeterni iudicii; et ideo dicit Propheta: «Initium sapientiae timor Domini», et in Prover.: «Timor Domini expellit peccatum». Licet enim qui ex timore non peccat non sit iustus, inde tamen incipit iustificatio. Hoc ergo modo retrahitur homo a malo et inducitur ad bonum per legem Moysi quam quidam irritantes morte puniebantur, Hebr.: «Irritam quis faciens legem Moysi» etc.

Sed quia modus iste est insufficiens et lex quae data erat per Moysen hoc modo, scilicet per timorem, retrahebat a malis, insufficiens fuit; licet enim coercuerit manum non tamen coercebat animum. Et ideo est alius modus retrahendi a malo et inducendi ad bonum, modus scilicet amoris; et hoc modo data est lex Christi, scilicet lex evangelica quae est lex amoris.

Mas hay que tener en cuenta que entre la ley del temor y la ley del amor hay una doble diferencia. La primera es que la ley del temor hace a sus cumplidores siervos. Pues quien obra sólo por temor obra al modo del siervo; mas el que obra por amor, (lo hace) al modo del hijo. Por donde el Apóstol dice: *Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad* (2 Cor 3,17), ya que los tales obran por amor, como los hijos.

La segunda diferencia está en que los cumplidores de la ley del temor no la observan voluntariamente, mientras que la ley del amor se observa voluntariamente.

Otra diferencia es que la primera es pesada y la segunda ligera: *Mi yugo es suave, [y mi carga ligera]* (Mt 11,30); (y el Apóstol dice): *No habéis recibido el espíritu de esclavitud de nuevo en el temor, [sino que habéis recibido el espíritu de hijos adoptivos]* (Rom 8,15).

## 2
## Efectos de la caridad

Como hemos dicho anteriormente, hay una ley cuádruple: la primera, la ley de la naturaleza, infundida por Dios con la creación; la segunda, la ley de la concupiscencia; la tercera, la ley de la Escritura; la cuarta es la ley de la caridad, la cual es la ley de Cristo.

Mas es evidente que no todos pueden darse al estudio de la ciencia; y por eso Cristo dio una ley breve, de modo que pudiera ser conocida por todos y nadie pudiera excusarse de su cumplimiento por ignorancia. Ésta es la ley del amor divino; por donde el Apóstol dice: *Palabra abreviada [cumplirá el Señor sobre la tierra]* (Rom 9,28).

Mas es de saber que esta ley debe ser la regla de todos los actos humanos. Pues, como vemos en las cosas de arte, allí se dice buena y recta una obra cuando se ajusta a su regla; así también todo acto humano es recto y virtuoso cuando concuerda con la regla del amor divino; mas

Sed considerandum est quod inter legem timoris et legem amoris duplex differentia invenitur. Et prima quia lex timoris facit suos observatores servos, lex vero amoris facit eos liberos; qui enim operatur solum ex timore operatur per modum servi; qui vero ex amore per modum filii. Unde dicit Apostolus: «Ubi Spiritus Domini, ibi libertas»; quia scilicet tales ex amore ut filii operantur. Secunda differentia est quia observatores legis timoris observant eam non voluntarie, lex vero amoris voluntarie observatur. Alia differentia est quia prima gravis, secunda levis, Mat.: «Iugum enim meum suave» etc.; Apostolus: «Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore» etc.

## II
### De effectu caritatis

Sicut iam supradictum est quadruplex lex invenitur. Et prima quidem est lex naturae quam Deus homini in creatione infudit, secunda lex concupiscentiae, tertia lex Scripturae, quarta est lex caritatis et gratiae quae est lex Christi.

Sed manifestum est quod non omnes possunt scientiae insudare et propterea a Christo data est lex brevis ut ab omnibus posset sciri et nullus propter ignorantiam possit ab eius observantia excusari; et haec est lex divini amoris, unde Apostolus: «Verbum abbreviatum» etc. Sed sciendum est quod haec lex debet esse regula omnium actuum humanorum. Sicut enim videmus in artificialibus, tunc unumquodque opus bonum et rectum dicitur quando regulae coaequatur, sic etiam quodlibet humanum

cuando está en desacuerdo con la regla de la caridad, no es bueno ni recto ni perfecto. Así pues, para que los actos humanos sean buenos, deben concordar con la regla del amor divino.

Pero es de saber que esta ley, esto es, la del amor divino, produce en el hombre cuatro cosas muy deseables.

En primer lugar causa en el hombre la vida espiritual. Pues es manifiesto que naturalmente el amado está en el amante. Y por eso quien ama a Dios, lo tiene en sí; pues, como dice S. Juan: *El que permanece en la caridad [permanece en Dios y Dios en él]* (1 Jn 4,16). También es ésta la naturaleza del amor: transformar al amante en el amado; por donde si amamos cosas viles y caducas, nos hacemos viles e inestables, porque, como dice el profeta: *Se han hecho abominables, como aquellas cosas que amaron* (Os 9,10). Mas si amamos a Dios, nos hacemos divinos, pues *El que se une al Señor, es un espíritu con él* (Rom 9,28). Y según dice San Agustín: *Como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma*[2]. Y esto es evidente. Pues entonces decimos que el cuerpo vive por el alma cuando tiene las operaciones propias de la vida, a saber, cuando obra y se mueve; mas cuando se separa el alma, el cuerpo ni obra ni se mueve. Así también entonces obra el alma virtuosa y perfectamente cuando obra por caridad, por la cual Dios habita en ella; mas sin caridad no obra: *El que no ama, permanece en la muerte* (1 Jn 3,14). Mas ha de tenerse en cuenta que si alguien tuviese todos los dones del Espíritu Santo sin caridad, no tendría vida[3]. Ya sea la gracia de las lenguas, ya sea el don de la ciencia, ya el don de la fe, o cualquier otro como el de

opus rectum est et virtuosum quando regulae divinae dilectionis concordat; quando vero a regula caritatis discordat tunc non est rectum nec bonum neque perfectum. Ad hoc ergo quod actus humani boni reddantur oportet quod regulae divinae dilectionis concordent.

Sed sciendum quod haec lex, scilicet divini amoris, quatuor efficit in homine valde desiderabilia.

Et primo quidem causat in homine spiritualem vitam. Manifestum est enim quod naturaliter amatum est in amante; et ideo qui Deum diligit ipsum in se habet, quia sicut dicit beatus Iohannes: «Qui manet in caritate» etc. Natura etiam amoris est haec quod amantem in amatum transformat; unde si vilia diligimus et caduca, viles et instabiles efficimur quia sicut dicit Propheta: «Facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt»; si autem Deum diligimus divini efficimur quia «qui adhaeret Deo unus spiritus est». Sed sicut dicit beatus Augustinus: «Sicut anima est vita corporis ita Deus est vita animae»; et hoc manifestum est: tunc enim dicimus corpus per animam vivere quando habet operationes proprias vitae, scilicet quando operatur et movetur. Anima vero recedente corpus nec operatur nec movetur; sic etiam anima tunc operatur virtuose et perfecte quando per caritatem operatur per quam Deus habitat in ea; absque caritate vero non operatur, Io.: «Qui non diligit manet in morte». Considerandum autem quod si quis habet omnia dona Spiritus Sancti absque caritate non habet vitam. Sive enim sit gratia linguarum sive scientiae sive sit donum fidei vel quicquid aliud ut donum

---

[2] Cf. *Confess.* 3 c.6 n.10: ML 32,687; *Obras completas de San Agustín,* II (BAC) 164-165 (en adelante, citaremos sólo el volumen y la página de estas Obras completas); y *De libero arbitrio* c.16: ML 32,1263; BAC III 380-381.

[3] Por «dones del Espíritu Santo» aquí se entienden «los carismas» del mismo Espíritu divino, a los que se refiere San Pablo, haciendo una afirmación idéntica, en 1 Cor 12,8-11. Tales carismas no presuponen necesariamente la caridad, como la suponen los siete dones, que requieren estar en gracia de Dios. Por consiguiente, aunque uno tuviese todos esos «carismas» e hiciera milagros, de poco le servirían; estaría muerto espiritualmente.

profecía: sin caridad no dan vida. Pues si un cuerpo muerto se reviste de oro y de piedras preciosas, no obstante permanece muerto.

La segunda cosa (que hace la caridad) es el cumplimiento de los mandatos divinos. Pues S. Gregorio dice que la caridad no está ociosa; nunca está ociosa: si la hay, obra cosas grandes; mas si rehúsa obrar, es que no la hay[4]. Por lo cual es signo evidente de caridad la prontitud en cumplir los mandamientos divinos. Pues vemos que el amante hace cosas grandes y difíciles por el amado; y por eso dice el Señor, en S. Juan: *Si alguno me ama, cumplirá mi palabra* (Jn 14,23). Y hay que tener en cuenta que quien guarda los mandamientos y la ley del amor divino cumple toda la ley. Pues hay un doble modo de los mandamientos divinos. Unos son afirmativos, y éstos a la verdad los cumple la caridad; porque «la plenitud de la ley», que consiste en los mandamientos, es el amor, con el cual se cumplen. Y otros son prohibitivos: éstos los cumple también la caridad, porque «no obra indecorosamente», como dice el Apóstol (1 Cor 13,5).

Lo tercero que hace la caridad es el ser defensa contra las cosas adversas. Pues al que tiene caridad ninguna cosa adversa le daña, sino que la convierte en útil: *A los que aman a Dios todo coopera para su bien* (Rom 8,28); más aún: las cosas adversas y difíciles le parecen suaves al que ama, como lo vemos claramente entre nosotros.

Lo cuarto es que conduce a la felicidad. Pues la felicidad eterna se promete sólo a quienes tienen caridad. Pues todas las otras cosas sin caridad son insuficientes: *Por lo demás me está guardada la corona de la justicia, [que me dará el justo juez]* (2 Tim 4,8); y continúa: *[mas no sólo a mí,] sino también a aquellos que ansían su venida.* Y es de saber que la diferencia en la bienaventuranza es sólo según la caridad, y no según cualquiera otra virtud. Pues hubo muchos más abstinentes que los Após

prophetiae, sine caritate vitam non tribuunt. Si enim corpus mortuum induatur auro et lapidibus pretiosis nihilominus mortuum manet.

Secundum vero est divinorum mandatorum observantia. Dicit enim Gregorius quod caritas non est otiosa; si enim est magna operatur, si vero non operatur non est ibi caritas. Unde manifestum signum caritatis est promptitudo implendi divina praecepta: videmus enim amantem propter amatum magna et difficilia operari, et proterea dicit Dominus, Io.: «Si quis diligit me sermonem meum servabit». Sed considerandum quod qui mandata et legem divinae dilectionis servat totam legem implet. Duplex est enim modus divinorum mandatorum: quaedam enim sunt affirmativa et haec quidem implet caritas quia «plenitudo legis» quae consistit in mandatis «est dilectio» qua servantur; quaedam vero sunt prohibitiva et haec etiam implet caritas quia «non agit perperam» ut dicit Apostolus.

Tertium quod facit caritas est quia est praesidium contra adversa. Habenti enim caritatem nulla adversa nocent, immo in utilitatem convertuntur, Rom.: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum», immo etiam adversa et difficilia suavia videntur amanti sicut et apud nos manifeste videmus.

Quartum vero est quod ad felicitatem perducit; solum enim caritatem habentibus aeterna beatitudo promittitur. Omnia enim alia absque caritate insufficientia sunt, Thy.: «In reliquo reposita est mihi corona iustitiae» etc., sequitur: «Sed et his qui diligunt adventum eius». Et sciendum quod solum secundum differentiam caritatis est differentia beatitudinis et non secundum aliquam aliam virtutem. Multi enim magis abstinentes

[4] *Homil. in Evang.* II hom.30 2: ML 76,1221b.

toles; pero éstos sobresalen en la bienaventuranza sobre todos los demás por la excelencia de la caridad: pues ellos fueron quienes tuvieron «las primicias del Espíritu», como dice el Apóstol (Rom 8,23). Porque la diferencia de la bienaventuranza proviene de la diferencia de la caridad.

## 3
## La utilidad de la caridad

Por lo dicho son evidentes las cuatro cosas que obra en nosotros la caridad. Mas, además de ellas, obra algunas otras que no hay que pasar por alto.

En primer lugar obra la remisión de los pecados. Y esto lo vemos claramente (atendiendo) a nosotros mismos. Pues si alguno ofende a otro y lo ama después íntimamente, por el amor desata (u olvida) la ofensa que se le hiciera. Así también Dios perdona los pecados a quienes le aman: *La caridad cubre la multitud de los pecados* (1 Pe 4,8; cf. Sant 5,20). Y dice bien «cubre», porque Dios no los ve para castigar. Mas, aunque diga que «cubre la multitud», sin embargo Salomón dice que *la caridad cubre todos los delitos* (Prov 10,12). Y esto lo manifiesta al máximo el ejemplo de la Magdalena, de la cual dice el Señor: *Se le han perdonado muchos pecados* (Lc 7,47). Mas ¿por qué? Añade: *Porque ha amado mucho.*

Mas acaso diga alguien: «basta, entonces, la caridad para borrar los pecados y no es necesaria la penitencia». Mas hay que tener en cuenta que ninguno ama verdaderamente que no se arrepiente de verdad. Pues es claro que cuanto más amamos a uno, tanto más nos dolemos si le hemos ofendido. Éste es un efecto de la caridad.

Así mismo produce la iluminación del corazón. Pues, como dice Job: *Todos estamos envueltos por las tinieblas* (37,19). Pues con frecuencia no sabemos qué hacer o qué desear; mas la caridad nos enseña todas las

fuerunt quam apostoli; sed ipsi in beatitudine omnes alios excellunt propter excellentiam caritatis: ipsi enim fuerunt «primitias spiritus habentes», sicut dicit Apostolus. Unde differentia beatitudinis est ex differentia caritatis causatur.

## III
### De utilitate caritatis

Sicut ex dictis iam manifestum est quatuor efficit caritas. Sed praeter omnia illa quaedam alia efficit quae praetermittenda non sunt.

Et primo quidem caritas efficit peccatorum remissionem. Et hoc manifeste videmus ex nobis. Si enim aliquis aliquem offendit et ipsum postea intime diligat, propter dilectionem sibi offensam laxatur; sic etiam Deus diligentibus se peccata dimittit. Et propterea dicit beatus Petrus: «Caritas operit multitudinem peccatorum»; et bene dicit 'operit' quia scilicet a Deo non videntur ut puniat. Sed licet dicat quod operit multitudinem, tamen Salomon dicit quod «universa delicta operit caritas», Proverb. Et hoc maxime manifestat Magdalenae exemplum de qua dicit Dominus: «Dimissa sunt ei peccata multa». Sed quare? subdit: «Quoniam dilexit multum». Sed forte dicet aliquis: sufficit ergo caritas ad delenda peccata et non est necessaria poenitentia. Sed considerandum quod nullus vere diligit qui non vere poenitet. Manifestum est enim quod quanto magis aliquem diligimus tanto magis dolemus si ipsum offendimus. Et hic est unus caritatis effectus.

Item causat cordis illuminationem. Sicut enim dicit Iob omnes «involvimur tenebris»; frequenter enim nescimus quid agendum vel quid desiderandum, sed caritas docet omnia

cosas necesarias para la salvación. Por eso se dice en la 1 Jn (2,27): *La unción os enseñará acerca de todas las cosas.* Y esto es porque donde hay caridad, allí está el Espíritu Santo, que conoce todas las cosas y que nos llevará «por el camino recto», como se dice en el Salmo (142,10). Y por ello dice el Eclo (2,10 Vg.): *Los que teméis a Dios, amadlo y se iluminarán vuestros corazones;* a saber: para conocer las cosas necesarias para la salvación.

Así mismo opera en el hombre una alegría perfecta o gozo y paz. Pues ninguno tiene verdaderamente gozo, si no está en caridad; pues quienquiera que desea algo, no se alegra ni se aquieta hasta que lo consigue. Mas ocurre en las cosas temporales que se apetece lo que no se tiene y tenido se desprecia y produce tedio. Mas no acontece así en las espirituales; más aún, quien ama a Dios, lo posee. Y por eso el ánimo de quien le ama y le desea se aquieta en él: *Pues quien permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él* (1 Jn 4,16).

Así mismo realiza la paz perfecta. Pues ocurre en las cosas temporales que con frecuencia se desean; mas poseídas aún no reposa el ánimo del que las deseaba; más aún, tenida una cosa, se apetece otra. Y por eso dice Isaías: *El corazón del impío es como la mar agitada, que no puede descansar*; y de nuevo: *No hay paz para los impíos, dice el Señor* (Is 57, 20-21). Mas no ocurre así en la caridad para con Dios; pues el que ama a Dios tiene una paz perfecta: *[Hay] mucha paz para los que aman tu nombre* (Sal 118,165). Y esto es porque sólo Dios basta para llenar nuestros deseos: pues *Dios es más grande que nuestro corazón*, como dice el Apóstol (1 Jn 3,20). Y por ello dice S. Agustín: *Nos hiciste, Señor, para ti, [y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti]* [5]. Y en el Salmo (102,5) se dice: *El cual colma de bienes tus deseos.*

Igualmente (la caridad) dignifica grandemente al hombre. Pues todas las criaturas sirven a la divina majestad, ya que todas han sid

necessaria ad salutem. Et ideo dicitur I Io.: «Unctio docebit vos de omnibus». Et hoc es quia ubi caritas ibi Spiritus Sanctus qui omnia novit, qui deducet nos «in viam rectam» sicut in Psalmo dicitur. Et ideo dicitur in Eccli.: «Qui timetis Deum diligite illum et illuminabuntur corda vestra», ad sciendum scilicet necessaria ad salutem.

Item efficit in homine perfectam laetitiam dive gaudium et pacem. Nullus enim vere gaudium habet nisi existens in caritate; quicumque enim aliquid desiderat non gaudet nec quietatur donec illud adipiscatur. Et accidit in temporalibus rebus quod non habitum appetatur, habitum vero despicitur et taedium generat; sed non sic accidit in spiritualibus, immo qui Deum diligit habet ipsum. Et ideo animus diligentis et desiderantis quietatur in eo, «qui enim manet in caritate in Deo manet et Deus in eo».

Item efficit pacem perfectam. Accidit enim frequenter in rebus temporalibus quod desiderantur; sed ipsis habitis adhuc desiderantis animus non quiescit; immo uno iam habito aliud appetit, et ideo dicit Is.: «Cor impii quasi mare fervens quod quiescere non potest»; et iterum: «Non est pax impiis dicit Dominus». Sed non sic accidit in caritate circa Deum; qui enim Deum diligit pacem perfectam habet, Ps.: «Pax multa diligentibus nomen tuum». Et hoc ideo est quia solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum; «Deus enim maior est corde nostro», sicut dicit Apostolus. Et ideo dicit Augustinus: «Fecisti nos Domine ad te», etc.; et in Psalmo: «Qui replet in bonis desiderium tuum».

Item facit hominem magnae dignitatis. Omnes enim creaturae ipsi divinae maiestati subserviunt, omnia enim ab ipso sunt facta, sicut et artificialia subserviunt artifici. Sed

[5] *Confess.* I c.1 n.1: ML 32,661; BAC II 82-83.

hechas por él; como también las cosas del arte sirven a su artífice. Y la caridad hace del siervo (un ser) libre y un amigo. Por eso decía el Señor a los apóstoles: *Ya no os llamaré siervos* [...] *sino amigos* (Jn 15,15).

Pero ¿acaso no era siervo San Pablo y los otros apóstoles, que se dicen siervos de Cristo? Mas es de saber que hay una doble servidumbre. La primera es de temor; y ésta es penosa y no meritoria[6]. Pues si uno se abstiene del pecado sólo por temor de la pena, no merece por ello, sino que aún es siervo. Mas quien obra por amor de la justicia y por amor divino, no obra como siervo, sino como libre, porque (lo hace) voluntariamente. Y por eso dice (el Señor): *Ya no os llamaré siervos;* ¿y por qué? A esto responde el Apóstol: porque *no habéis recibido un espíritu de esclavitud de nuevo en el temor, [sino un espíritu de hijos adoptivos]* (Rom 8,15). *Pues en la caridad no hay temor*, como dice S. Juan (1 Jn 4,18); pues (el temor) lleva consigo pena, mas la caridad, delectación.

Así mismo, la caridad, no sólo hace libres, sino también hijos, de modo que *se nos llame hijos de Dios y lo seamos* (1 Jn 3,1). Y esto verdaderamente, pues un extraño viene a ser hijo adoptivo de alguien, cuando adquiere para sí el derecho a la heredad de aquél. Así también la caridad adquiere el derecho a la heredad de Dios, que es la vida eterna; porque (somos) *herederos de Dios y coherederos con Cristo* (Rom 8,17); y en la Sab (5,5) se dice: *He aquí cómo son contados entre los hijos de Dios,* etc.

caritas de servo facit liberum et amicum, et ideo dicebat Dominus apostolis: «Iam non dicam vos servos sed amicos». Sed nunquid non Paulus servus et alii apostoli qui se Christi servos scribunt? Sed sciendum quod duplex est servitus. Et prima est timoris, et haec est poenosa et non meritoria; si enim aliquis a peccato abstinet solum timore poenae, non meretur ex hoc, sed adhuc est servus; qui vero amore iustitiae et amore divino, non sicut servus operatur sed sicut liber qui voluntarie. Et propterea dicit: «Iam non dicam vos servos»; et quare? Ad hoc respondet Apostolus quia «non accepistis spiritum servitutis iterum in timore» etc. «Timor enim non est in caritate», sicut dicit Io., habet enim poenam, sed caritas delectationem.

Item non solum facit caritas liberos et filios, ut scilicet «filii Dei nominemur et simus». Et hoc vere, tunc enim aliquis extraneus efficitur alicuius filius adoptivus quando acquiritur sibi ius in hereditate illius. Sic et caritas acquirit ius in hereditate Dei quae est vita aeterna quia «heredes quidem Dei, coheredes autem Christi», et Sap.: «Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei» etc.

---

[6] En la *Suma Teológica* 2-2 q.19 a.2 Sto. Tomás distingue cuatro clases de temor: el mundano, cuando por el mal temido se aparta uno de Dios; el servil, como cuando uno se convierte por temor al castigo del infierno; el filial: si se vuelve uno a Dios por temor a ofender al Padre; y el inicial, que es mezcla de temor servil y filial. El temor mundano es siempre malo, v.gr. quien por temor al qué dirán hace una cosa mala. El temor filial y el inicial son buenos. En cuanto al servil, es preciso distinguir: quien se aparta del mal sólo por temor al castigo, pero manteniendo el amor al pecado, su temor es malo. Mas si uno, por miedo al castigo, se aparta del pecado, aborreciéndolo, dicho temor es bueno, como declaró ya el Conc. de Trento (1551): cf. Dz 898 y 914, y más tarde Alejandro VII (1667): cf. Dz 1146.

## 4
## Cómo se tiene la caridad

Por lo dicho son evidentes las ventajas de la caridad. Siendo, pues, tan útil, habrá que esforzarse denodadamente por adquirirla y conservarla. Mas es de saber que nadie puede tener por sí mismo la caridad; más aún: es un don de Dios solo. Por ello dice S. Juan: *No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que nos amó él primero* (1 Jn 4,10). Porque no es que él nos haya amado porque antes le hayamos amado nosotros a él; sino que ese mismo hecho de que le amemos, se produce en nosotros por su amor a nosotros[7].

Ha de tenerse en cuenta también que, aunque todos los dones procedan *del Padre de las luces,* este don sin embargo, es a saber el de la caridad, está sobre todos los demás dones. Pues todos los otros se pueden tener sin la gracia y sin el Espíritu Santo; mas con la caridad se tiene necesariamente al Espíritu Santo. (Dice) el Apóstol: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado* (Rom 5,5). Ya sea, pues, el don de lenguas o el de ciencia o el de profecía se pueden tener sin la gracia y el Espíritu Santo.

Mas, aunque la caridad sea un don divino, sin embargo para tenerla se requiere disposición por nuestra parte. Por eso es de saber que hay dos cosas especialmente necesarias para adquirir la caridad y (otras) dos para el aumento de la caridad ya adquirida.

Para adquirir la caridad (ante todo está) la escucha diligente de la palabra divina. Y esto es bastante claro por lo que ocurre entre nosotros. Pues oyendo las cosas buenas de alguien, nos encendemos en amor a él.

## IV
### Quomodo habetur caritas

Ex iam dictis patent utilitates caritatis. Postquam igitur tam utilis est studiose laborandum est ad acquirendam eam et retinendum. Sed sciendum quod nullus a se caritatem habere potest, immo solius Dei est donum. Et propterea dicit Io.: «Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos», quia videlicet non propterea ipse nos diligit quia nos prius diligimus eum, sed hoc ipsum quod nos diligimus eum causatur in nobis ex dilectione ipsius.

Considerandum etiam quod licet omnia dona sint «a Patre luminum», istud tamen donum, scilicet caritatis, omnia alia alia superexcellit. Omnia enim alia sine gratia ac Spiritu Sancto habentur, cum caritate vero necessario Spiritus Sanctus habetur; Apostolus: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis». Sive enim sit donum linguarum sive scientiae sive prophetiae, absque gratia et Spiritu Sancto habentur.

Sed licet caritas sit donum divinum, ad ipsam tamen habendam requiritur dispositio ex parte nostra. Et ideo sciendum quod duo sunt necessaria specialiter ad acquirendam caritatem et duo ad augmentum caritatis iam acquisitae.

Ad acquirendam caritatem est diligens divini verbi auditio, et hoc manifestum est satis ex his quae sunt apud nos. Audientes enim bona de aliquo in eius dilectionem accendimur; sic et Dei verba audientes, accendimur in amorem ipsius, Ps.: «Ignitum

---

[7] El amor a Dios, la caridad, es un hábito sobrenatural infundido por Dios en el alma, junto con la gracia, los dones del Espíritu Santo y las otras virtudes infusas, especialmente las otras teologales (la fe y la esperanza). Por la pérdida de la gracia se pierde la caridad, mientras las otras virtudes permanecen, pero informes o imperfectas (cf. Conc. Tridentino: Dz 808 y 838; Alejandro VIII: cf. Dz 1302, y Clemente XI: cf. Dz 1407.

Así también oyendo la palabra de Dios, nos encendemos en amor a él: *Encendida sobremanera es tu palabra, [y tu siervo la ama]* (Sal 118,140); e igualmente: *La palabra del Señor le inflamó* (Sal 104,19). Y por eso aquellos dos discípulos, abrasados en amor divino, decían: *¿No ardía nuestro corazón en nosotros mientras nos hablaba [por el camino y nos explicaba las Escrituras?]* (Lc 24,32). Por donde se lee en los Hechos que, predicando S. Pedro, vino el Espíritu Santo sobre los que oían la palabra de Dios. Pues esto ocurre con frecuencia en la predicación: que quienes vienen con un corazón duro se encienden en amor divino por la predicación de la palabra.

La segunda (cosa para adquirir la caridad) es el pensamiento continuo de los bienes. Por eso se dice en el Salmo: *Se caldeó mi corazón dentro de mí* (Sal 38,4). Si deseas, pues, conseguir el amor divino, medita en las cosas buenas. Pues sería demasiado duro quien, pensando en los bienes divinos que ha recibido, en los peligros de que escapó y en la bienaventuranza que Dios le promete, no se encendiese en el amor divino. Por eso dice S. Agustín: *Duro es el ánimo del hombre que, aunque rehúse dispensar amor, por lo menos no quiera devolverlo*[8]. Y en general, como los pensamientos malos destruyen la caridad, así los buenos la engendran, la nutren y la conservan. De ahí que se nos amoneste en Isaías: *Quitad el mal de vuestros pensamientos* (1,16); pues *los pensamientos perversos separan de Dios* (Sab 1,3).

Hay también dos cosas que aumentan la caridad poseída.

Lo primero es la separación del corazón de las cosas terrenas. Pues el corazón no puede tender perfectamente a dos cosas diversas. Por lo cual nadie puede amar perfectamente a Dios y las cosas del mundo. Y por eso cuanto nuestro corazón se aleja más de las cosas terrenas, tanto más se afirma en el amor divino, como dice San Agustín[9]. Y por esto se

eloquium tuum vehementer» etc.; item: «Eloquium Domini inflammavit eum». Et propterea duo discipuli amore divino aestuantes dicebant, «nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur» etc., Luc. ult. Unde in Act. legitur quod Petro praedicante Spiritus Sanctus in discipulos qui erant auditores divini verbi venit. Frequenter enim hoc in praedicationibus accidit quod qui duro corde accedunt propter verbum praedicationis ad divinum amorem accenduntur.

Secundum est bonorum continua cogitatio. Et ideo dicitur in Ps.: «Concaluit cor meum intra me». Si ergo vis divinum amorem consequi mediteris bona. Durus enim nimis esset qui divina beneficia quae consecutus est, pericula quae evasit et beatitudinem quae a Deo repromittitur cogitans, ad Dei amorem non accenderetur. Et ideo dicit Augustinus: «Durus animus hominis qui etsi dilectionem nolit impendere nolit rependere». Et universaliter, sicut cogitationes malae destruunt caritatem, ita bonae eam acquirunt, nutriunt et conservant. Unde monemur ab Is.: «Auferte malum cogitationum vestrarum»; «perversae enim cogitationes separant a Deo».

Sunt autem duo quae habitam caritatem augent.

Et primum est cordis separatio a terrenis. Cor enim perfecte in diversa ferri non potest. Unde nullus valet Deum et mundana perfecte diligere. Et ideo quanto magis ab amore terrenorum noster animus elongatur, tanto magis firmatur in dilectione divina, ut dicit Augustinus. Et propter hoc ordinatae fuerunt religiones in quibus et per quas

---

[8] *De catechizandis rudibus* 4: ML 40,314; BAC XXXIX 457.

[9] Cf. *In epist. Iohan.* tract.2 c.2 n.8: ML 35,1993: *Cuando vaciares tu corazón del amor terreno, sacarás amor divino;* BAC XVIII 223; y «Perfectio, nulla cupiditas»: cf. *Liber 83 Quaestionum,* q.36 n.1: ML 40,25; BAC XL 108.

fundaron las religiones en las que y por las que se retrae el ánimo de las cosas mundanas y corruptibles y se erige a las divinas. Lo cual está figurado en el libro de los Macabeos, donde se dice que *brilló el sol, que antes estuvo entre las nubes* (2 Mac 1,22). El sol, esto es, el entendimiento humano, está entre las nubes cuando se halla entregado a las cosas terrenas; pero resplandece cuando se aleja y libera del amor de las cosas terrenas. Pues entonces brilla y entonces crece en él el amor divino.

Lo segundo es la paciencia firme en las adversidades. Pues es evidente que cuando soportamos cosas graves por aquel a quien amamos, el amor mismo no se destruye, sino que por el contrario crece: *Las muchas aguas* —esto es: tribulaciones y adversidades— *no pudieron extinguir la caridad* (Cant 8,7). Y por eso los santos varones que soportan adversidades por Dios, se afirman más en su amor, como el artífice que ama más aquella obra en la que trabaja más. Y de ahí procede el que los fieles cuanto más aflicciones sufren por Dios, tanto más se elevan en su amor. Por donde se dice en el Génesis: *Crecieron las aguas* —esto es, las tribulaciones— *y elevaron el arca a lo alto* (Gén 7,17), esto es a la Iglesia o al alma del varón justo.

## 5
## Del amor de Dios[10]

Interrogado Cristo por un legisperito antes de la pasión sobre cuál es el máximo y primer mandato, respondió: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, [con toda tu alma y con todas tus fuerzas]* (Mt 22,37). Y a la verdad éste es el mayor y más noble y más útil entre todos los mandamientos, como es bien claro. Pues en este mandamiento se cumplen todos los demás.

a mundanis et corruptibilibus animus retrahitur et erigitur ad divina. Quod figuratur in libro Mach. Ubi dicitur quod «refulsit sol qui prius erat in nubilo». Sol, id est intellectus humanus, est in nubilo quando deditus est terrenis, sed refulget quando a terrenorum amore elongatur et liberatur. Tunc enim splendet et tunc divinus amor in eo crescit.

Secundum est firma patientia in adversis. Manifestum est enim quod quando gravia pro eo quem vere diligimus sustinemus, amor ipse non destruitur, immo crescit. Unde in Cant., «aquae multae», id est tribulationes et adversitates, «non potuerunt extinguere caritatem». Et ideo sancti viri qui adversitates pro Deo sustinent magis in eius dilectione firmantur, sicut artifex illud artificium magis diligit in quo magis laborat. Et inde est quod fideles quanto plures afflictiones pro Deo sustinent, tanto magis elevantur in amorem ipsius. Unde dicitur in Gen.: «multiplicatae sunt aquae», id est tribulationes, «et elevaverunt arcam in sublime», id est ecclesiam vel animam viri iusti.

## V
## De dilectione Dei

Christus ante passionem suam interrogatus a legisperito quod esset maximum et primum mandatum respondit: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo» etc. Et vere istud est maius et nobilius et utilius inter omnia mandata sicut satis manifestum

[10] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.44 a.4.5; *In Sent.* 3 d.27 exp. litt.; *De virtut.* q.2 a.10 ad 1; *De perfec. vitae spir.* c.4; *In Matth.* c.22.

Mas para que pueda cumplirse perfectamente este mandamiento del amor se requieren cuatro cosas.

La primera es el recuerdo de los beneficios divinos: porque todo lo que tenemos, ya sean las cosas exteriores, ya sea el cuerpo, ya el alma, todas las cosas las hemos recibido de Dios; y por ello es necesario que le sirvamos con todas y que le amemos con un corazón perfecto. Pues es demasiado ingrato quien, pensando en los beneficios (recibidos) de alguien, no le ama. Decía David, en las Crónicas: *Tuyas son todas las cosas, [lo que hemos recibido de tu mano, es lo que te hemos dado]* (1 Crón 29,11). Y por eso, en alabanza suya, se dice en el Eclo: *Alabó al Señor con todo su corazón* (Eclo 47,19).

La segunda es la consideración de la excelencia divina. Pues *Dios es más grande que nuestro corazón* (1 Jn 3,20), por donde, aunque le sirvamos con todo el corazón y con todas las fuerzas, aún no seremos suficientes. Por eso se dice en el Eclo 43: *Glorificad al Señor cuanto pudiereis, etc.; aún él será más excelso [... él es mayor que toda alabanza]* (43,32).

La tercera es el abandono de las cosas mundanas y temporales. Pues gran injuria hace a Dios quien iguala algo con él. Por eso se dice en Isaías: *¿A quién me asemejasteis?,* etc. (Is 40,18). Mas igualamos a Dios con otras cosas cuando amamos juntamente a Dios y las cosas temporales y corruptibles. Mas esto no es posible de ningún modo, por ello se dice en Is: *La cama se ha estrechado y la manta es pequeña [para dos]* (Is 28,20). Donde el corazón del hombre se asimila a una cama estrecha y a una manta pequeña. Pues el corazón del hombre es estrecho con respecto a Dios. Por lo cual, si recibes en tu corazón otras cosas distintas de Dios, a él lo expulsas: pues él no tolera otro consorte en el alma, como tampoco el varón con su esposa. Por eso dice él mismo: *Yo soy un Dios celoso* (Éx 20,5). No quiere, pues, que amemos nada fuera de él tanto como a él.

est. In hoc enim omnia mandata implentur. Sed ad hoc quod istud praeceptum dilectionis possit perfecte impleri quatuor requiruntur.

Primum est divinorum beneficiorum rememoratio; omnia quae habemus, sive anima, sive exteriora sive corpus sive animam, omnia a Deo habemus. Et ideo oportet quod sibi de omnibus serviamus et eum diligamus corde perfecto. Nimis enim ingratus est qui recogitans alicuius beneficia eum non diligit. Ista beneficia recogitabat David dicens, Paral.: «Tua sunt omnia» etc. Et ideo in eius laudem dicitur: «De omni corde suo laudavit Dominum», Eccli.

Secundum est divinae excellentiae consideratio. «Deus enim maior est corde nostro»; unde si toto corde et viribus ei serviamus non adhuc sufficicientes sumus. Et propterea dicitur Eccli. XLIII: «Glorificantes Deum», etc., «supervalebit» etc.

Tertium est mundanorum et temporalium abdicatio. Magnam enim iniuriam Deo facit qui aliquid ei adaequat. Et ideo dicitur Is.: «Cui assimilasti me» etc. Tunc autem alia Deo adaequamus quando res temporales et corruptibiles simul cum Deo diligimus. Sed hoc nullo modo est possibile, et propterea dicitur in Is.: «Angustatum est stratum et pallium breve» etc. Ubi cor hominis assimilatur strato arcto et pallio brevi. Cor enim humanum arctum est respectu Dei. Unde si alia ab eo in corde tuo recipis ipsum expellis; ipse enim non compatitur consortem in anima sicut nec vir in uxorem. Et ideo ipse dicit: «Ego sum Deus zelotes». Nihil enim vult quod diligamus quantum eum praeter eum.

La cuarta es evitar totalmente los pecados. Pues nadie puede amar a Dios estando en pecado; por eso se dice en Mt: *Nadie puede servir a Dios y al dinero* (Mt 6,24). Por donde si estás en pecado, no amas a Dios. Mas le amaba realmente aquel que decía: *Acuérdate cómo he caminado ante ti en verdad y con un corazón perfecto* (Is 38,3). Por lo cual decía Elías: *¿Hasta cuándo vais a cojear por ambos lados?* (3 Re 18,21). Así como quien cojea, ahora se inclina hacia un lado y ahora hacia el otro, así también el pecador ahora peca, ahora se esfuerza por buscar a Dios. Y por eso dice (el Señor) por Isaías —más bien por Joel—: *Convertíos a mí con todo vuestro corazón* (Jl 2,12).

Mas contra este precepto pecan dos clases de personas. A saber aquellos hombres que, evitando un pecado, como por ejemplo la lujuria u otro, cometen otros. Mas no obstante se condenan, porque quien *ofende en un (mandamiento) es reo de todos,* como dice Sant 2,10. Así mismo hay algunos que se confiesan de algunas cosas y de otras no; o dividen la confesión entre diversos (confesores). Mas con esto no merecen (el perdón); más aún, pecan, pues intentando engañar a Dios cometen una división en el sacramento. Y por eso cuanto a lo primero dice alguien: *Es impío esperar de Dios la mitad del perdón*[11]. Cuanto a lo segundo dice el Salmo: *Derramad ante él vuestros corazones* (Sal 61,9), pues ante él hay que revelar todas las cosas en la confesión.

## 6
## Qué deba dar el hombre a Dios

Se ha mostrado ya que el hombre debe darse a Dios. Ahora hay que considerar qué deba dar a Dios de sí. Pues uno debe dar a Dios estas

Quartum est omnimoda peccatorum vitatio. Nullus enim potest diligere Deum in peccato existens, et ideo dicitur Mat.: «Nemo potest Deo servire et mammonae». Unde si in peccato existis Deum non diligis; sed ille eum vere diligebat qui dicebat, Is.: «Memor esto quomodo ambulaverim coram te corde perfecto». Propterea dicebat Elias: «Quousque claudicatis in duas partes?» etc. Sicut enim claudicans nunc huc nunc illuc inclinatur, sic et peccator nunc peccat nunc Deum quaerere nititur. Et ideo dicit per Isaiam: «Convertimini ad me in toto corde vestro».

Sed contra istud praeceptum duo genera hominum peccant. Illi videlicet homines qui vitando unum peccatum ut luxuriam vel aliud, alia committunt, sed nihilominus damnantur quia «qui offendit in uno factus est omnium reus», sicut dicit Iac. Item aliqui sunt qui quaedam confitentur quaedam non, vel quantum ad diversos confessionem dividunt. Sed in hoc non merentur, immo peccant, et quia Deum decipere intendunt divisionem in sacramento committunt. Et ideo quantum ad primum dicit quidam: «Impium est a Deo dimidiam sperare veniam». Quantum ad secundum, Ps.: «Effundite coram illo corda vestra», quia scilicet omnia sunt in confessione revelanda.

### VI
### Quid homo dare tenetur Deo

Iam ostensum est quod homo se dare Deo tenetur. Nunc considerandum est quid homo de se Deo dare debeat. Debet autem ista quatuor quis Deo dare scilicet cor,

[11] S. Agustín, *De vera et falsa poenitentia* 9 c.24: ML 40,1121. Obra espuria, atribuida a San Agustín.

cuatro cosas, a saber: el corazón, el alma, la mente y la fortaleza. Y por eso dice (el precepto): *Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, [con toda tu alma, con todas tus fuerzas]* (Dt 6,5 y cf. Mt 22,37).

Mas es de saber que por 'corazón' aquí se entiende la intención. Y la intención es de tanta eficacia que lleva tras de sí todas las obras. Por donde (resulta que) cualesquiera cosas buenas hechas con mala intención, se convierten en malas. Lc 11 dice: *Si tu ojo* —esto es, la intención— *fuere malo, todo (tu) cuerpo* —esto es: el conjunto de tus buenas obras— *será tenebroso* (Lc 11,34). Por eso en todas nuestras obras hay que poner la intención en Dios; por eso dice el Apóstol: *Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo en nombre de Dios* (1 Cor 10,31).

Mas tampoco basta esto, a saber, la buena intención. Más aún: es necesario que haya buena voluntad, significada por 'el alma'. Pues frecuentemente obra uno con buena intención, pero inútilmente, pues (le) falta la buena voluntad. Como si uno roba para dar de comer a los pobres: la intención es ciertamente recta, pero falta la rectitud de la debida voluntad. Por donde no se excusa ningún mal hecho por una buena intención. Por eso dice el Apóstol en Rom: *Hay quienes dicen: hagamos males para que vengan bienes; la condena de los cuales es justa* (Rom 3,8). Mas entonces preside una buena voluntad a la intención cuando la voluntad misma concuerda con la voluntad divina, cosa que pedimos todos los días diciendo: *Hágase tu voluntad*, etc. y en el Salmo: *Quise, Dios mío, hacer tu voluntad* (Sal 39,9). Y por eso dice: *con toda tu alma.* Pues el 'alma' en la Escritura con frecuencia se toma por la voluntad, como en el dicho: *Porque si se arredra, no complacerá a mi alma* (Heb 10,38), esto es, a mi voluntad.

Mas a veces hay buena intención y buena voluntad, pero se tiene algún pecado en el entendimiento, y por ello ha de darse a Dios todo el entendimiento. El Apóstol dice: *Reduciendo a cautividad todo enten-*

animam, mentem et fortitudinem. Et ideo dicit: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde» etc.

Sciendum est autem, quod per cor hic intelligitur intentio. Est autem intentio tantae virtutis quod omnia opera ad se trahit. Unde quaecumque bona mala intentione facta in mala convertuntur, Luc. XI: «Si oculus tuus», id est intentio, «nequam fuerit, totum corpus tuum», id est congeries bonorum operum, «tenebrosum erit». Propterea in omni opere nostro intentio ponenda est in Deo; ideo dicit Apostolus: «Sive manducatis sive bibatis omnia in nomine Dei facite».

Sed hoc etiam non sufficit, scilicet bona intentio, immo oportet quod adsit bona voluntas quae per animam significatur. Frequenter enim aliquis bona intentione operatur, sed inutiliter cum bona voluntas desit, ut si quis furetur ut pascat pauperes; est quidem recta intentio, sed deest rectitudo debitae voluntatis. Unde nullum malum bona intentione factum excusatur. Et ideo dicit Apostolus, Rom.: «Qui dicunt faciamus mala ut veniant bona: quorum damnatio iusta est». Tunc autem adest bona voluntas bonae intentioni quando ipsa voluntas voluntati divinae concordat, quod quotidie postulamus dicentes: «Fiat voluntas tua» etc., et in Ps.: «Ut facerem voluntatem tuam Deus meus volui». Et propterea dicit: «In tota anima tua». Anima enim in Scriptura frequenter pro voluntate accipitur, ut ibi, «quod si subtraxerit se, non placebit animae meae», idest voluntati meae.

Sed aliquando est bona intentio et bona voluntas, sed in intellectu quandoque aliquod peccatum habetur, et ideo totus intellectus dandus est Deo. Apostolus: «Captivantes omnem intellectum» etc. Multi enim in opere non peccant, sed tamen volunt

*dimiento* etc. (2 Cor 10,5). Pues hay muchos que no pecan de obra, pero con frecuencia quieren pensar cosas pecaminosas, contra los cuales se dice en Is: *Quitad (de en medio) el mal de vuestros pensamientos* (Is 1,16). Hay también muchos que, confiando en su sabiduría, no quieren asentir a la fe, y esos tales no dan su mente a Dios. Contra éstos se dice en los Prov: *No te apoyes en tu prudencia* (Prov 3,5).

Mas aún esto no basta. Es necesario además dar a Dios toda la virtud y fortaleza. Por eso decía el Profeta: *Para ti he reservado mi fortaleza* (Sal 58,10). Pues hay algunos que aplican al pecado toda su fortaleza, y en esto manifiestan su fuerza, contra los cuales dice Is (5,22): *¡Ay de los que sois resistentes para beber vino!* Hay quienes muestran su fuerza en hacer daño al prójimo, mientras deberían manifestarla en socorrerle, (como dice) Prov: *Libra a los que son llevados a la muerte* (24,11).

Así pues, para amar a Dios hay que darle a Dios todas estas cosas; a saber: la intención, la voluntad, la mente y la fortaleza.

## 7
## Del amor al prójimo [12]

Preguntado Cristo sobre cuál era el mandamiento mayor, a una pregunta única dio dos respuestas. La primera fue: *Amarás al Señor tu Dios,* etc., de lo cual ya hemos hablado. Mas la segunda fue: *Y a tu prójimo como a ti mismo.* Donde hay que tener en cuenta que quien guarda esto, cumple toda la ley. El Apóstol dice: *La plenitud de la ley es el amor* (Rom 13,10).

Mas es de saber que hay cuatro cosas que nos inducen al amor del prójimo.

ipsa peccata cogitare frequenter; et ideo dicitur Is.: «Auferte malum cogitationum vestrarum» etc. Sunt etiam multi qui in sua sapientia confidentes nolunt fidei assentire et tales non dant mentem Deo. Contra hos dicitur Prover.: «Ne innitaris prudentiae tuae».

Sed adhuc non sufficit istud, immo et totam virtutem et fortitudinem Deo dare oportet; ideo dicebat Propheta: «Fortitudinem meam ad te custodiam». Aliqui enim sunt qui per suam fortitudinem tribuunt ad peccandum et in hoc suam potentiam manifestant; contra quos Is., «vae qui potentes estis ad bibendum vinum». Aliqui ostendant suam fortitudinem in nocendo proximis, cum debeant illam ostendere in subveniendo eisdem, Prover.: «Erue eos qui ducuntur ad mortem». Igitur ad diligendum Deum danda sunt ista Deo scilicet intentio, voluntas, mens et fortitudo.

## VII
### De dilectione proximi

Christus interrogatus quod esset maximum mandatum, uni interrogationi duas dedit responsiones. Et prima fuit, «diliges Dominum Deum tuum» etc., de quo dictum est; secunda vero, «et proximum tuum sicut teipsum». Ubi considerandum est quod qui hoc servat totam legem adimplet; Apostolus: «Plenitudo legis est dilectio». Sed sciendum quod ad dilectionem proximi quatuor nos inducunt.

---

[12] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.25 a.1.6.8.9; q.44 a.7; *In Sent.* 2 d.7 q.3 a.2 ad 2; 3 d.28 a.4; d.30 a.1.2; *De virtut.* q.2 a.4.8; a.8 ad 8.9; *De perfec. vitae spir.* c.13.14; *In Matth.* c.22; *In Gal.* 5 lect.3; 6 lect.2; *In Rom.* 12 lect.3; 13 lect.2.

En primer lugar, el amor divino. Pues como se dice en la epístola canónica de S. Juan: *Quien dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso* (1 Jn 4,20). Pues quien dice que ama a alguien y odia a su hijo o a sus miembros, miente. Mas todos los fieles somos hijos y miembros de Cristo. (Dice) el Apóstol: *Vosotros sois el Cuerpo de Cristo y miembros unos de otros* (1 Cor 12,27). Y por eso quien odia al prójimo, no ama a Dios.

En segundo lugar está el precepto divino. Pues Cristo, en su despedida, entre todos los otros mandamientos, recomendó a los discípulos este precepto principalmente, diciendo: *Éste es mi mandamiento* —dijo—, *que os améis unos a otros [como yo os he amado].* Por consiguiente, ninguno que odie al prójimo guarda los mandamientos divinos. De ahí que ésta sea la señal del cumplimiento de la ley divina: el amor al prójimo; por eso dice Cristo: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os amáis [los unos a los otros]* (Jn 13,35). No dice que por resucitar muertos ni por algún otro milagro evidente; sino que ésta es la señal: *Si tenéis amor los unos por los otros.* Y esto es lo que sencillamente consideraba S. Juan, por lo que decía: *Nosotros sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida.* ¿Y por qué? *Porque* —dice— *amamos a los hermanos* (1 Jn 3,14).

Lo tercero es la comunión en la (misma) naturaleza. Pues, como dice el Eclo: *Todo animal ama a su semejante* (Eclo 13,19). Por donde, siendo todos los hombres semejantes por su naturaleza, se deben amar unos a otros. Por ello odiar al prójimo no es sólo contra la ley divina, sino también contra la ley natural.

Lo cuarto es la (propia) utilidad. Todas las cosas del otro son útiles para uno mismo por la caridad. Pues ésta es la que une a la Iglesia y hace comunes todas las cosas; el Salmo (dice): *Soy partícipe de todos los que te temen* (Sal 118,63).

Primo divinus amor quia, sicut dicitur in canonica Iohannis, qui dicit se Deum diligere et fratrem suum non diligit mendax est. Qui enim dicit se diligere aliquem et suum filium aut membra eius odio habet mendax est; omnes autem fideles filii Dei et membra Christi sumus. Apostolus: «Vos estis Christi et membra de membro». Et ideo qui odit proximum non diligit Deum.

Secundum est divinum praeceptum. Christus enim in suo recessu discipulis inter omnia alia istud praeceptum principaliter commendavit, «hoc est praeceptum meum», inquit, «ut diligatis invicem» etc. Nullus enim divina praecepta servat qui proximum odit. Unde istud est signum observantiae divinae legis dilectio proximi; ideo dicit Christus: «In hoc cognoscent omnes quia mein discipuli estis si dilectionem» etc. Non enim dicit in suscitatio[ne] mortuorum, non in aliquo evidenti signo, sed hoc est signum: «Si dilectionem habueritis ad invicem». Et hoc est quod beatus Iohannes recte considerabat, unde et dicebat: «Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam», et quare? «Quoniam, inquit, diligimus fratres».

Tertium est naturae communicatio. Sicut enim dicitur Eccli.: «Omne animal diligit sibi simile». Unde cum omnes homines sint in natura similes ad invicem se diligere debent. Et ideo odire proximum non solum est contra legem divinam sed contra naturalem.

Quartum est utilitatis consecutio. Omnia enim alterius alii sunt utilia per caritatem. Haec est enim quae unit Ecclesiam et omnia communia facit; Ps.: «Particeps ego sum omnium timentium te» etc.

## 8
## *(Continuación)*

*Amarás a tu prójimo,* etc. Éste es el segundo precepto de la ley; y es sobre el amor al prójimo. Mas por qué debamos amar al prójimo, ya lo hemos dicho. Pero queda por hablar del modo de (ese) amor: el cual a la verdad se insinúa cuando se dice: *como a ti mismo.* Acerca de cuya palabra se pueden considerar cinco cosas, que han de observarse en el amor al prójimo.

Lo primero es que debemos amarle verdaderamente como a nosotros mismos: lo cual será si le amamos por él mismo, no por (amor a) nosotros. Por ello hay que notar que hay un amor triple; dos de los cuales no son verdaderos, mas sí lo es el tercero. El primero es por la utilidad; por donde en los Proverbios —más bien en el Eclo— se dice: *Hay un amigo que es compañero de la mesa* (Eclo 6,10). Mas ciertamente éste no es un amor verdadero, pues falla al faltar la utilidad. Y entonces no es que queramos el bien para el prójimo, sino más bien el bien de la utilidad para nosotros. Hay también otro amor que es por el placer; y tampoco éste es verdadero, pues si falta lo placentero, también falla. Y una vez más no queremos el bien principalmente por el prójimo, sino más bien queremos su bien para nosotros. El tercer amor es por la virtud. Y éste solo es el verdadero. Pues entonces no amamos al prójimo por nuestro bien, sino por el suyo.

En segundo lugar está que debemos amar ordenadamente. Esto es que no le amemos (al prójimo) más que a Dios o tanto como a Dios, sino que debes amarle así como a ti mismo. En el Cant (se dice): *Ordenó en mí la caridad* (Cant 2,4). Este orden nos lo enseña el Señor, diciendo: *El que ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí* (Mt 10,37).

## VIII
## *(De eodem)*

«Diliges proximum tuum sicut teipsum» etc. Istud est secundum praeceptum legis et est de dilectione proximi. Quare autem proximum diligere debeamus iam dictum est, et ideo dicendum restat de modo dilectionis qui quidem innuitur cum dicitur «sicut teipsum». Circa quod verbum quinque considerare possumus quae in dilectione proximi servare debemus.

Primum est quo debemus eum diligere vere sicut nos; tunc autem hoc facimus quando propter seipsum eum diligimus et non propter nos. Et ideo notandum quod triplex est amor quorum duo non sunt veri, tertius autem verus est. Primus est qui est propter utile; unde in Prover.: «Est amicus socius mensae». Sed certe hic non est verus amor; deficit enim deficiente utilitate. Et tunc nolumus bonum proximo, sed potius bonum utilitatis volumus nobis. Est et alius amor qui est propter delectabile, et hic etiam non est verus quia et eo deficiente deficit. Et ideo nolumus bonum propter hoc proximo principaliter, sed potius bonum suum volumus nobis. Tertius est amor qui est propter virtutem, et iste solus est verus. Tunc enim non diligimus proximum propter bonum nostrum sed propter suum.

Secundum est quod debemus eum diligere ordinate, ut scilicet non diligamus eum supra Deum nec quantum Deum sed iuxta, sicut et teipsum debes diligere, Cant.: «Ordinavit in me caritatem». Hunc ordinem docet Dominus dicens: «Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus».

En tercer lugar está que debemos amarle efectivamente. Pues a ti mismo no sólo te amas, sino que te procuras cuidadosamente los bienes y evitas los males. Así también debes hacer con el prójimo. S. Juan (dice): *No amemos con la palabra y con la lengua, sino con obras y de verdad* (1 Jn 3,18). Mas ciertamente son pésimos quienes aman de palabra y dañan con el corazón, de los cuales dice el Salmo: *Hablan de paz con el prójimo; pero llevan la maldad en el corazón* (Sal 27,3); y el Apóstol: *Amor sin disimulo* (Rom 12,9).

En cuarto lugar, (es) que debemos amarle con perseverancia, como te amas a ti mismo con perseverancia. Prov dice: *En todo tiempo ama quien es amigo* (17,17); es decir: tanto en tiempo de la adversidad como en el de la prosperidad. Más aún: entonces se prueba especialmente el amigo, esto es en el tiempo de la adversidad, como dice Prov (en ese mismo pasaje).

Pero hay que decir que hay dos cosas que contribuyen a conservar la amistad. La primera es la paciencia, pues *el varón iracundo provoca riñas (o contiendas),* etc., como se dice en Prov (26,21). La segunda es la humildad, que es causa también de la primera; y por ello se dice en los Prov: *entre los soberbios siempre hay contiendas* (Prov 13,16). Pues quien confía en sí mismo y desprecia al prójimo, no puede soportar sus defectos. Y por eso *conviene más topar con una osa privada de sus cachorros, que con un fatuo que confía en su estulticia* (Prov 17,12).

En quinto lugar está el que debemos amarle santamente, es a saber: de modo que no le amemos para pecar, pues ni a ti mismo te debes amar así, con lo que perderías a Dios. De ahí que en Jn (se dice): *Permaneced en mi amor* (Jn 15,9); del cual se dice en la Sab —más bien en el Eclo—: *Yo soy la madre del amor hermoso,* etc. (24,24).

## 9
## *(Continuación)*

*Amarás al prójimo,* etc. Este precepto lo entendían mal los judíos y los fariseos, creyendo que Dios mandaba amar a los amigos y odiar a

Tertium est quod debemus eum diligere efficaciter. Non enim te solum diligis sed etiam procuras tibi studiose bona et vitas mala. Sic quoque debes facere proximo, Io.: «Non diligamus verbo neque lingua» etc. Sed certe illi pessimi sunt qui ore diligunt et corde nocent; de quibus Ps., «qui loquuntur pacem cum proximo suo» etc. Contra quos Apostolus, «dilectio sine simulatione».

Quartum est quod debemus eum diligere perseveranter, sicut et te perseveranter diligis, Prover., «omni tempore diligit qui amicus est», scilicet tam tempore adversitatis quam etiam tempore prosperitatis. Immo tunc scilicet tempore adversitatis maxime probatur amicus, sicut dicitur in Prover. Sed sciendum quod duo sunt quae iuvant ad amicitiam conservandam; primum est patientia, «vir enim iracundus suscitat rixas» etc., Prover.; secundum est humilitas quae etiam causat primum, et ideo dicitur in Prover.: «Inter superbos semper iurgia sunt». Qui enim confidit de se et despicit alium non potest defectus illius pati. Et ideo «expedit magis occurrere urse» etc.

Quintum est quod debemus eum diligere sancte, ut scilicet eum non diligamus ad peccandum, quia nec te sic diligere debes cum Deum ex hoc amittas. Unde Io., «dilectio mea in vobis sit», de qua Sap., «ego mater pulchrae dilectionis» etc.

## IX
## *(De eodem)*

«Diliges proximum tuum» etc. Hoc praeceptum iudaei et pharisaei male intelligebant, credentes quod Deus praeciperet quod homo debere diligere amicos et odio

los enemigos; y por eso por 'prójimos' entendían sólo los amigos. Esta idea intentó rechazarla Cristo, diciendo: *Amad a vuestros enemigos* (Mt 5,44). Es de saber que quienquiera que odia a alguien no está en estado de salvación. S. Juan (dice): *Quien odia a su hermano es un homicida* (1 Jn 3,15); y también: *El que odia a su hermano está en las tinieblas* (1 Jn 2,11).

Sin embargo, si en cuanto a esto atendemos a las cosas escritas (en la S. Escritura) se encuentra uno que hay cierta dificultad, pues los santos odiaron a algunos: el Salmista dice: *los odiaba con odio perfecto* (Sal 138,22); y también Cristo dice: *Quien no odia a su padre, [a su madre, no es digno de mí]* (Lc 14,26); e igualmente el Salmo: *has odiado a todos los que obran la iniquidad* (Sal 5,7). Por ello ha de saberse que en todas nuestras acciones lo que hizo Cristo debe ser nuestro ejemplo; pues Dios ama y odia. Porque en cualquier hombre hay que considerar dos cosas; a saber: la naturaleza y el vicio. La naturaleza de los hombres debe amarse en todos; pero el vicio o el pecado debe odiarse. Por lo cual si alguien quisiera que un hombre estuviese en el infierno, odiaría la naturaleza; mas si alguien quisiese que fuera bueno, odiaría el pecado, que siempre debe ser odiado: *Perderás a todos los que dicen mentira,* etc. (Sal 5,7); y en la Sab (11,25): *No has odiado nada de lo que hiciste.* He aquí, pues, lo que Dios ama y odia: ama la naturaleza y odia el vicio.

Mas es de saber también que el hombre a veces puede hacer un mal sin pecado; a saber: cuando hace el mal para provocar un bien; pues también Dios lo hace así. Como cuando uno que, estando sano, era malo, enferma y se convierte al bien. E igualmente alguien que en la adversidad se convierte y es bueno, el cual era malo en la prosperidad, según aquello de Isaías: *La vejación (o el sufrimiento) dará inteligencia al oído* (Is 28,19). E igualmente si deseas el mal del tirano que destruye la Iglesia, en cuanto deseas el bien de la Iglesia que vendría por la destrucción del tirano. Por donde (en una carta del libro de los) Macabeos se dice: *Sea Dios bendito por todos (los siglos), que entregó a los impíos,* etc. (2 Mac 1,17).

habere inimicos, et ideo proximos intelligebant tantum amicos. Hunc autem intellectum intendit Christus reprobare dicens: «Diligite inimicos vestros». Sciendum autem quod quicumque odit aliquem non est in statu salutis, Io., «qui odit fratrem suum homida est»; et iterum, «qui odit fratrem suum in tenebris est».

Tamen si super hoc consideremus quae scripta sunt invenitur quaedam contrarietas, nam sancti aliquos oderunt; Ps., «perfecto odio oderam illos» etc.; Christus etiam dicit: «Qui non odit patrem» etc.; item Ps., «odisti omnes qui operantur iniquitatem». Et ideo sciendum quod in omnibus factis nostris factum Christi debet esse exemplum nobis; Deus enim et diligit et odit. Quia in quolibet homine duo consideranda sunt, scilicet natura et vitium, natura quidem diligi debet in omnibus, vitium vero sive peccatum odiri. Unde si quis vellet hominem esse in inferno odiret naturam, si vero vellet ipsum esse bonum tunc odiret peccatum quod semper odiendum est, Ps.: «Perdes omnes qui loquuntur mendacium» etc., et in Sap.: «Nihil odisti eorum quae fecisti». Ecce ergo quod Deus diligit et odit, diligit quidem naturam sed odit vitium.

Sciendum vero quod homo sine peccato potest aliquando malum facere, quando scilicet sic facit malum ut velit bonum quia et Deus sic facit; sicut cum homo infirmatur convertitur ad bonum qui in sanitate erat malus; item in adversitate aliquis convertitur et est bonus qui in prosperitate erat malus iuxta illud, «vexatio dat intellectum auditui». Item si desideras malum tyranni destruentis ecclesiam, inquantum desideras bonum ecclesiae quod esset per destructionem tyranni, unde Mac., «benedictus Deus per omnia

Y todos deben querer esto, no sólo de voluntad sino por obra. Pues no es pecado colgar justamente a los malos: pues ésos (que lo hacen) son ministros de Dios, según el Apóstol (Rom 13); y éstos conservan el amor, pues la pena se procura a veces como castigo, a veces por un bien mayor y más divino. Pues es mayor el bien de la ciudad que la vida de un individuo.

Mas es de saber que no basta no querer el mal, sino que es necesario querer el bien; es decir: su enmienda y la vida eterna. De dos modos quiere uno el bien de otro: de un modo general, en cuanto es criatura de Dios y capaz de la vida eterna; y de un modo especial, en cuanto es compañero o amigo. Del amor general nadie es excluido: pues cada uno debe orar por cada uno y hay que socorrer a cada uno (que se halle) en extrema necesidad. Mas no estás obligado a tener familiaridad con cualquiera, a no ser que pida perdón, pues entonces sería amigo; y, si lo rehusares, odiarías al amigo. Y por eso Cristo dice: *Si perdonáis a los hombres sus pecados, [también os perdonará vuestro Padre celestial vuestros pecados]* (Mt 6,14); y por esto se dice en la oración dominical: *Perdónanos nuestras deudas,* etc. (Mt 6,12).

## 10
## *(Continuación)*

*Amarás a tu prójimo,* etc. Hemos dicho que pecas si no perdonas a quien te pide perdón; y que es de perfección si tú le atraes a ti, aunque no estés obligado. Mas para esto, para atraerle a ti, hay muchas razones que inducen (a ello).

La primera es conservar la dignidad (o categoría) propia. Las diversas dignidades o categorías tienen signos diversos; mas nadie debe dejar

qui tradidit impios» etc. Et hoc omnes debent velle non solum voluntate sed etiam opere. Non enim est peccatum suspendere iuste malos; ministri enim Dei sunt tales secundum Apostolum. Et servant isti dilectionem quia poena aliquando fit propter castigationem aliquando propter maius bonum et divinius; melius est enim bonum civitatis quam vita unius hominis.

Sed sciendum quod non sufficit non velle malum, sed oportet velle bonum scilicet emendationem suam et vitam aeternam. Duobus enim modis quis vult bonum alterius, generali modo inquantum scilicet creatura Dei est et participabilis vitae aeternae, et speciali inquantum est socius vel amicus. A generali autem dilectione nullus excluditur, debet enim quis pro quolibet orare et cuilibet in necessitate ultima subvenire. Praeterea non eum quolibet teneris habere familiaritatem nisi peteret veniam, quia tunc esset amicus et si refutares haberes odio amicum. Et ideo Christus dicit in Matth.: «Si dimiseritis hominibus peccata» etc., et ideo dicitur in oratione dominica: «Dimitte nobis debita» etc.

## X
## *(De eodem)*

«Diliges proximum tuum» etc. Dictum est quod peccas si non parcis veniam postulanti et quod perfectionis est si tu eum ad te revocas quamvis non tenearis. Sed ad hoc quod ut eum trahas ad te multae rationes inducunt.

Prima est propriae dignitatis conservatio. Diversae enim dignitates diversa signa habent; nullus autem suae dignitatis signa dimittere debet. Inter omnes autem dignitates maior est quod sit quis filius Dei. Huius autem dignitatis signum est si diligas

de lado los signos de su propia dignidad. Pero entre todas las dignidades (o categorías) la mayor es el que uno sea hijo de Dios. Y la señal de esta dignidad es que amas a tu enemigo: *Amad a vuestros enemigos, haced bien [a los que os persiguen y calumnian, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos],* etc. (Mt 5,44-45). Pues si amas a tu amigo, eso no es señal de la filiación divina, pues los publicanos y los gentiles hacen esto (también), como se dice en Mt 5,44-45.

La segunda es el logro de la victoria. Pues todos desean esto por naturaleza. Conviene, pues, que tú arrastres al amor con tu bondad a quien te ha ofendido, y entonces vences; o que el otro te arrastre a ti al odio, y entonces pierdes: *No te dejes vencer por el mal, sino (más bien) vence al mal con el bien* (Rom 12,21).

La tercera es la consecución de un múltiple provecho. Pues por esto ganas amigos: *Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, [si tiene sed, dale de beber: haciendo esto, amontonas carbones encendidos sobre su cabeza]* (Rom 12,20). Y San Agustín dice: *No hay mayor incitación al amor que adelantarse amando. Pues no hay nadie tan duro que, aunque no quiera ofrecer amor, sin embargo no quiera corresponder*[13]. Pues: *No hay comparación ninguna con un amigo fiel* (Eclo 6,15). Y en los Prov 16,7: *Si le agradaren al Señor los comportamientos de uno, incluso a sus enemigos les pondrá en paz con él.*

E igualmente que por eso mismo tus oraciones serán oídas más fácilmente. Por donde, a propósito de aquello (de Jer 15,1) —*aunque se pusieran ante mí Moisés y Samuel,* etc.—, dice S. Gregorio que mencionó especialmente a éstos, porque rogaron por los enemigos[14]. Igualmente Cristo rogó por los enemigos: Mt dice —más bien Lc 23,34—: *Padre, perdónales.* Así mismo S. Esteban aportó un gran beneficio a la Iglesia (rogando por los enemigos), porque convirtió a S. Pablo (Hch 7,59-60).

La cuarta es la evasión (o liberación) del pecado, cosa que debemos desear al máximo. Pues a veces pecamos y no buscamos a Dios y Dios

inimicum, Matth.: «Diligite inimicos vestros, benefacite» etc., «ut sitis» etc. Si enim diligis amicum, hoc non est signum filiationis divinae, nam publicani et ethnici hoc faciunt, ut dicitur Matth.

Secunda est victoriae acquisitio. Omnes enim hoc naturaliter desiderant. Oportet ergo quod vel tu trahas eum qui te offendit ad dilectionem bonitate tua, et tunc vincis, vel quod alius trahat te ad odium, et tunc perdis, Rom.: «Noli vinci a malo sed vince in bono malum».

Tertia est multiplicis utilitatis consecutio. Acquiris enim ex hoc amicos, Rom.: «Si esurierit inimicus tuus» etc., Augustinus: «Nulla maior provocatio ad amorem quam praevenire amando, nullus enim est ita durus qui etsi dilectionem nolit impendere nolit tamen rependere» quia «amico fideli nulla est comparatio», Eccli.: «Cum placuerint Domino viae hominis inimicos quoque eius convertet ad pacem». Item ex hoc preces tuae facilius exaudiuntur; unde super illud «si steterint Moyses et Samuel pro populo isto» etc., dicit Gregorius quod ideo mentionem maiorem de isti(s) quia rogaverunt pro inimicis. Unde et Christus rogavit pro inimicis, Matth.: «Pater ignosce» etc. Item beatus Stephanus quia oravit magnam fecit utilitatem Ecclesiae quia Paulum convertit.

Quarta est peccati evasio quam maxime desiderare debemus. Aliquando enim peccamus nec Deum quaerimus et Deus trahit nos ad se vel infirmitate vel aliquo

---

[13] *De catechizandis rudibus* 4: ML 40,314; BAC XXXIX 457.

[14] Cf. *40 Homiliarum in Evangelia,* hom.27 n.8: ML 76,1209; *Obras de San Gregorio Magno* (BAC Normal 170) 673.

nos atrae a sí ya por la enfermedad o algo parecido. Prov —más bien Oseas— dice: *cercaré su camino con espinas,* etc. (Os 2,6). Así fue atraído S. Pablo. El Salmo dice: *Erré, como una oveja que perece, [busca, Señor, a tu siervo]* (Sal 118,176); y el Cant: *Atráeme en pos de ti,* etc. (Cant 1,3). Mas esto lo conseguimos si nos ganamos por la fuerza (perdonando) al enemigo que se resiste, porque: *Con la misma medida que midiereis se os medirá* (Mt 7,2) y en el mismo lugar (se dice): *Perdonad y se os perdonará* (Mt 6,14, mejor Lc 6,37); y en Mt 5,7: *Bienaventurados los misericordiosos, [porque ellos alcanzarán misericordia].* No hay mayor misericordia que perdonar al ofensor.

## 11
## Primer mandamiento [15]

*No tendrás dioses extraños* (Éx 20,3). Como hemos dicho, toda la ley de Cristo depende de la caridad. Y la caridad se resume en dos mandamientos; uno de los cuales es el amor de Dios y el resto el amor al prójimo. De ambos ya hemos hablado. Mas ahora es de saber que Dios, al dar a Moisés la ley, le dio diez mandamientos escritos en dos tablas de piedra. Tres de ellos, escritos en la primera tabla, corresponden al amor de Dios; los otros siete, escritos en la segunda tabla, corresponden al amor del prójimo. Y por eso toda la ley se funda en dos mandamientos.

Y el primero, que corresponde al amor de Dios, es *no tendrás dioses extraños.* Para comprender esto es de saber que los antiguos transgredían este precepto de muchas maneras. Pues algunos daban culto a los demonios: *Todos los dioses de los gentiles (son) demonios* (Sal 95,5); cada uno

huiusmodi. Prove.: «Sepiam vias tuas spinis» etc. Sic quidem Paulus tractus fuit. Ps.: «Erravi sicut ovis quae periit» etc.; Cant.: «Trahe me» etc. Hoc autem consequimur si inimicum ad nos trahimus vi id est renitentem, quia «in qua mensura mensi fueritis, remetietur» etc. Et ideo dicitur Mat.: «Dimittite et dimittetur vobis» etc. Et ideo dicitur «beati misericordes» etc. Nulla est maior misericordia quam offendenti ignoscere.

## XI
### Primum praeceptum

«Non habebis deos alienos» Exo. XX. Sicut iam dictum est tota lex Christi dependet a caritate; caritas autem pendet a duobus praeceptis quorum unum est de dilectione Dei, reliquum de dilectione proximi; et de istis duobus iam dictum est. Nunc autem sciendum quod Deus dando legem Moysi dedit decem praecepta in duabus tabulis lapideis scripta, quorum tria prima in prima tabula scripta pertinent ad amorem Dei, septem vero scripta in secunda tabula pertinent ad amorem proximi. Et ideo tota lex fundatur in duobus praeceptis.

Primum autem quod pertinet ad amorem Dei est «non habebis deos alienos». Et ad huius intellectum sciendum quod multipliciter antiqui hoc praeceptum transgrediebantur. Quidam enim colebant daemonia, Ps.: «Omnes dii gentium daemonia»; cuilibet enim erat deus suus. Hoc autem horribile est et inter omnia peccata maius. Nunc

[15] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.6; 2-2 q.94 a.2.4; q.122 a.2; *In Sent.* 3 d.37 a.2 qla.2.

tenía su dios. Este pecado es horrible y entre todos los pecados el mayor. También este precepto lo quebrantan muchos ahora, a saber: todos aquellos que se dedican a las adivinaciones y sortilegios. Pues, según S. Agustín, tales cosas no se pueden hacer sin que se contraiga algún pacto con el diablo[16]. La 1 Cor (10,20) dice: *No quiero que os hagáis socios de los demonios;* y de nuevo (v.21): *No podéis tomar parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios.*

Otros daban culto a los cuerpos celestes, creyendo que los astros eran dioses: *pensaron que el sol y la luna, que gobiernan el orbe terráqueo, eran dioses* (Sab 13,2). Y por eso Moisés prohibió a los judíos que, levantando los ojos al cielo, adoraran al sol, la luna y las estrellas. Contra este precepto pecan los astrólogos, quienes dicen que éstos son los rectores de las almas; siendo sin embargo así que fueron hechos a favor del hombre, cuyo rector sólo es Dios.

Otros daban culto a los elementos inferiores: *Al fuego o al espíritu o al aire,* etc. (Sab 13,2); error en el que caen quienes usan mal de las cosas inferiores, amándolas en demasía. Dice el Apóstol (Ef 5,5): *La avaricia, que es un servicio de los ídolos.*

Otros, errando, daban culto a hombres, a los antepasados o a sí mismos. Lo cual acontece por dos motivos. Primero por un afecto carnal: *Dolido un padre amargamente por la muerte prematura de su hijo, hizo una imagen y comenzó ahora a dar culto como a un dios al que antes había muerto como hombre* (Sab 14,15). Por esta misma causa algunos procuraron honrar en su ausencia a quienes no pudieron honrar en su presencia. Y por eso hicieron imágenes de ellos para darles culto: *Queriendo honrar a uno ausente, le dieron culto como presente en su semejanza* (Sab 14,17). Tales son cuantos aman y veneran a los hombres más que a Dios: *Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí* (Mt 10,37); y el Salmista: *No confiéis en los príncipes, [seres de polvo, que no*

etiam hoc praeceptum transgrediuntur plures, omnes scilicet qui divinationibus et sortilegiis intendunt. Hoc enim secundum Augustinum fieri non possunt quin aliquod cum diabolo contrahatur pactum, Cor.: «Nolo vos fieri socios daemoniorum» et iterum, «Non potestis participes esse mensae Christi et daemoniorum».

Alii colebant caelestia corpora credentes astra esse deos, Sap., «solem et lunam et girum stellarum deos esse putaverunt». Et ideo Moyses prohibuit iudaeis quod non levarent oculos ad caelum nec adorarent solem et lunam et stellas. Contra hoc praeceptum peccant astrologi qui dicunt haec esse animarum rectores cum tamen propter hominem facta sint, cuius solus Deus est rector.

Alii vero colebant inferiora elementa, Sap.: «Aut ignem aut spiritum aut aerem» etc., in quorum errorem incidunt omnes qui inferioribus male utuntur nimis ea diligentes, Apostolus: «Avaritia quae est idolorum servitus».

Alii errantes colebant homines vel avos vel seipsos. Quod contingit ex duobus. Primo ex carnalitate, Sap. XIV: «Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat nunc tanquam Deum colere coepit». Ex hac eadem causa quidam honores quos non potuerunt exhibere aliquibus in praesentia curaverunt exhibere in absentia. Et ideo fecerunt eorum imagines ad colendum, Sap. XIV: «Fecerunt ut illum qui aberat tanquam praesentem colerent sua similitudine». Tales sunt quicumque diligunt homines et venerantur plusquam Deum. Mat.: «Qui diligit patrem» etc., «plusquam me non est me dignus»; Ps.: «Nolite

[16] Cf. *De doctrina christiana* 2 c.20 n.30: ML 34,50; BAC XV 151ss.

*pueden salvar]* (Sal 145,2-3). Segundo por presunción, pues algunos presuntuosos se hicieron llamar dioses: *Dijiste: yo estoy en el corazón del mar, [tu corazón se ha engreído y has dicho: soy un dios]* (Ez 27,2-3). Y hacen esto quienes creen más a sus sentimientos que a los mandamientos de Dios. Pues éstos se dan culto a sí mismos como dioses, ya que siguiendo los deleites de la carne, dan culto a su cuerpo en lugar de a Dios. El Apóstol dice: *Cuyo Dios es el vientre* (Flp 3,19). De (todos) éstos, pues, hay que precaverse.

## 12
## *(Continuación)*

*No tendrás dioses extraños, no adorarás,* etc. [Éx 20,3.5]. Como hemos dicho, el primer precepto de la ley es éste, por el que se nos prohíbe dar culto sino a un solo Dios. Y a esto somos también inducidos por cinco razones.

La primera se toma de la dignidad de Dios, quitada la cual, se hace injuria a Dios, como puede verse por las costumbres de los hombres: a cada una de las dignidades se debe una reverencia especial, por donde es traidor al Rey quien le niega lo que debía mostrarle. Y esto hacen algunos con Dios: *Cambiaron la gloria de Dios [por la semejanza de la imagen de un hombre corruptible]* (Rom 1,23); lo cual desagrada sumamente a Dios: *Mi gloria no se la daré a otro* (Is 42,8).

Y ha de considerarse que ésta es (también) una prerrogativa de Dios; esto es: que sabe todo. Por donde Dios se deriva de «viendo» [17]; esto, pues, es un signo de la deidad: *Anunciad las cosas que han de suceder en el futuro, [y sabremos que sois dioses]* (Is 41,23). *Todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos* (Heb 4,13). Pues bien, esta dignidad (o prerrogativa) (se) la quitan los adivinos, contra los cuales dice Isaías:

confidere in principibus» etc. Secundo ex praesumptione, quidam enim praesumptuosi seipsos fecerunt vocari deos, Ez., «Dixisti; in corde maris» etc. Et hoc faciunt qui plus suo sensui quam praeceptis Dei credunt. Isti enim se pro diis colunt, sequentes enim delectationes corpus suum pro Deo colunt, Apostolus: «Quorum Deus venter est». Ab his ergo cavere oportet.

## XII
## *(De eodem)*

«Non habebis deos alienos, non adorabis» etc. Sicut dictum est primum praeceptum legis est hoc quo prohibemur non colere nisi unum Deum, et ad hoc etiam inducimur quinque rationibus.

Prima sumitur ex Dei dignitate quae si auferatur fit Deo iniuria sicut enim potest videri ex consuetudine hominum; cuilibet dignitati debetur reverentia specialis, unde proditor regis est qui aufert quod exhibere tenetur. Et hoc quidam Deo faciunt, Rom., «mutaverunt gloriam Dei» etc., quod summe Deo displicet, Is., «gloriam meam alteri non dabo». Et considerandum quod haec dignitas Dei est, scilicet quod omnia sciat, unde Deus dicitur a videndo. Hoc enim est unum signum divinitatis, Is., «futura quoque nuntiate» etc. Hebr. «omnia nuda et aperta sunt oculis eius». Hanc autem dignitatem

[17] Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I c.9 n.3: MG 94,837A. Sto. Tomás lo cita también en *In Sent.* d.2 exposic. del texto y en el *Comp. Theol.* c.35.

*¿acaso no es a su Dios a quien el pueblo consulta por sus vivos y por sus muertos?* (Is 8,19).

La segunda (razón) se toma de su generosidad. Pues todo el bien lo tenemos de Dios. Y también esto pertenece a las prerrogativas de Dios: el ser hacedor y dador de todos los bienes: *abres tú la mano, [y las criaturas se llenan de bienes]* (Sal 103,28). Esto también está implicado en el nombre de Dios, que se deriva de «discurrir» (o vagar) porque todo lo llena con su bondad[18]. Eres, pues, demasiado ingrato si no reconoces lo que él te ha concedido; más aún, te haces otro Dios, como se hicieron un ídolo los hijos de Israel sacados de Egipto: *Iré tras mis amantes, que me dan el pan y mis aguas* (Os 2,5). Esto también ocurre cuando uno pone su esperanza en otro que en Dios; esto es, cuando busca auxilio en otro: *Dichoso el hombre cuya esperanza es el nombre del Señor* (Sal 39,5). El Apóstol dice a los Gálatas (4,9-10): *Observáis los días,* etc.

La tercera (razón) se toma de la firmeza del pacto establecido. Pues hemos renunciado al diablo y prometimos fidelidad a Dios solo, por lo cual no debemos quebrantarla: *Si alguno quebranta la Ley de Moisés, [es condenado a muerte]* (Heb 10,28-29). *Viviendo el varón será considerada adúltera [si se fuese con otro varón]* (Rom 7,3); y la tal debe ser quemada. *¡Ay del pecador que anda en la tierra por dos caminos!* (Eclo 2,14). *¡Ay de los que claudicáis por una y otra parte!* (cf. 3 Re 18,21).

La cuarta (razón) es por la gravedad del dominio diabólico: *Serviréis a los dioses extranjeros, que no os dejarán descansar* (Jer 16,13). Pues no descansa en un pecado, sino que siempre trata de llevar a otro; y, puesto que *quien comete el pecado, es siervo del pecado* (Jn 8,34), por ello no es fácil que uno salga del pecado. S. Gregorio dice: *El pecado que no se diluye por la penitencia, [con su peso arrastra a otro pecado]* [19]. Lo con-

auferunt divinatores contra quos dicitur Is.: «Nunquid non populus a Deo suo quaeret visionem pro vivis et mortuis?».

Secunda ex eius largitate; omne enim bonum habemus a Deo. Et hoc etiam ad dignitatem Dei pertinet qui factor et dator est omnium bonorum, Ps., «aperiente te manum tuam omnia implebuntur», et iterum «aperis tu manum tuam» etc. Et hoc importatur in hoc nomine Deus qui dicitur a discurrere, quia omnia replet sua bonitate. Nimis ergo ingratus es si hoc non ab illo tibi collatum esse cognoscas, immo facis tibi alium Deum sicut filii Israel educti de Aegypto fecerunt idolum, Osee II, «vadam post amatores meos qui dant panem mihi et aquas meas». Hoc etiam fit quando quis spem in alio quam in Deo ponit vel adiutorium ab alio petit, Ps., «beatus vir cuius est auxilium abs te» etc. Apostolus: «Dies observatis» etc.

Tertia ex pacti initi firmitate. Abrenuntiamus enim diabolo et fidem promittimus soli Deo, unde non debemus ipsam infringere, Hebr., «irritam quis faciens» etc., Rom., «vivente viro vocabitur adultera si fuerit» etc., et talis debet comburi. «Vae ergo peccatori ingredienti terram duabus viis». «Vae qui claudicatis in duas partes».

Quarta ex dominii diabolici gravitate. Ier., «servietis diis alienis qui non dabunt vobis requiem». Non enim quiescit in uno peccato sed semper nititur ad aliud ducere, et quia «qui facit peccatum servus est peccati», ideo non de facili quis egreditur de peccato. Gregorius, «peccatum quod per poenitentiam non diluitur» etc. Contrarium

[18] Exponiendo *In Sent.* dist.2, escribe: «Deus —"Theós", en griego— dicitur a *théin,* quod est currere vel fovere, quia per omnia vadit, omnia salvans et continens». Cf. otros textos en J.-P. TORRELL, «De Decem Praeceptis», en: *Recherches Thomasiennes* (París 2000) 84.

[19] Cf. *Moralia in Iob* 25 c.9 n.22: ML 76,334C.

trario sucede con el dominio divino, porque sus mandamientos no son pesados: *Mi yugo es suave, [y mi carga ligera]* (Mt 11,30). Ya se consideraría bastante si uno hiciera tanto por Dios como hace por el pecado. Por eso se dice en Rom: *Así como ofrecisteis vuestros miembros [al servicio de la impureza y de la iniquidad para el mal, ofrecedlos así también ahora al servicio de la justicia para la santificación]* (Rom 6,19). Mas de los siervos del diablo se dice en Sab (5,7): *Nos hemos cansado en el camino de la iniquidad, [y hemos andado por caminos difíciles].* Y una vez más: *Trabajaron para obrar inicuamente* (Jer 9,5).

La quinta (razón) es por la inmensidad del premio o el don. Pues en ninguna ley se prometen tan grandes premios como en la ley de Cristo. Pues a los sarracenos se les promete un río de leche y miel; a los judíos, la tierra de la promesa; mas a los cristianos, la gloria de los ángeles: *serán como los ángeles de Dios* (Mt 22,30). Considerando esto S. Pedro dijo: *Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna* (Jn 6,69).

## 13
## Segundo mandamiento [20]

*No tomarás el nombre de tu Dios en vano* (Éx 20,7). Éste es el segundo mandamiento de la ley. Como no hay más que un Dios único a quien debemos dar culto, así tampoco hay más que uno a quien debamos tributar la máxima reverencia. Y en primer lugar en cuanto al nombre. De aquí (que se diga): *No tomarás [el nombre de Dios en vano].*

Y es de saber que «vano» se dice de tres maneras. A veces se califica así lo falso: *Cosas vanas dijo cada cual a su prójimo* (Sal 11,3). Tomas, pues, el nombre de Dios en vano cuando lo asumes para probar una cosa falsa: *Juraron la mentira* (Zac 8,17). Ese tal injuria a Dios, a sí mismo y

est de dominio divino, quia praecepta divina gravia non sunt, Mat., «iugum enim meum suave» etc. Satis enim reputatur si tantum faceret aliquis pro Deo quantum fecit pro peccato; ideo dicitur Rom.: «Sicut exhibuistis membra vestra» etc. Sed de servis diaboli dicitur Sap.: «Lassati sumus in via iniquitatis» etc., et iterum: «Ut inique agerent laboraverunt».

Quinta ex praemii sive muneris immensitate. In nulla enim lege talia promittuntur praemia sicut in lege Christi. Saracenis enim promittuntur fluvius lactis et mellis, iudaeis terra promissionis, sed christianis angelorum gloria, Mat., «erunt sicut angeli Dei». Hoc considerans Petrus ait: «Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes».

## XIII
### Secundum praeceptum

«Non assumes nomen Dei tui in vanum», Exo. Hoc est secundum legis praeceptum; et sicut non est nisi unus Deus quem debemus colere, ita non est nisi unus quem debemus maxime venerari. Et primo quantum ad nomen, unde «non assumes» etc.

Et sciendum quod vanum dicitur tripliciter. Aliquando enim dicitur falsum, Ps., «vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum». Assumis ergo nomen Dei in vanum, quando assumis illud ad confirmationem falsitatis, Zach. «Iuraverunt mendacium».

[20] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.5 ad 3; a.6; 2-2 q.89 a.2.3.6; q.98 a.1 ad 1; q.122 a.3; *In Sent.* 3 d.37 a.2 qla.2; d.39 a.1; a.2 qla.2.3; *In Matth.* c.5; *In Rom.* 1 lect.5; *In Hebr.* 6 lect.1.

a todos los hombres. A Dios, puesto que como jurar por Dios no sea otra cosa que invocar su testimonio, al jurar algo falso: o crees que Dios no conoce lo verdadero y lo falso, y así pones en Dios la ignorancia, siendo así que *todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos* (Heb 4,13), o que ame la mentira, cuando, sin embargo, la odia: *Destruirás a todos los que dicen mentira* (Sal 5,7); o rebajas su poder, como si no pudiera atestiguar o como si no pudiera castigar por ello. Igualmente se injuria a sí mismo, pues se liga al juicio de Dios. Ya que no es otra cosa decir «es así por Dios» o algo similar, sino que «Dios me castigue si no lo es». Igualmente se injuria a los otros hombres. Pues no puede durar una asociación entre ellos si no se creen unos a otros; y las cosas dudosas las confirma el juramento: *El fin de toda controversia [para su confirmación, es el juramento]* (Heb 6,16). (Quien jura en falso) injuria, pues, a Dios; es cruel para consigo mismo y perjudicial para los (demás) hombres.

A veces se llama «vano» a lo inútil: *El Señor conoce los pensamientos de los hombres: que son vanos* (Sal 93,11). Y por ello, al confirmar (con el nombre de Dios) la vanidad, se toma el nombre de Dios en vano. En la ley antigua estaba prohibido jurar en falso. Mas Cristo prohíbe jurar a no ser en caso de necesidad. Y la razón de esto es que en nada somos tan frágiles como en la lengua, *que ningún hombre puede domar*, como dice Santiago (3,8), y por ello podría el hombre jurar fácilmente. Por eso se dice en Mt 5 (33-34): *Habéis oído que se dijo a los antiguos, [mas yo os digo: no juréis en absoluto]*. Y nota que el juramento es como la medicina, que no se toma siempre, sino en caso de necesidad. Y por ello continúa: *Lo que pasa de ahí, viene del maligno* (Mt 5,27). Y el Eclo (23,9): *No se acostumbre tu boca al juramento.*

A veces se dice 'vano' el pecado o la injusticia: *Hijos de los hombres, ¿hasta cuándo seréis torpes de corazón? ¿Por qué amáis la vanidad?*

Talis autem facit iniuriam Deo, sibi ipsi et omnibus hominibus. Deo quidem quia cum iurare per Deum nihil aliud sit nisi invocare eius testimonium. Cum iuras falsum, aut credis Deum nescire verum et falsum, et sic ponis in Deo ignorantiam, cum «omnia nuda et aperta sint oculis eius»; aut quod diligat mendacium, cum tamen ipse odiat illud, Ps., «perdes omnes qui loquuntur mendacium»; aut derogas potentiae eius quasi non possit testimonium reddere vel quasi non possit de eo punire. Item facit iniuriam sibi ipsi, obligat enim se iudicio Dei. Nihil enim est aliud dicere «per Deum ita est» et huiusmodi, nisi quod «Deus puniat me si non est ita». Item iniuriatur aliis hominibus: nulla enim inter aliquos societas durare potest nisi credant sibi invicem; dubia autem iuramentum confirmat, Hebr. VI, «omnis controversiae» etc. Iniuriatur ergo Deo, crudelis est sibi ipsi, et nocivus est hominibus.

Aliquando dicitur vanum inutile, Ps.: «Dominus scit cogitationes hominum quoniam vanae sunt» et ideo confirmando vanitatem assumitur nomen Dei in vanum. In veteri enim lege prohibitum erat quod non iuraretur falsum, sed Christus prohibuit non nisi in necessitate iurare. Et ratio est quia in nulla parte sic fragiles sumus sicut in lingua, quam «nullus hominum domare potest» ut dicit beatus Iacobus. Et ideo de levi posset homo deierare, ideo dicitur Mat. V: «Audistis quia dictum est antiquis» etc., «ego autem dico vobis non iurare omnino» etc. Et nota quod iuramentum est sicut medicina quaedam quae non semper sed in necessitate accipitur. Et ideo sequitur: «Quod amplius est a malo est». Non enim iurandum est nisi in necessitate, Eccli.: «Iurationi non assuescat os tuum».

Aliquando dicitur vanum peccatum vel iniustitia, Ps.: «Filii hominum usquequo gravi corde? Ut quid diligitis vanitatem?». Qui ergo iurat pro peccato faciendo assumit

(Sal 4,3). Pues quien jura para cometer un pecado, toma el nombre de Dios en vano: *Juraron y pensaron injustamente* (cf. acaso Sab 14,30). Las partes de la justicia son obrar el bien y evitar el mal. Si pues juras cometer un hurto o algo (malo) prometido, esto es contra la justicia; y aunque no haya de guardarse este juramento, sin embargo, quien jura así es un perjuro. Tal fue Herodes contra Juan (cf. Mt 14,3-12). Así mismo obra contra la justicia quien jura no hacer el bien, como no entrar en la Iglesia o en religión. Tampoco se debe cumplir este juramento y, sin embargo, es perjuro el que lo jura.

No hay, pues, que jurar una cosa falsa, ni algo inútil, ni tampoco sobre la injusticia. Y por eso se dice en Jer (4,2): *Jurarás con juicio y con justicia y con verdad.*

## 14
## *(Continuación)*

*No tomarás [el nombre de Dios en vano].* Es de saber que el nombre de Dios se toma para cinco fines.

Primero, para confirmar un dicho, como en el juramento. Y con esto confesamos que la primera verdad no está más que en Dios. Con esto se reverencia a Dios, por lo cual se prescribe en la ley (Dt 26,10) que no se jure más que por Dios: *Adora a tu Dios,* etc. Hacen lo contrario quienes juran de otro modo: *No jurarás por el nombre de dioses extraños* (Ex 23,13). Y, aunque a veces se jure por las criaturas, sin embargo es de saber que en todas estas cosas no se jura sino por Dios. Cuando juras, pues, por tu alma o por tu cabeza, es lo mismo que obligarlas a la pena, que ha de infligir Dios. El Apóstol dice (2 Cor 1,23): *Pongo a Dios por testigo contra mi vida.* Lo mismo cuando juras por el Evangelio, juras por Aquel que dio el Evangelio; y por ello pecan fácilmente quienes juran fácilmente por Dios; mas por el Evangelio no.

nomen Dei sui in vanum, Sap.: «Iuraverunt et iniuste cogitaverunt». Iustitiae vero partes sunt facere bonum et dimittere malum; si ergo iuras facere furtum vel aliud huiusmodi, hoc contra iustitiam est et quamvis non sit servandum hoc iuramentum tamen sic iurans periurus est; talis fuit Herodes contra Ioannem. Similiter contra iustitiam facit qui iurat non facere bonum, sicut non intrare Ecclesiam vel religionem; et hoc etiam iuramentum non est servandum et tamen periurus est iurans.

Non est ergo iurandum de falso, non de inutili, non etiam de iniustitia; et ideo dicitur Ier.: «Iurabis in iudicio et iustitia et veritate».

## XIV
## *(De eodem)*

«Non assumes» etc. Sciendum quod nomen Dei sumitur ad quinque.

Primo quidem ad dicti confirmationem sicut in iuramento. Et in hoc confitemur quod prima veritas non est nisi in Deo. In hoc autem fit reverentia Deo, et ideo in lege praecipitur quod non iuretur nisi per Deum, Deuter., «Dominum Deum tuum adora» etc. Contrarium faciunt qui aliter iurant, Deuter.: «Non iurabis per nomina deorum externorum». Et quamvis aliquando iuretur per creaturas, tamen sciendum quod in omnibus his non iuratur nisi per Deum: cum enim iuras per animam tuam vel caput tuum, idem est quod obligare ea poenae infligendae a Deo, Apostolus: «Testem invoco Deum in anima»; item cum iuras per evangelium, iuras per eum qui dedit evangelium. Et ideo peccant qui iurant per Deum de facili. Sed per evangelium non.

Segundo, (se toma el nombre de Dios) para la santificación. El Apóstol dice (1 Cor 6,11): *Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados.* Mas (el bautismo) no tiene virtud sino por la invocación de la Trinidad. Jeremías (24,9) dice: *Tú estás en nosotros, Señor, y tu nombre ha sido invocado [sobre nosotros].* Y Núm (6,27): *Invoca mi nombre sobre los hijos de Israel.*

Tercero, se toma para expulsar al adversario. Por donde antes del bautismo se renuncia al diablo: *Sólo se invoque tu nombre sobre nosotros* (Is 4,1). Por eso, si vuelves a los pecados, se toma en vano el nombre de Dios. Se toma así mismo para confesión del mismo nombre. En Rom (10,14) dice el Apóstol: *¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído?*; y otra vez (en el v.13): *Todo aquel que invoque el nombre del Señor se salvará.* Mas lo confesamos en primer lugar con la palabra, para manifestar la gloria de Dios: *Para gloria mía cree a todo el que invoca mi nombre* (Is 43,7). Por consiguiente, si dices algo contra la gloria de Dios, tomas el nombre de Dios en vano. Lo confesamos en segundo lugar con las obras: cuando hacemos aquello que manifiesta la gloria de Dios: *Para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen [a vuestro Padre, que está en el cielo]* (Mt 5,16). Lo contrario hacen algunos, de quienes dice el Apóstol (Rom 2,24): *Por vuestra causa se blasfema del nombre de Dios entre los gentiles.*

Cuarto, se toma (el nombre de Dios) para defensa: *Torre fortísima es el nombre del Señor* (Prov 18,10). Y Mc en el c. último (16,17): *En mi nombre expulsarán demonios;* y en Hch (4,12): *No se ha dado otro nombre bajo el cielo [en el que podamos salvarnos].*

Quinto, se toma (también) para llevar a perfección la obra. Dice el Apóstol (en Col 3,17): *Todo cuanto hagáis de palabra o de obra [hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús].* Y el Salmo (123,8): *Nuestro auxilio está en el nombre del Señor.* Mas como a veces alguno empieza indiscretamente, como ocurre con el voto que no se cumple, también entonces se toma en vano el nombre de Dios. Y por eso el Eclo (5,3) dice: *Si prometiste algo a Dios con voto, no tardes en cumplirlo,* etc.

Secundo autem ad sanctificationem, Apostolus: «Sed abluti estis, sed sanctificati estis». Hoc autem non habet nisi virtute invocationis Trinitatis, Ier.: «Tu in nobis es Domine et nomen tuum invocatum» etc., Num.: «Invoca nomen meum super filios Israel».

Tertio vero sumitur ad adversarii expulsionem; unde ante baptismum abrenuntiatur diabolo, Is., «tantummodo invocetur nomen tuum super nos». Et ideo si redis ad peccata nomen Dei sumitur in vanum. Item sumitur ad eiusdem nominis confessionem, Rom.: «Quomodo invocabunt in quem non crediderunt?», et iterum, «Omnis quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit». Confitemur autem primo ore ad manifestandum gloriam Dei, «omnis quicumque invocat nomen meum in gloriam meam creavi eum». Ergo si dicis aliquid contra gloriam Dei assumis nomen Dei in vanum. Confitemur secundo opere cum operamur ea quae gloriam Dei manifestant. Mat.: «Videant opera vestra bona et glorificent» etc. Contrarium faciunt quidam de quibus Apostolus, «per vos nomen Dei blasphematur inter gentes».

Quarto assumitur ad defensionem, Prover.: «Turris fortissima nomen Domini», Mar. ult.: «In nomine meo daemonia eiicient», Act.: «Non est aliud nomen sub caelo» etc.

Quinto ad operis completionem, Apostolus: «Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere», etc., Ps.: «Adiutorium nostrum in nomine Domini». Sed quia aliquando aliquis indiscrete incipit, sicut accidit in voto quod non adimpletur, ideo tunc etiam nomen Dei in vanum assumitur. Et ideo Eccl.: «Si quid vovisti ne moreris reddere» etc.

## 15
## Tercer mandamiento[21]

*Acuérdate de santificar el día del sábado* (Éx 20,8). Éste es el tercer mandamiento de la ley y con razón. Pues en primer lugar debemos venerar a Dios con el corazón, por donde se prescribe que no se dé culto más que al único Dios. En segundo lugar con la boca; por donde (se dice): *No tomarás [el nombre de Dios en vano]*. En tercer lugar, de obra; y esto es: *Acuérdate [de santificar el día del sábado]*. Dios quiso, pues, que hubiese un día determinado en el que los hombres se dedicasen al culto divino.

Y se da este precepto por cinco razones.

En primer lugar se dio para destrucción del error. Pues previó el Espíritu Santo que habría de haber algunos que dijeran que el mundo existió siempre: *Vendrán en los últimos días algunos hombres fraudulentos,* etc. (2 Pe 3,3). Quiso, pues, Dios que se guardase un día como memoria de que él creó todas las cosas en seis días y en el séptimo cesó de crear nuevas criaturas. Y ésta es la razón que da Dios en la ley, diciendo: *Acuérdate de santificar el día séptimo*; y ¿por qué? Porque *Dios hizo todas las cosas en seis días y descansó en el séptimo* (Éx 20,11). Mas ellos, a saber los judíos, guardan el sábado en memoria de aquella primera creación; mas Cristo, con su venida, realizó una nueva creación. Pues por la primera nació el hombre terreno y por la segunda el hombre celestial: *Pues en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada, [sino la nueva criatura]* (Gál 6,15). Y esta nueva criatura es por la gracia, que comenzó con la resurrección: *Así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así nosotros caminemos en la novedad de la vida,* etc. (Rom 6,4). Y, puesto que la Resurrección ocurrió en domingo, por ello celebramos ese día, como los judíos el sábado por razón de la primera creación.

## XV
### Tertium praeceptum

«Memento ut diem sabbati sanctifices». Hoc est tertium praeceptum legis et convenienter. Primo enim debemus Deum venerari corde, unde praecipitur quod non colatur nisi unus Deus; secundo ore, unde «non assumes» etc.; tertio opere, et hoc est «memento» etc. Voluit enim ut esset certus dies in quo intenderent homines ad servitium Dei. Habetur autem hoc praeceptum quinque rationibus.

Primo enim datum fuit ad destructionem erroris. Praevidit enim Spiritus Sanctus quod futuri erant aliqui dicturi mundum semper fuisse, Pet.: «In novissimis diebus venient illusores» etc. Voluit ergo Deus ut custodiretur unus dies in memoriam quod Deus omnia creavit in sex diebus et in septima quievit a novis creaturis condendis. Et hanc rationem ponit Dominus in lege dicens: «Memento ut diem sabbati sanctifices», et quare? quia «Deus omnia fecit in sex diebus et in septima quievit». Sed ipsi, scilicet iudaei, in memoriam primae creationis celebrant sabbatum, Christus autem veniens fecit novam creationem; per primam enim homo terrenus, per secundam vero caelestis effectus est, Gal.: «In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet». Et haec nova creatura est per gratiam quae incepit in resurrectione, Rom.: «Quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae». Et quia resurrectio facta est in dominica, ideo celebramus illum diem sicut Iudaei sabbatum propter primam creationem.

---

[21] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.5 ad 2; 2-2 q.122 a.4; *In Sent.* 3 d.37 a.5; *In Is.* c.56; *In Col.* c.2 lect.4.

En segundo lugar (fue dado) para instrucción en la fe del Redentor. Pues la carne de Cristo no se corrompió en el sepulcro: *Mi carne descansará en la esperanza* (Sal 15,9). Por donde quiso que se observara el sábado, para que, así como los sacrificios significaban la muerte de Cristo, así también el descanso del sábado (significase) el descanso de su carne. Mas nosotros no guardamos esos sacrificios, porque llegada la verdad, cesa la figura, como venida la luz, cesa la sombra. Lo guardamos, sin embargo, en veneración de la gloriosa Virgen, en la que permaneció totalmente la fe tal día, cuando la muerte de Cristo.

En tercer lugar (fue dado) para confirmar o figurar la verdad de la promesa. Pues se nos promete el descanso: *Sucederá aquel día, cuando el Señor tu Dios te dé el descanso,* etc. (Is 14,3). Y esperamos el descanso de tres cosas: del trabajo de la vida presente, de la sacudida de las tentaciones y de la servidumbre del diablo. Tal es el (descanso) que prometió Cristo a quienes fueran a él, cuando dijo: *Tomad mi yugo, [y encontraréis el descanso para vuestras almas]* (Mt 11,29-30). Mas vemos que el Señor trabajó seis días y descansó el séptimo, pues primero hay que llevar a cabo la obra perfecta: *He penado un poco y he logrado mucho descanso* (Eclo 51,35). Pues el tiempo de la eternidad supera incomparablemente a todo el tiempo presente más que mil años a un día.

En cuarto lugar (este precepto fue dado) para caldear el amor, pues *el cuerpo que se corrompe agrava al alma* (Sab 9,15), y por eso el hombre interiormente siempre tiende a las cosas terrenas, a no ser que trabaje por elevarse de ellas. Y por ello es conveniente que haya un tiempo determinado para esto. Por donde hay algunos que hacen esto todo el tiempo: *Bendeciré al Señor en todo tiempo* (Sal 33,2); y el Apóstol dice en 1 Tes 5,17: *Orad sin interrupción.* Éstos celebran un sábado continuo. Algunos hacen esto en alguna parte del tiempo: *Siete veces al día te alabo* (Sal 118,164). Otros, para no alienarse de Dios totalmente, fue conveniente que tuviesen algún día determinado, a fin de que no se entibie demasiado en ellos el amor de Dios: *Si llamares al sábado día delicado* [...]

Secundo ad instructionem fidei redemptoris. Caro enim Christi in sepulcro corrupt non fuit, Ps., «caro mea requiescet in spe». Unde voluit sabbatum observari, ut sicu sacrificia significabant mortem Christi, ita quies sabbati requiem carnis eius. Sed ista nos non servamus, quia veniente veritate cessat figura, sicut adveniente luce cessat umbra. Servamus tamen in veneratione virginis gloriosae in qua remansit tota fides tali die in morte Christi.

Tertio ad roborandum sive figurandum veritatem promissionis. Promittitur enim nobis quies, Is., «erit in die illa cum requiem dederit tibi Dominus Deus tuus» etc. Et expectamus requiem de tribus: de labore praesentis vitae, de tentationum concussione et de diaboli servitute. Hanc Christus promisit venientibus ad se dicens: «Tollite iugum meum» etc. «et invenietis requiem» etc., Mat. Invenimus autem quod Deus operatus est sex diebus et septima requievit, quia primo oportet facere opera perfecta, Eccli.: «Modicum laboravi et inveni mihi multam requiem». Plus enim incomparabiliter excedit tempus aeternitatis totum praesens tempus quam mille anni unum diem.

Quarto ad inflammationem amoris. «Corpus quod corrumpitur aggravat animam», Sap., et ideo homo semper inferius ad terrena tendit nisi conetur erigere se ab eis, et ideo oportet habere certum tempus ad hoc. Unde aliqui toto tempore hoc faciunt, Ps.: «Benedicam Dominum in omni tempore», Apostolus: «Sine intermissione orate», et hi continue sabbatum habent. Aliqui hoc faciunt in parte temporis, Ps.: «Septies in die laudem dixi tibi». Alii ne omnino alienentur a Deo oportuit quod haberent aliquem diem determinatum ne tepescat in eis nimis amor Dei. Is.: «Erit sabbatum delicatum»,

(Is 58,13-14), *abundarás de delicias en el Todopoderoso* (Job 22,26). Pues no se ordena ese día a jugar, sino a alabar al Señor y a orar. Por lo cual S. Agustín dice que es mejor o menos malo arar en tal día que jugar[22].

En quinto lugar (se dio) para practicar la piedad (o consideración con los súbditos). Pues hay algunos, crueles consigo mismos y con los suyos, que no cesan de trabajar continuamente por el lucro. Y esto lo tienen los judíos en grado superlativo, pues son muy avaros: *Guarda el día del sábado para que descanse tu siervo y tu sierva, como tú también* (Dt 5,12-14). Por estos motivos fue dado dicho mandato.

## 16
## *(Continuación)*

*Acuérdate [de santificar el día del sábado].* Hemos dicho que, así como los judíos celebran el día del sábado, así nosotros los cristianos (celebramos) el domingo y otras fiestas principales. Veamos, pues, cómo debemos observar esto. Es de saber que no dijo «guarda el sábado», sino *«acuérdate de santificar el día del sábado»*. «Santo» se puede tomar en dos sentidos. A veces santo es igual que puro. El Apóstol dice: *Pero habéis sido santificados* (1 Cor 6,11). A veces se dice «santa» la cosa consagrada al culto de Dios, como el lugar, el tiempo, las vestiduras y vasos sagrados. Pues de estos dos modos debemos celebrar las fiestas: puramente y dedicados al servicio divino.

En este precepto, pues, se consideran dos cosas. Primero, qué hay que evitar; y segundo, qué hay que hacer.

Para empezar, debemos evitar tres cosas: Primero, el trabajo corporal: *santificarás el sábado, de modo que no hagas en él un trabajo servil* (Jer 17,22); por donde en la ley se dice: *No harás en él ningún trabajo servil*

Iob: «Super omnipotentem deliciis afflues». Non enim ad ludendum ordinatur talis dies, sed ad laudandum Deum et orandum. Unde Augustinus dicit quod melius vel minus malum est arare quam ludere tali die.

Quinto ad opera pietatis. Aliqui enim crudeles sibi et suis non cessant continue operari propter lucrum. Et hoc habent iudaei maxime quia avarissimi sunt, Deut.: «Custodi diem sabbati ut requiescat servus tuus et ancilla tua sicut tu». Propter praedicta ergo hoc praeceptum datum fuit.

## XVI
## *(De eodem)*

«Memento» etc. Dictum est quod sicut iudaei celebrant sabbatum, sic nos dominicam et alia principalia festa: videamus ergo quomodo ista servare debemus. Et sciendum, quod non dicit: «Custodi sabbatum», sed: «Memento ut diem sabbati sanctifices». Sanctum autem accipitur duobus modis: aliquando enim est sanctum idem quod purum, Apostolus: «Sed sanctificati estis» etc.; aliquando sanctum dicitur res consecrata ad cultum Dei. Istis ergo duobus modis debemus festa celebrare quia et pure et mancipando nos Dei servitio. In isto ergo praecepto duo considerantur. primo quid in festo cavendum sit; secundo quid faciendum.

Debemus autem cavere tria. Primo corporalem operam, Ier.: «Sanctificabis sabbatum ut non facias in eo opus servile». Unde et in lege dicitur: «Omne opus servile non

[22] Cf. *Enarr. in Ps.* 91 n.2: ML 37,1172; BAC XXI 394.

(Lev 23,25). Trabajo servil es el trabajo corporal: pues el trabajo liberal es el del alma, como es entender y cosas semejantes, a lo que el hombre no puede ser constreñido. Mas hay que notar que en sábado se pueden hacer trabajos corporales por cuatro motivos. Primero, por una necesidad. Por lo cual N. Señor excusó a los discípulos que arrancaban espigas en sábado, como se dice en Mt (12,1-4). Segundo, por la utilidad de la Iglesia. Por donde se dice en el Evangelio (en el mismo lugar) que los sacerdotes hacían el sábado todas las cosas que eran necesarias en el templo. Tercero, por la utilidad del prójimo. Por lo cual el Señor curó en sábado al hombre que tenía la mano seca y refutó a los fariseos que reprendían a éste, poniendo el ejemplo del asno (ibíd.). Cuarto, por la autoridad del superior. Por lo que el Señor mandó a los judíos que circuncidaran en el día del sábado (cf. Lev 12,3).

Segundo, debemos evitar el pecado: *Cuidad de vuestras almas y no transportéis pesos el día del sábado* (Jer 17,21). Mas la carga del alma o su peso malo es el pecado: *Como una carga pesada pesaban sobre mí* (Sal 37,5). Además el pecado es una obra servil, porque *el que comete pecado es siervo del pecado* (Jn 8,34). Por ende cuando se dice: *No haréis en él ningún trabajo servil* (Lev 23,7), puede entenderse del pecado. Y por eso quien peca en sábado hace dos cosas contra este precepto, pues peca obrando y pecando: *Vuestras calendas ha odiado mi alma* (Is 1,14). ¿Y por qué? *Porque vuestras asambleas son inicuas* (Is 1,13).

Tercero, debemos evitar la negligencia, pues *la ociosidad enseñó muchos vicios* (Eclo 33,29). S. Jerónimo[23] (escribe) a Rústico: *Empléate*

facietis in eo», Deuter. Opus servile est opus corporale: nam animae opus liberum est sicut intelligere et huiusmodi per quod opus homo constringi non potest. Sed notandum quod opera corporalia possunt fieri in sabbato propter quatuor. Primo propter necessitatem, unde Dominus excusavit discipulos evellentes spicas in sabbato. Secundo propter Ecclesiae utilitatem, unde dicitur in evangelio quod sacerdotes faciebant omnia quae necessaria erant in templo in die sabbati. Tertio propter proximi utilitatem, unde et Dominus curavit in die sabbati habentem manum aridam et confutavit iudaeos reprehendentes eum ponens exemplum de asino. Quarto propter superioris auctoritatem, unde et Dominus praecepit iudaeis ut circumciderent in die sabbati.

Secundo debemus cavere culpam, Ier.: «Custodite animas vestras ne portetis pondus in die sabbati». Onus animae vel pondus malum peccatum est, Ps.: «Sicut onus grave gravatae sunt super me» etc. Peccatum autem opus servile est quia «qui facit peccatum servus est peccati». Unde cum dicitur: «Omne opus servile non facietis in eo», potest intelligi de peccato. Et ideo duo facit contra praeceptum quando aliquis in sabbato peccat, quia et operando et peccando peccat, Is.: «Calendas vestras odivit anima mea», et quare? «Quia iniqui sunt coetus vestri».

Tertio debemus cavere negligentiam. «Multa enim mala docuit otiositas», Eccli.; Hieronymus: «Semper aliquid operis facito» etc. Et ideo bonum est non custodire nisi

[23] San Jerónimo, Doctor y Padre de la Iglesia, nació en Estridón (Dalmacia) hacia el a. 340 de padres católicos. Se trasladó pronto a Roma para estudiar gramática, retórica y filosofía. Allí tuvo por condiscípulo a Rufino. Sus escritos revelan una vasta cultura de los clásicos latinos, máxime de Virgilio. De Roma pasó a las Galias, donde, probablemente por influjo de la colonia monástica de Tréveris, se entregó a la vida ascética. Luego marchó al Oriente, donde profundizó en el estudio del griego y aprendió el hebreo, llevando vida de anacoreta en el desierto de Calcis, al este de Antioquía. Ordenado sacerdote, accedió a la invitación de San Dámaso para asistir en Roma al Sínodo celebrado allí a fin de solucionar el cisma antioqueno. Su estancia en Roma (382-385) influyó decisivamente en su orientación literaria, pues vino a ser amigo y secretario del anciano Papa, quien le encargó de la revisión del texto latino de la Biblia: así vino a ser el autor de la *Vulgata*

*continuamente en hacer algo,* etc. [24]. Por ello es bueno no guardar sino las fiestas principales, si en las otras debe uno estar ocioso: *El honor del Rey ama el juicio* (Sal 98,4), esto es, la discreción. Por lo cual en 1 Mac (2,29-38) se dice que algunos judíos se habían ocultado y que sus enemigos cayeron sobre ellos; y que aquéllos, creyendo que no se podían defender en sábado, fueron vencidos y asesinados. Así ocurre a muchos que están ociosos en las fiestas: *La vieron sus enemigos y se burlaron de sus sábados* (Lam 1,7). Mas esos tales deben hacer como hicieron aquellos (otros) judíos, según se dice allí mismo (1 Mac 2,41): *[Luchemos contra cualquiera que venga a nosotros] en día de sábado,* etc.

## 17
## *(Continuación)*

*Acuérdate de santificar el día del sábado.* Como hemos dicho, el hombre debe santificar los días festivos. Y hemos dicho (también) que «santo» se dice de dos modos: lo que es puro y lo que está consagrado al Señor. Igualmente hemos dicho de qué cosas debemos abstenernos en tal día. Ahora habremos de decir en qué cosas debemos ocuparnos; y son tres.

Primero, en hacer sacrificios. Por donde en Núm (28,4) se dice que Dios mandó que cada día se ofreciera un cordero por la mañana y otro por la tarde; mas que el sábado se duplicasen. Esto significa que en sábado debemos ofrecer a Dios un sacrificio también de todo lo que tenemos: *Tuyas son todas las cosas y te hemos dado lo que habíamos recibido de tus manos* (1 Crón 29,11-14). Por lo cual en primer lugar

principalia festa si in aliis debeat homo esse otiosus. «Honor regis iudicium diligit», id est discretionem, unde Mach. II dicitur quod iudaei quidam occultati erant, et inimici irruerunt super eos credentes se in sabbato non posse defendere vicerunt eos. Ita accidit multis qui otiosi sunt in festis, Threni: «Viderunt eam hostes et deriserunt sabbata eius». Sed debent facere sicut illi iudaei fecerunt, unde dicitur ibidem: «Quicumque venerit ad nos in die sabbati» etc.

## XVII
## *(De eodem)*

«Memento ut diem sabbati». Sicut dictum est homo diem festum debet sanctificare, et dictum est quod sanctum dicitur duobus modis, quia et quod mundum est et quod Deo consecratum est. Item dictum est a quibus tali die abstinere debemus. Nunc dicendum est in quibus occupari debemus et sunt tria.

Primo quia in faciendis sacrificiis, unde Num. dicitur quod Deus praecepit quod qualibet die unus agnus mane et unus vespere debeat offerretur, sed in sabbato duplicarentur. Et significat quod in sabbato debemus offerre duplex sacrificium et de omnibus quae habemus, I Paral.: «Tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus

latina, cuya autenticidad en materia de fe y costumbres definió el Concilio Tridentino (1546) (cf. Dz 785), y de otros muchos trabajos sobre la S. Escritura. Se estableció finalmente en Belén, donde el rico patrimonio de Santa Paula le permitió levantar tres monasterios de mujeres y uno de hombres; en éste se entregó al estudio de las Escrituras y a la contemplación; pero no sin verse envuelto en las controversias de aquel tiempo (origenista, pelagiana, etc.), que no le permitieron vivir en paz.

[24] *Epist.* 125: ML 22,1078; BAC Normal 549 p.596.

debemos ofrecer espontáneamente nuestra alma, doliéndonos de los pecados: *Es un sacrificio para Dios un espíritu quebrantado,* etc. (Sal 50,19); y orando por los beneficios: *Suba mi oración [como incienso en tu presencia]* (Sal 140,2). Pues el día festivo se ha establecido para alegrarse con una alegría espiritual, la cual la procura la oración; por lo cual también en tal día deben multiplicarse las preces. En segundo lugar, (debemos ofrecer) nuestro cuerpo y esto ayunando: *Os ruego por la misericordia de Dios que ofrezcáis [vuestros cuerpos como hostia viva]* (Rom 12,1), y alabando: *Me honrará con un sacrificio de alabanza* (Sal 49,2): por lo cual tal día se multiplican los cantos. En tercer lugar, (debes ofrecer) tus cosas, y esto dando limosna: *No os olvidéis de la beneficencia y comunicación de los bienes,* etc. (Heb 1,16); y esto el doble que otros días, pues entonces la alegría es común: *Enviad raciones a los que no tienen (nada) preparado para sí, porque éste es un día santo del Señor* (Neh 8,10).

Segundo, (debemos dedicarnos) al estudio o meditación de la palabra de Dios, como hacen también hoy los judíos: *Las palabras de los Profetas, que se leen todos los sábados* (Hch 13,27). Por lo cual los cristianos, cuya justicia debe ser más perfecta, deben reunirse en tales días para oír la predicación y para el oficio de la Iglesia: *Quien es de Dios, oye la palabra de Dios* (Jn 8,47); y también (para) hablar de cosas útiles: el Apóstol dice (Ef 4,29): *Que no salga de vuestra boca ninguna palabra mala; sino si hay alguna buena, para edificación.* Pues estas dos cosas son útiles para el alma del pecador, porque cambian su corazón para mejor: *Mis palabras son como fuego ardiente y como un martillo que quebranta las piedras* (Jer 23,29). Lo contrario ocurre con los imperfectos, que no hablan u oyen cosas útiles. El Apóstol dice (1 Cor 15,33): *Las conversaciones malas corrompen las buenas costumbres*; y con el tentado: *En mi corazón escondí tus palabras* (Sal 118,11); pues la palabra también instruye al ignorante: *Lámpara para mis pasos es tu palabra* (Sal 118,105), y enardece al tibio: *La palabra del Señor le inflamó* (Sal 104,19).

dedimus tibi». Unde primo debemus offerre animam nostram dolendo de peccatis, Ps.: «Sacrificium Deo spiritus contribulatus» etc., et orando pro beneficiis, Ps.: «Dirigatur oratio mea» etc. Factus est enim dies festus ad habendam spiritualem laetitiam quam facit oratio; unde et tali die multiplicari debent preces. Secundo corpus nostrum: et ieiunando, Rom.: «Obsecro vos per misericordiam Dei ut exhibeatis» etc., et laudando, Ps.: «Sacrificium laudis honorificabit me» etc., unde et tali die cantus multiplicatur. Tertio res tuas, et hoc dando eleemosynam, Hebr.: «Beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim» etc., et hoc in duplo quam aliis diebus quia tunc est communis laetitia, Neh.: «Mittite partes his qui non preparaverunt sibi, quia sanctus dies Domini est».

Secundo in verborum Dei studiis sicut et Iudaei faciunt hodie, Act.: «Voces prophetarum quae per omne sabbatum leguntur». Unde christiani quorum iustitia debet esse perfectior debent tali die convenire ad praedicationes et ad officium Ecclesiae, Io.: «Qui est ex Deo verba Dei audit». Item loqui utilia, Apostolus: «Omnis sermo malus de ore vestro non procedat, sed qui est ad aedificationem». Ista enim duo utilia sunt et peccatori quia immutatur cor eius in melius, Ier.: «Verba mea quasi ignis et quasi malleus conterens petram». Contrarium accidit in perfectis non loquentibus utilia vel audientibus, Apostolus: «Corrumpunt bonos mores colloquia prava». Et tentato, Ps.: «In corde meo abscondi eloquia tua»; eloquium enim Domini et instruit ignorantem, Ps.: «Lucerna pedibus meis verbum tuum» et inflammat tepentem, Ps.: «Eloquium Domini inflammavit eum» etc.

Tercero, (hay que ocuparse) en el ejercicio de las cosas divinas. Esto es propio de los perfectos: *Estad desocupados y ved [qué suave es el Señor]* (Sal 33,9). Y esto por el descanso del alma. Pues así como el cuerpo fatigado desea el descanso, así también el alma. Mas el lugar del alma es Dios: *Sé para mí un Dios protector y un lugar de refugio* (Sal 30,33). *Así pues se deja el sabatismo* (Heb 4,9-10). *Entrando en mi casa, descansaré con ella (con la Sabiduría)* (Sab 8,16). Mas antes de que el alma llegue a este descanso, tienen que preceder otros tres. Primero, dejar la inquietud del pecado: *El corazón del impío es como la mar agitada,* etc. (Is 57,20). Segundo, el cese de las pasiones carnales; porque *la carne anhela contra el espíritu y el espíritu contra la carne* (Gál 5,17). Tercero, el cese de las ocupaciones del mundo: *Andas afanosa y turbada por muchas cosas* (Lc 10,41). Y entonces, después de todas estas cosas, (el alma) descansa libremente en Dios: *Si llamares sábado delicioso* (Is 58,13). Por lo cual los santos dejaron todas las cosas; pues ésta es *la margarita preciosa, encontrada la cual [va, vende todo lo que tiene y la compra]* (Mt 13, 45-46). Este descanso, pues, es el gozo eterno: *Éste es mi descanso por los siglos de los siglos,* etc. (Sal 131,14). A él nos lleve [N. Señor] etc. [25]

## 18
## Cuarto mandamiento [26]

*Honra a tu padre [y a tu madre, para que tengas larga vida en la tierra]* (Ex 20,12). La perfección del hombre consiste en el amor a Dios y al

Tertio in divinorum exercitiis. Hoc autem perfectum est, Ps.: «Vacate et videte» etc. Et hoc propter quietem animae; sicut enim corpus fatigatum quietem desiderat, sic et anima. Locus animae Deus est, Ps.: «Esto mihi Domine in Deum protectorem et in locum refugii», Hebr.: «Itaque relinquitur sabbatismus», Sap.: «Intrans in domum meam quiescam cum illa». Sed antequam ad hanc quietem perveniat anima oportet tres quietes praecedere. Prima est ab inquietudine peccati, Is.: «Cor impii quasi» etc.; secunda a passionibus carnis quia «caro concupiscit adversus spiritum»; tertia ab occupationibus mundi, Luc.: «Sollicita es et turbaris erga plurima». Et tunc post haec anima libere quiescit in Deo, Is.: «Vocaveris sabbatum delicatum». Propterea sancti omnia dimiserunt quia haec est «pretiosa margarita» quam qui invenit etc. Haec enim requies delectatio aeterna est. Ps.: «Haec requies mea in saeculum saeculi» etc. Ad quam requiem perducat nos etc.

## XVIII
### Quartum praeceptum

«Honora patrem tuum» etc. Perfectio hominis consistit in dilectione Dei et proximi, et ad dilectionem Dei pertinent tria praecepta quae scripta sunt in prima tabula, ad

[25] El Precepto sabático del A. Testamento sustancialmente recogía una prescripción del derecho natural, que acomodaba a Israel, como enseña el Catecismo de Trento (1566). Con el N. Testamento han caducado no pocas cosas del Antiguo, que no eran más que sombra o figura de la nueva «economía» divina, que venía a perfeccionar o dar plenitud a la antigua. En tal sentido subsiste sustancialmente el antiguo precepto natural del descanso sabático, informado por una razón superior: tal es el descanso dominical, en el que recordamos y veneramos la Resurrección del Señor, primer día de la «nueva creación» e inauguración del descanso eterno de los predestinados. Dicho precepto en cuanto es de derecho natural escapa a la autoridad de la Iglesia; pero no en cuanto a su modalidad, cosa relativa al derecho positivo.

[26] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.5 ad 4; 2-2 q.31 a.2; q.101 a.2; q.102 a.2; *In Sent.* 3 d.37 a.2 qla.2; *In Ethic.* 9 lect.2; *In Gal.* c.6 lect.2; *In Cor.* 12 lect.5.

prójimo. Al amor de Dios pertenecen los tres mandamientos escritos en la primera tabla; y al amor del prójimo, los siete que están en la segunda tabla. Mas, como dice S. Juan, *no debemos amar de palabra ni de boca, sino con obras y de verdad* (1 Jn 3,18). Amando uno así debe hacer dos cosas, a saber: evitar el mal y hacer el bien. Por lo cual en los mandamientos hay unos que inducen al bien y otros que prohíben hacer el mal. Mas es de saber que el evitar el mal está en nuestra facultad; mas hacer el bien a cualesquiera no podemos. Y por eso dice S. Agustín que debemos amar a todos; pero no estamos obligados a hacer el bien a todos[27]. Pero entre todos debemos hacer el bien a los vinculados a nosotros: porque *si alguien no se cuida de los suyos, máxime de los de su casa, [es un infiel]* (1 Tim 5,8). Mas entre todos los allegados los más cercanos son el padre y la madre, y por ello dice S. Ambrosio: *En primer lugar debemos amar a Dios; en segundo, al padre y a la madre*[28]; y eso es lo que dice (este precepto): *Honra a tu padre y a tu madre.* La razón de esto la da el Filósofo, quien dice que no podemos corresponder por igual al gran beneficio recibido de ellos; y por eso un padre injuriado bien puede echar de casa a su hijo, pero no al revés[29].

Tres son las cosas que dan los padres a sus hijos: el fundamento en cuanto al ser: *Honra a tu padre y no olvides los gemidos de tu madre.*

dilectionem proximi pertinent alia quae scripta sunt in secunda tabula. Sed sicut dicit beatus Iohannes: «Non debemus diligere verbo neque lingua sed opere et veritate». Homo enim sic diligendo debet duo facere, scilicet fugere malum et facere bonum. Unde in praeceptis quaedam sunt inducentia ad faciendum bonum, alia sunt prohibentia facere malum. Sed sciendum quod cavere a malo faciendo est in potentia nostra; sed facere cuilibet bonum non possumus. Et ideo dicit Augustinus quod nos omnes debemus diligere, sed non omnibus tenemur benefacere. Sed inter omnes debemus benefacere coniunctis nobis, quia «si quis suorum et maxime domesticorum» etc., Thi. Inter omnes autem propinquos sunt nobis propinquiores pater et mater, et ideo sicut dicit Ambrosius, primo debemus diligere Deum, secundo patrem et matrem, et hoc est quod dicit: «Honora patrem et matrem». Et huius rationem reddit Philosophus qui dicit quod ex magno beneficio recepto ab eis non possumus eis respondere ex aequali. Et ideo bene potest pater offensus expellere filium, sed non e converso.

Dant autem parentes filio tria: stabilimentum quoad esse, Eccli. VII: «Honora patrem tuum et gemitus matris tuae non obliviscaris. Memento quoniam nisi per illos

---

[27] *De doctrina christiana,* 1 c.28 n.29: ML 34,30; BAC XV 93.

[28] Cf. en cuanto al sentido *In Lucam* VII n.136: ML 15,1735A-B; y acaso mejor: ibíd. VIII n.74: ML 15,1788A-B. San Ambrosio nació probablemente en Tréveris, donde su padre era prefecto, el a. 339-340. En Roma, a donde se trasladó pronto, recibió una esmerada formación retórica y jurídica. Hacia el a. 370 fue constituido gobernador de la Liguria y de la Emilia con residencia en Milán. Siendo catecúmeno y actuando de pacificador entre los fieles divididos a la hora de elegir obispo de Milán, fue promovido admirablemente al episcopado de dicha ciudad, recibiendo previamente el bautismo, etc. En su formación eclesiástica se ve muy influido por Orígenes y los Padres del s. IV. En la interpretación de la S. Escritura está muy influido por el alegorismo alejandrino. Fue un gran obispo y supo afrontar hasta a los Emperadores (Teodosio y Valentiniano II). Su obra literaria es bastante amplia: En cuanto a la exégesis, se centró sobre todo en el A. Testamento, aunque tiene también su *Expositio in Lucam.* Entre sus tratados sistemáticos cabe destacar los tratados *De Fide, De Spiritu Sancto* y el *De Incarnationis Dominicae Sacramento.* Escribió también algunos tratados morales y ascéticos, algunos, como los dedicados a las Vírgenes, muy hermosos. Tiene también sus tratados *De viduis, De officiis ministrorum, De fine saeculi* y *De bono mortis.*

[29] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.14 (BK 1163b15-20); cf. STO. TOMÁS, *Sentent. lib. Ethic.* 8 c.14 lín.91-112 (Leonina vol.47, 2 p.497).

*Acuérdate de que sin ellos no hubieras nacido* (Eclo 7,29-30); el alimento y el apoyo en cuanto a las cosas necesarias para la vida, pues el hijo entra desnudo en este mundo, como se dice en Job 1 (v.21), pero es sustentado por los padres; y en tercer lugar, la formación (o enseñanza): *Tuvimos a nuestros padres carnales que nos educaron y los reverenciábamos* (Heb 12,9); *¿Tienes hijos? Edúcalos* (Eclo 7,25). Y los padres deben dar a los hijos dos enseñanzas y pronto, porque, *quien siendo joven va por un camino, no se apartará de él ni aun cuando se haga viejo* (Prov 22,6); y Lam (3,27 dice): *Es bueno para el hombre soportar el yugo desde su juventud.* Estas cosas son las que enseñó Tobías a su hijo: el temor del Señor y abstenerse de todo pecado (Tob 4,6). Esto es contra los que se complacen en las malas acciones (o fechorías) de sus hijos. Mas, como dice la Sab 4 (v.6): *Todos los hijos nacidos de malvados son testigos de la maldad contra sus padres.* Por lo cual Dios castiga el pecado de los padres en los hijos (cf. Éx 34,7; Dt 5,9; Jer 22,18).

Así, pues, los hijos reciben de sus padres el ser, el alimento y la formación. Y puesto que recibimos de ellos el ser, los debemos reverenciar más que a los señores de los que hemos recibido sólo cosas, si exceptuamos a Dios, de quien recibimos el alma[30]: *Quien teme a Dios honra a sus padres y servirá como a señores a aquellos que le engendraron, con toda palabra y obra* (Eclo 3,8-9). Con esto te honras también a ti mismo, porque, como dice el Eclo 3 (v.13): *La gloria del hombre proviene del honor de su padre y es un desdoro del hijo el padre sin honor.* También, puesto que nos proporcionan el alimento en la niñez, debemos nosotros también dárselo en su senectud: *Hijo, recibe la senectud de tu padre y no le contristes, [aunque chochee, sé comprensivo, no lo desprecies en la plenitud de tus facultades]* (Eclo 3,14ss). Igualmente en tercer lugar, puesto que nos enseñaron, debemos obedecerles: *Hijos, obedeced a vuestros padres en todo* (Heb; más bien Col 3,20); a no ser en aquello que es contra Dios. Dice S. Jerónimo: *El sumo género de obediencia en esto es ser cruel para con el padre*[31]. En Mt (más bien Lc 14,26) se dice:

natus non fuisses»; nutrimentum sive fulcimentum quoad necessaria vitae, nudus enim intrat filius, Iob I, sed a parentibus sustentatur; tertio documentum, Hebr.: «Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores et reverebamur eos», Eccli.: «Filii tibi sunt? Erudi illos». Et debent parentes duo documenta dare filiis, et cito quia «adolescens iuxta viam suam et cum senuerit non recedet ab ea», Threni: «Bonum est viro cum portaverit iugum» etc. Et sunt illa quae docuit Tobias filium suum, scilicet timere Deum et abstinere ab omni peccato. Et hoc est contra illos qui delectantur in malitiis filiorum, sed sicut dicitur Sap. IV: «Ex iniquis omnes filii qui nascuntur testes» etc. Unde Deus punit peccatum parentum in filios.

Igitur filii a parentibus habent esse, nutrimentum et disciplinam. Et quia esse habemus ab eis debemus magis eos revereri quam dominos a quibus solum res, praeterquam Deum a quo habemus animam, Eccli. III: «Qui timet Deum honorat parentes et quasi dominis serviet his qui se genuerunt in opere et sermone omni». Et in hoc etiam honoras teipsum, quia sicut dicitur Eccli. III: «Gloria hominis ex honore patris sui et dedecus filii pater sine honore». Item quia nutrimentum in pueritia, et nos debemus dare hoc eis in senectute, Eccli. III: «Fili suscipe senectam patris tui et nec contristes» etc. Item tertio quia docuerunt debemus eis obedire, Hebr.: «Filii obedite parentibus

[30] Pío XII recordaba en 1950 que la fe católica «nos manda sostener que Dios crea inmediatamente cada alma».

[31] *Epist.* 14 A Heliodoro monje n.2: ML 22,348; BAC Normal v.219 p.73.

*Si uno no odia a su padre y a su madre,* etc. Pues Dios es más padre verdadero, porque te hizo y te creó.

## 19
## *(Continuación)*

*Honra a tu padre,* etc. Entre todos los mandamientos a éste solo se añade una promesa: *Para que tengas* —dice— *larga vida en la tierra.* La razón de esto es para que no se crea que no se debe un premio a quienes honran a sus padres, ya que es natural. Mas es de saber que a quienes honran a sus padres se les prometen cinco cosas apetecibles.

Lo primero es la gracia al presente y la gloria en el futuro, cosas máxime deseadas: *Honra a tu padre, para que venga sobre ti la bendición de Dios* (Eclo 3,9). Lo contrario se debe a quienes les maldicen; y también en la ley son maldecidos por Dios; y como se dice en Lc (16,10): *Quien es infiel en lo pequeño también lo es en lo grande.* Mas la vida natural es casi nada en comparación con la vida de la gracia. Si pues no reconoces el beneficio de la vida natural, que has recibido de los padres, eres indigno de la vida de la gracia, que es mayor, y consiguientemente de la vida de la gloria, que es la máxima.

Lo segundo deseable es la vida natural: *Quien honra a su padre tendrá una vida más larga* (Eclo 3,7). Y es de notar que la vida es larga cuando es plena, la cual no se mide por el tiempo y la actividad, según el Filósofo [32]. Pues la vida es plena cuando es virtuosa. Y por eso el virtuoso y santo vive mucho, aunque corporalmente muera pronto. De ahí que se diga en la Sab (4,13-14): *Consumado en breve, llenó muchos años.* Pues

vestris per omnia», exceptis his quae sunt contra Deum, Ieronimus: «Summum genus oboedientiae est in hoc patri esse crudelem», Mat.: «Qui non odit patrem et matrem» etc. Deus enim verior pater est quia fecit et creavit te.

## XIX
## *(De eodem)*

«Honora patrem» etc. Inter omnia praecepta huic tantum promissio adiungitur: «Ut sis», inquit, «longaevus super terram». Et ratio huius est ne credatur non deberi praemium honorantibus parentes quia naturale est. Sed sciendum quod parentes honorantibus quinque promittuntur desiderabilia.

Et primum est gratia in praesenti et gloria in futuro quae maxime desiderantur, Eccli. III: «Honora patrem tuum ut superveniat tibi benedictio a Deo». Contrarium debetur maledicentibus quia in lege maledicuntur a Deo, et sicut in Luc. dicitur: «Qui in modico infidelis est, et in magno». Sed vita naturalis quasi nihil est in comparatione ad vitam gratiae; si ergo non recognoscis beneficium vitae naturalis quam habes a parentibus, indignus es vitae gratiae quae maior est et per consequens vitae gloriae quae quidem maxima est.

Secundum desiderabile est vita naturalis, Eccli. III: «Qui honorat patrem suum vita vivet longior». Et notandum quod longa vita est quando est plena et quae non mensuratur tempore et actione secundum Philosophum. Tunc autem plena vita est quando est virtuosa, et ideo virtuosus et sanctus diu vivit quamvis cito moriatur

[32] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.10 (Bk 1098a7-20) y STO. TOMÁS, en ese lugar, lín.121-176 (Leonina vol.47, 2 p.36-37).

hace un negocio óptimo quien en un día logra tanto como otro en un año. Y nota que a veces ocurre que una vida más larga es causa de muerte corporal y espiritual, como le sucedió a Judas.

Lo segundo, según eso, es la vida natural. Mas lo contrario, esto es la muerte, logran aquellos que injurian a sus padres. Pues hemos recibido de ellos la vida, como los soldados (reciben) del rey un feudo. Y por eso, como es digno que éstos por su traición pierdan el feudo, así también lo es que aquéllos pierdan la vida por la injuria inferida a sus padres: *[Que los cuervos del torrente] saquen los ojos al que se ríe de su padre y al que desprecia el parto de su madre, [y se los coman los hijos del águila]* (Eclo 30,17). Por «los hijos del águila» entiende los reyes y príncipes; y por «los cuervos», los oficiales. Y si a veces (éstos) no castigan corporalmente, (aquéllos) no pueden huir de la muerte espiritual. Por eso el padre no debe dar mucho poder (o autonomía) a sus hijos: *Mientras vivas y tengas aliento [no admitas imposiciones de nadie. A hijo y mujer, a hermano y amigo no les des poder sobre ti en tu vida, no les entregues tu hacienda en tu vida, no sea que te pene]* (Eclo 33,21 y 20). Pues el padre atesora naturalmente para sus hijos; pero no al revés.

Lo tercero es alegrarse en los hijos: *Quien honra a su padre, se alegrará en los hijos* (Eclo 3,6); *con la medida que midiereis, se os medirá* (Mt 7,2).

Lo cuarto es tener una fama digna de elogio: *Gloria del hombre es honrar a sus padres* (Eclo 3,13); y de nuevo (v.18): *¡De qué mala fama es quien abandona a su padre!;* y *es maldito de Dios el que exaspera a su madre.*

Lo quinto es tener riquezas: *La bendición del padre consolida las casas de los hijos; la maldición de la madre arranca los fundamentos,* etc. (Eclo 3,11).

corporaliter. Ideo dicitur Sap.: «Consummatus in brevi explevit tempora multa»; optime autem mercatur ille qui tantum facit una die quam alius in uno anno. Et nota quod aliquando accidit quod longior vita est causa mortis corporalis et spiritualis, sicut accidit Iudae.

Secundum ergo est vita naturalis, sed contrarium scilicet mortem acquirunt illi qui iniuriantur parentibus. Habemus enim ab eis vitam sicut milites a rege feudum, et ideo sicut dignum est quod illi amittant per proditionem feudum, ita et isti per iniuriam illatam parentibus vitam, Prover.: «Oculum qui subsannat patrem et qui despicit partum matris suae suffodiant» etc. «et comedant filii aquilae». Per filios aquilae intellige reges et principes, per corvos officiales. Et si aliquando non puniuntur corporaliter mortem tamen spiritualem effugere non valent. Propterea pater non debet dare multam potestatem filiis, Eccli. XXXIII: «Dum adhuc superes et aspiras». Naturaliter enim pater thesaurizat filiis, sed non e converso.

Tertium est iocundari in filiis, Eccli. III: «Qui honorat patrem suum iocundabitur in filiis», Matth., «in qua mensura mensi fueritis» etc.

Quartum est habere famam laudabilem, Eccli. III: «Gloria hominis ex honore parentes», et iterum: «Quam malae famae est qui relinquit patrem et est maledictus a Deo qui exasperat matrem».

Quintum est habere divitias, Eccli. III: «Benedictio patris firmat domos filiorum, maledictio autem matris eradicat fundamenta» etc.

## 20
## *(Continuación)*

*Honra a tu padre,* etc. Es de notar que uno se dice «padre» no sólo por razón de la generación carnal, sino que algunos se dicen «padres» por otras razones y a cada uno se le debe su respeto.

Se dicen, pues, «padres» los apóstoles y otros santos por la doctrina y el ejemplo de la fe. (Así escribe) el Apóstol (1 Cor 4,15): *Aunque tengáis muchos pedagogos, [pero no muchos padres, pues en Cristo Jesús os engendré yo por el Evangelio.* Y por eso se dice en el Eclo (44,1): *Alabemos a los varones gloriosos, padres nuestros.* Mas no los alabemos sólo de palabra, sino por la imitación. Y esto será, si no hay en nosotros lo contrario de lo que alabamos: *[Acordaos de quienes os presiden], atendiendo a cuyo final de su vida, imitad su fe* (Heb 13,7).

Se dicen también «padres» los prelados; y éstos (así mismo) deben ser venerados, pues son ministros de Dios: *Quien os desprecia a vosotros, a mí me desprecia; y quien os recibe, a mí me recibe* (Mt; más bien Lc 10,16). Pues son ministros de Dios y por eso debemos honrarles, obedeciéndoles también; el Apóstol dice (Heb 13,17): *Obedeced a vuestros rectores;* y dando las décimas: *Honra al Señor con tus haberes* (Prov 3,9).

También (son padres) los reyes y los príncipes: *Padre, aunque (el profeta) te hubiese mandado una cosa difícil, [debieras hacerla]* (4 Re 5,13). Se dicen «padres», porque deben atender al bien del pueblo. Y a éstos los honramos por la sumisión: *Toda persona esté sometida a las potestades superiores,* etc. (Rom 13,1). Y esto no sólo por temor, sino por amor; *no sólo por la ira —o temor al castigo— sino en conciencia* (ibíd. v.5). La razón de esto es porque, según el Apóstol (Rom 13,1), *toda autoridad proviene de Dios*; y por eso ha de dársele *al que tributo, tributo,* etc. (Rom 13,7); *hijo mío, teme al rey,* etc. (Prov 24,21).

## XX
## *(De eodem)*

«Honora patrem» etc. Notandum quod non solum dicitur aliquis pater ratione carnalis generationis, sed quibusdam aliis rationibus aliqui dicuntur patres et cuilibet eorum debetur aliqua reverentia.

Dicuntur enim patres apostoli et alii sancti per doctrinam et exemplum fidei, Apostolus: «Et si multos paedagogos» etc. «in Christo Iesu per evangelium ego vos genui». Et ideo dicitur, Eccli.: «Laudemus viros gloriosos et parentes», laudemus autem non tantum ore sed imitatione. Et hoc fit quando non invenitur contrarium in nobis eius quem laudamus, Hebr. X: «Quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem».

Dicuntur etiam praelati patres et isti venerandi, Mat.: «Qui vos spernit me spernit» et «qui vos recipit me recipit». Sunt enim Dei ministri et ideo debemus eos honorare: et obediendo, Apostolus: «Obedite praepositis vestris»; et decimas praebendo, Eccli.: «Honora Dominum de tua substantia».

Item reges et principes, Reg.: «Pater et si rem grandem dixisset tibi» etc. Qui dicuntur patres quia debent intendere bonum populi, et istos honoramus per subiectionem, Rom.: «Omnis anima potestatibus sublimioribus» etc. Et hoc non solum timore sed amore, «non solum propter iram sed etiam propter conscientiam». Et ratio huius est quia, secundum Apostolum «omnis potestas a Deo est», et ideo reddendum est cui tributum tributum» etc., Prover.: «Timete regem» etc.

Igualmente (son padres) los bienhechores: *Sé compasivo con los huérfanos como un padre* (Eclo 4,10): pues esto es propio del padre, hacer bien a los hijos. Y por eso tenemos que corresponder (a nuestros bienhechores) haciéndoles el bien: *No olvides el favor de quien salió fiador tuyo* (Eclo 29,20). A los ingratos les sucede aquello de la Sab (16,29): *La esperanza del ingrato se deshará como escarcha invernal.*

También (son padres) los mayores en edad: *Pregunta a tu padre y te lo contará,* etc. (Dt 32,7). *Levántate ante la cabeza cana* (Lev 19,32); *en medio de los magnates no intentes hablar* (Eclo 32,13).

## 21
## Quinto mandamiento [33]

*No matarás,* etc. (Éx 20,13). En la ley divina, por la cual nos ordenamos al amor de Dios y del prójimo, se nos manda no sólo hacer el bien, sino también evitar el mal. Mas entre otros el mayor mal que se le puede hacer al prójimo es matarle; y esto se prohíbe cuando se dice: *No matarás.*

Acerca de cuyo precepto se ha errado triplemente.

Pues algunos dijeron que no es lícito matar a los animales brutos. Mas esto es falso, pues no es pecado usar de aquellas cosas que están bajo el dominio del hombre. También es del orden natural el que las plantas sirvan para alimento de los animales y algunos animales como alimento de otros, y todo para alimento del hombre: *Os he entregado todo como las hortalizas verdes* (Gén 9,3). También dice el Filósofo en los *Políticos* que la caza es como una guerra justa [34]; el Apóstol dice (1 Cor 10,25):

Item benefactores, Eccli.: «Esto pupillis ut pater». Hoc enim est proprium patris benefacere filiis et tenemur eis reddere vicem in benefaciendo, Prove.: «Gratiam fideiussoris tui ne obliviscaris». Ingratis enim accidit illud Sap. «ingrati spes quasi glacies» etc.

Item senes, Deuter.: «Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi» etc., Levit.: «Coram cano capite consurge», Eccli.: «Loqui in medio magnatorum ne presumas».

## XXI
### Quintum praeceptum

«Non occides». In lege divina per quam ordinamur ad dilectionem Dei et proximi, praecipitur non solum facere bonum sed etiam declinare a malo. Inter alia autem maius malum quod possit fieri proximo est occidere eum, et per hoc prohibetur cum dicitur, «non occides». Circa quod praeceptum tripliciter est erratum.

Quidam enim dixerunt quod non licet occidere minuta animalia. Sed hoc falsum est, quia non est peccatum uti illis quae sunt subdita hominis potestati. Est etiam naturalis ordo quod plantae sint in nutrimentum animalium et quaedam animalia in nutrimentum aliorum et omnia in nutrimentum hominum, Gen.: «Quasi olera virentia tradidi vobis omnia». Philosophus etiam dicit in Politica quod venatio est sicut iustum

---

[33] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.88 a.5 ad 1; q.100 a.5; a.8 ad 3; 2-2 q.59 a.3 ad 2; q.64 a.1; a.5; q.124 a.1 ad 2; 3 q.15 a.9; *In Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; 3 d.15 q.2 a.2 qla.2; 4 d.49 q.5 a.3 qla.2 ad 6; *Cont. Gent.* 3 c.112; *De malo* q.7 a.4 ad 1; q.12 a.1.2.3; *De virtut.* q.2 a.8 ad 10; *In Ethic.* 5 lect.17; *In Job* 17 lect.1; *In Rom.* 12 lect.3; *In Gal.* 5 lect.5; *In Eph.* 4 lect.8; *In Hebr.* 11 lect.7.

[34] Cf. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.6 (Bk 1256b24-27) y Sto. Tomás en este lugar, *Sentent. in...,* lín.217-224 (Leonina) vol.48 p.A99.

*Comed todo lo que se vende en la carnicería,* etc. Por consiguiente: No matarás hombres.

Mas algunos dijeron que aquí se prohíbe totalmente el dar muerte a ningún hombre. Por lo cual dicen que son homicidas los jueces seculares que condenan a algunos (a muerte) según las leyes. Contra los cuales dice S. Agustín que Dios por este precepto no se quitó a sí mismo la potestad de dar muerte; por donde el Dt (32,39) dice: *Yo mataré y yo haré vivir.* Es, pues, lícito a aquellos que matan por mandato de Dios, porque entonces lo hace Dios. Pues toda ley es mandato de Dios: *por mí reinan los reyes; y los legisladores [decretan lo justo]* (Prov 8,15). Y Rom (13,4) dice: *No sin razón lleva la espada, ya que es ministro de Dios,* etc. A Moisés también se le dice: *No permitirás que vivan los hechiceros* (Éx 22,18). Lo que es pues lícito para Dios, es lícito a su ministro por su mandato. Mas es claro que Dios, el autor de las leyes, no peca infligiendo la muerte por el pecado: *La soldada del pecado es la muerte* (Rom 6,2). Luego tampoco (peca) su ministro. El sentido, pues, es *«no matarás»* por tu propia autoridad.

Otros dijeron que por «no matarás» se prohíbe no matar a otro; por donde concluían que era lícito matarse a sí mismo. Y así se ve por Sansón, en Jue 16, por Catón y por algunas vírgenes que se arrojaron a las llamas, según relata S. Agustín en el I *De Civitate Dei,* c.26[55]. Mas a esto responde S. Agustín diciendo: *Quien se mata a sí mismo, mata a un hombre.* Si pues no es lícito matar a un hombre, a no ser por autorización divina, luego tampoco a sí mismo, a no ser con esa autorización o por instinto del Espíritu Santo, como se dice de Sansón.

bellum; Apostolus: «Omne quod in macello venit, manducate» etc. Ergo, non occides homines.

Quidam dixerunt hic prohibitum esse homicidium hominis omnino; unde dicunt homicidas esse iudices saeculares qui condemnant secundum leges aliquos. Contra quos dicit Augustinus quod Deus per hoc praeceptum non abstulit sibi potestatem occidendi, unde Deuter.: «Ego occidam et ego vivere faciam». Est ergo licitum illis qui mandato Dei occidunt, quia tunc Deus facit; omnis enim lex mandatum Dei est, Prover.: «Per me reges regnant et legum conditores» etc., et Rom.: «Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est» etc. Moysi quoque dicitur: «Maleficos non patieris vivere». Id enim quod licitum est Domino, licitum est et ministro eius per mandatum ipsius. Constat autem quod Deus non peccat, cum sit auctor legis, infligendo mortem propter peccatum, Rom.: «Stipendia peccati mors», ergo nec minister eius. Est ergo sensus: non occides propria auctoritate.

Alii vero dixerunt quod per hoc «non occides», prohibetur occidere alium; unde dicebant, quod licitum erat occidere seipsum: sic enim invenitur de Samsone, Iudic., de Catone et de quibusdam virginibus quae se in flammas iniecerunt, sicut recitat Augustinus. Sed ad hoc respondet Augustinus quod qui se occidit hominem occidit. Si ergo alium non debet occidere nisi auctoritate Dei, nec seipsum nisi auctoritate Dei vel instinctu Spiritus Sancti, sicut dicitur de Samsone.

---

[55] Cf. *De Civitate Dei* 1 c.26.27: ML 41,39-40; BAC XVI 112-113.

## 22
## *(Continuación)*

*No matarás,* etc. Es de saber también que el matar a un hombre puede ocurrir de muchas maneras.

(En primer lugar) por la mano: *Vuestras manos están llenas de sangre* (Is 1,15). Esto a la verdad no es sólo contra la caridad, por la que se manda que ames (al prójimo) como a ti mismo: *Ningún homicida tiene [en sí la vida eterna, que permanece]* (1 Jn 3,15); sino también contra la naturaleza: *Todo animal ama a su semejante* (Eclo 13,19). Por donde en el Éxodo (21,12) se dice: *Quien hiriera a un hombre intentando matarle, es reo de muerte.* Y este tal, a la verdad, es más cruel que el lobo, del cual se dice en el VIII *De los Animales* que si se le apedrea, etc.[36].

E igualmente, por la palabra. Y esto se hace aconsejando a uno contra otro, provocando, acusando y denigrando: *Los hijos de los hombres: sus dientes (son) armas y flechas y su lengua una espada afilada* (Sal 56,5).

En tercer lugar, prestando ayuda: *Hijo mío, no andes con ellos, [porque sus pies corren hacia el mal, y se apresuran para derramar sangre]* (Prov 1,15).

(E igualmente) por el consentimiento: *Son dignos de la muerte no sólo [los que lo hacen, sino también los que dan su consentimiento]* (Rom 1,32). Mas consientes de alguna manera, cuando lo puedes impedir y no lo impides: *Libra a los que son conducidos a la muerte* (Prov 24,11). Y además, si dices: *No tengo fuerzas.* O (lo dejas) por negligencia o avaricia; S. Ambrosio dice: *Da de comer al que muere de hambre; si no le das de comer, lo mataste*[37].

## XXII
## *(De eodem)*

«Non occides» etc. Sciendum quod hominem occidere contingit multipliciter.

Manu. Is.: «Manus vestrae sanguine plenae sunt». Hoc quidem est non solum contra caritatem qua praecipitur ut diligas eum sicut teipsum, Io.: «Omnis homicida non habet» etc., verum etiam contra naturam quia «omne animal diligit sibi simile». Unde Exo.: «Si quis percusserit hominem volens occidere, morte moriatur». Et hic quidem crudelior est lupo, de quo dicitur in VIII° Animalium, quod si lapidetur etc.

Item ore. Et hoc fit dando consilium alicui contra aliquem provocando, accusando, detrahendo, Ps.: «Filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, et lingua eorum gladius acutus».

Tertio adiutorio. Prover.: «Fili mi, ne ambules cum eis».

Consensu, Rom. I: «Digni sunt morte non solum» etc. Consentis autem quodammodo quando potes impedire et non impedis. Prover.: «Erue eos qui ducuntur ad mortem», et iterum: «Si dices vires non suppetunt».

Negligentia vel avaritia, Ambrosius: «Pasce fame morientes, si non paveris occidisti».

---

[36] El texto está corrompido. El P. J.-P. Torrell lo restaura así, apoyado en el ms. Vat Chigi E VIII 251, 42ra: «Et hoc testatur Homerus, quoniam dixit quod lupus...». En Homero no se trata del «lobo», sino del «león». De éste se dice que se lanzará, para matarlo, contra quien le ha tirado una piedra y le ha hecho una herida; pero, si la piedra no le ha causado herida, se lanzará sobre él para cogerlo, pero no le dañará con sus uñas, sino que, «rascándole» un poco —el griego dice, «seisas»: agitándole y aterrándole—, lo deja luego. Cf. ARISTÓTELES, *De animalibus*, l.9 44 (Bk 629b23-26). Cf. J.-P. TORRELL, «Les collationes in Decem Praec. de Saint Thomas d'Aquin», en: *Recherches Thomasiennes,* l.c., p.100.

[37] Cf. TORRELL, l.c., p.247.

Y es de saber que algunos matan sólo el cuerpo, de lo cual hemos hablado; otros, el alma, quitando la vida de la gracia, es a saber: arrastrando al pecado mortal: *Aquél (el diablo) era homicida desde el principio* (Jn 8,44), en cuanto arrastró al pecado. Y otros, de uno y otro modo; y esto de dos maneras. Primero, dando muerte a una embarazada: pues se mata a los niños en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma[38]. Segundo, dándose muerte a sí mismo[39].

## 23
## *(Continuación)*

*No matarás,* etc. Cristo en el Evangelio (Mt 5,20) da cierta doctrina que consiste en que nuestra justicia debe ser mayor que la justicia de la ley. Por donde enseña que los cristianos deben guardar los mandamientos de la ley más perfectamente que los guardaron los judíos. Y la razón de esto es que con mayor trabajo se logra mayor premio: *Quien siembra parcamente, también cosechará parcamente* (2 Cor 9,6). Pues en la ley se

Et sciendum quod aliqui occidunt solum corpus, de quo dictum est; alii animam auferendo vitam gratiae, trahendo scilicet ad peccatum mortale, Io. VIII: «Ille homicida erat ab initio», inquantum scilicet traxit ad peccatum. Alii autem utrumque, et hoc dupliciter. Primo in destructione praegnantium: occiditur enim puer et in corpore et in anima; secundo interficiendo seipsum.

## XXIII
## *(De eodem)*

«Non occides» etc. Christus dat in evangelio quandam doctrinam quae est quod iustitia nostra debet esse maior iustitia legis. Unde docet perfectius servari mandata legis a christianis quam iudaei servarent. Et ratio huius est quia maiori labore acquiritur maior merces, Cor. IX: «Qui parce seminat parce et metet». In lege enim promittebantur

---

[38] El santo parece referirse al limbo. Esta palabra es de etimología incierta: etimológicamente puede denotar «lo que sujeta», «la orla» o frontera (aquí sería la del infierno). Tal concepto en teología ha tenido a lo largo de la historia una significación diversa. En la literatura cristiana más reciente se empleó dicha palabra para designar «la situación de los niños, faltos del uso de la razón, que pasaron al más allá sin haber recibido el bautismo». En la teología más reciente se ha pretendido suprimir el limbo ya por la solidaridad de los niños con Cristo, ya por la fe y el deseo de la Madre Iglesia, ya por considerar su muerte como «un martirio» o razones similares. No hay un fundamento escriturístico explícito para la solución del problema. Los SS. Padres parece que afirmaron claramente la existencia del limbo: cf. S. Gregorio Nacianceno, *Oratio 40, In Sanctum Baptismum* 23: MG 36,385-390 y S. Agustín, *Enchiridion* 97: ML 40,276; BAC IV 598s. La Iglesia no ha definido la existencia del mismo, aunque parece haber confirmado los presupuestos de los que se deduce su existencia: cf. Dz 224, 780, 858, 926, 1513s, 1618, 2626. A este propósito se aducen también unas palabras de Pío XII en su Discurso a la Unión Católica Italiana de Comadronas, el 29 de oct. de 1951 (cf. AAS 43 [1951] 841). Cf. J. Sancho Bielsa, «Limbo» en: GER 14 p.383-384. Habrá que investigar más a fondo las razones históricas que tuvieron los Santos Padres y otros documentos de la Iglesia que hablan del limbo, pero no lo definen.

[39] En el CIC anterior c.1240, 3.º quedaban excluidos de la sepultura eclesiástica «quienes se habían suicidado *deliberato consilio*». En el nuevo CIC no aparece tal censura. La misma disciplina anterior fue ya antes suavizándose por un conocimiento mejor de los trastornos mentales, que las más de las veces llevan al suicidio privando de la responsabilidad, al menos en gran parte.

prometían cosas temporales y terrenas: *si quisiereis y me oyereis, comeréis los bienes de la tierra* (Is 1,19); mas en la nueva ley se prometen cosas celestiales y eternas. Por consiguiente la justicia, que consiste en la observancia de los mandamientos, debe abundar, ya que se espera un premio mayor. Entre otros mandamientos hace mención de éste, diciendo: *Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás. Mas yo os digo que todo el que se aíra contra su hermano es reo del juicio* (Mt 5,21-22); esto es: de la pena que imponía la ley; en Éx 21 (v.14) se dice: *Si alguno premeditadamente matare a su prójimo, [hasta de mi altar lo arrancarás para que muera].*

De tres maneras debe uno precaverse de la ira.

Y en primer lugar, que no se provoque enseguida: *Sea el hombre tardo para la ira* (Sant 1,19). Y la razón es: porque la ira es pecado y Dios la castiga.

Mas ¿acaso toda ira es contraria a la virtud? En cuanto a esto hay una doble opinión. Pues los estoicos[40] dijeron que ninguna pasión se da en el sabio; más aún: pretendían que la virtud verdadera consistiese en la quietud de la mente. Mas los peripatéticos[41] dijeron que la ira, moderada, se da en el sabio. Y esta opinión es más verdadera.

Lo cual es evidente primero por (argumento de) autoridad, porque en el Evangelio vemos estas pasiones atribuidas de algún modo a Cristo, en quien residió la plenitud fontal de la sabiduría[42].

temporalia et terrena, Is.: «Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis»; sed in lege nova promittuntur caelestia et aeterna; ergo iustitia quae est observantia mandatorum, debet abundare cum maior expectetur merces. Inter alia praecepta facit mentionem de isto dicens Mat.: «Audistis quia dictum est antiquis non occides. Ego autem dico vobis quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio», idest poena quam lex adiudicavit, Exo. XXI: «Si quis per industriam occiderit proximum suum» etc.

Debet autem quilibet quinque modis ab ira cavere. Et primo ne cito provocetur, Iac.: «Sit omnis homo tardus ad iram». Et ratio huius est quia ira peccatum est et punitur a Deo.

Sed nunquid omnis ira est contraria virtuti? Circa hoc duplex est opinio: stoici enim dixerunt quod nulla passio cadit in sapientem; immo volebant quod vera virtus esset in quiete mentis; peripatetici autem dixerunt quod ira cadit in sapientem sed moderata, et est opinio verior. Quod patet primo auctoritate, quia in evangeliis invenimus istas

---

[40] El estoicismo fue fundado por Zenón de Citio hacia el 336 a.C. Es «un conjunto de doctrinas filosóficas, un modo de vida y una concepción del mundo: una escuela filosófica greco-romana y una constante histórica en el pensamiento occidental». Se distinguen tres etapas del mismo: el estoicismo antiguo, el medio y el nuevo o «estoicos romanos». A estos últimos pertenecen figuras tan importantes como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. La parte más conocida del estoicismo es la ética, fundada en la «eudemonía»; es decir: en el ejercicio constante de la virtud, que implica la autosuficiencia y permite al hombre desasirse de los bienes terrenos y lograr la «ataraxia» o imperturbabilidad de la razón. Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía,* II (Madrid 1990) 1036-1040.

[41] Así llamados los discípulos de Aristóteles, que enseñaba «paseando»: *(peripatéin* = «pasear»).

[42] El término técnico *passio* o pasión denota la afección del apetito sensitivo producida por la presencia o imaginación del bien o del mal, con transmutación corporal. Se da también en los animales. En el hombre puede revestir un carácter especial por su relación con la razón, adquiriendo un aspecto moral. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, fue sujeto de «pasiones»: se alegró, se entristeció, se airó, etc. Pero dichas pasiones no sobrepasaron nunca la justa medida de la razón, como ocurre con frecuencia en los hombres, nacidos con el pecado original. De ahí que los teólogos hayan acuñado un término técnico propio al referir esto a Cristo: las *pasiones* en él fueron propiamente *propasiones.*

En segundo lugar es evidente por la razón: pues si todas las pasiones fuesen contrarias a la virtud, habría algunas potencias del alma que serían para daño del hombre, porque no tendrían actos algunos convenientes; y entonces la irascible y la concupiscible habrían sido dadas al hombre en vano[43]. Por eso hay que decir que la ira a veces es virtud; a veces, no.

Pues la ira se toma en un triple sentido. Primero, en cuanto está en el solo juicio de la razón, sin conmoción del ánimo; y ésta no se llama propiamente ira, sino juicio. Y así Dios, al castigar a los malos, se dice que está airado: *Soportaré la ira del Señor, pues pequé contra él* (Miq 7,9). En segundo (lugar), se toma en cuanto es pasión. Esta (ira) está en el apetito sensitivo y es doble: porque a veces está imperada por la razón y se contiene bajo los límites de la razón; a saber: si uno se enfada cuando debe y cuanto debe y por lo que debe y cosas semejantes. Entonces (la ira) es un acto de virtud y se dice «ira por celo». Por donde el Filósofo dice que la mansedumbre no consiste en no enfadarse de ningún modo[44]. Esta ira, pues, no es pecado. Hay una tercera ira que rehúye el juicio de la razón; y en ésta siempre hay pecado; pero a veces venial, a veces mortal. Esto se discierne por aquello a lo que incita la ira, lo cual a veces es venial y a veces mortal. Y mortal doblemente: o por su género o por las circunstancias.

Mas el homicidio parece ser un acto pecaminoso mortal por su género, porque va directamente contra un precepto divino. Y por eso el consentimiento en el homicidio es pecado mortal por su mismo género: porque si el acto es mortal, también será mortal el consentimiento en

passiones quodammodo Christo attributas, in quo fuit fontalis plenitudo sapientiae; secundo patet ratione, nam si omnes passiones virtuti contrariarentur, essent aliquae potentiae animae quae deservirent homini in nocumentum quia non haberent aliquos actus convenientes, et tunc irascibilis et concupiscibilis frustra fuissent datae homini. Et ideo dicendum quod ira aliquando est virtus aliquando non.

Accipitur enim ira tripliciter. Primo prout est in solo iudicio rationis absque commotione animi; ista enim non dicitur proprie ira sed iudicium; sic enim Dominus puniens malos iratus dicitur, Mal. VII: «Iram Domini portabo quoniam peccavi ei». Secundo accipitur prout est passio, et ista est in appetitu sensitivo. Et est duplex, quia aliquando ordinatur ratione et continetur sub terminis rationis, quando scilicet quis irascitur quando debet et quantum debet et pro quo debet et huiusmodi; et tunc est actus virtutis et dicitur «ira per zelum». Unde et Philosophus dicit quod mansuetudo non est in nullo modo irasci; ista ergo non est peccatum. Est et tertia ira quae effugit iudicium rationis et in ista semper est peccatum, sed aliquando veniale aliquando mortale. Et hoc distinguitur ex eo quod ad iram incitat; quod aliquando est veniale aliquando est mortale. Mortale quidem dupliciter vel ex genere vel ex circumstantiis.

Homicidium autem videtur esse actus peccati mortalis ex suo genere, quia directe ordinatur contra praeceptum divinum; et ideo consensus in homicidium est peccatum

---

[43] Sto. Tomás, con los filósofos y teólogos, habla del «apetito» o diversas tendencias o inclinaciones del alma humana. Distinguen en el hombre el apetito «intelectual» o tendencia de la voluntad y el apetito «sensible» o de la parte sensitiva, que se subdivide en dos: el concupiscible (o inclinación por la que el ser humano tiende a lo que le parece conveniente en el orden sensible y rehúye lo nocivo); y el irascible (cuyo objeto es «lo arduo»): por él tiende a superar lo adverso. Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue seis pasiones del apetito «concupiscible» (amor-odio, deseo-fuga, gozo-tristeza) y cinco pasiones del apetito «irascible» (esperanza-desesperación, audacia-temor, ira).

[44] ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.13 (BK 1125b26-35) y STO. TOMÁS, *Sent. Ethic.* en este lugar, lín.1-49 (Leonina) vol.47 p.242-243.

dicho acto. Mas a veces el pecado puede ser mortal por su género, pero el movimiento (hacia él) no es pecado mortal, por no haber consentimiento; como si surge un movimiento de la concupiscencia a fornicar y no se consiente, no hay pecado mortal. Semejantemente la ira: pues es un movimiento a vengarse de una injuria infligida: ésta es pues propiamente la ira. Si pues ese movimiento de la pasión es tal que arrastre a la razón, entonces es pecado mortal; mas si la razón no se pervierte hasta el consentimiento, entonces es pecado venial. Mas si (dicho) movimiento no es de por sí (o por su género) pecado mortal, entonces, aunque se haya prestado consentimiento, no es pecado mortal. Por consiguiente, el dicho de que «el que se aíra contra su hermano, será reo del juicio», ha de entenderse del movimiento tendiente a hacer daño, en un movimiento que de suyo es pecado mortal, de modo que en ello se dé consentimiento: *Todas cuantas cosas se hacen, sean buenas o malas, las llevará el Señor a juicio por cualquier fallo* (Eclo c. último: 12,14).

La segunda razón (por la cual no debemos encolerizarnos enseguida), es porque todo hombre ama la libertad y odia la servidumbre. Pero el iracundo no es señor de sí mismo: *[¿Quién puede sufrir] el ímpetu de un espíritu excitado?* (Prov 27,4); (y en el mismo lugar, v.3): *Grave es el peñasco y pesada es la arena, [mas la ira del necio es más pesada que uno y otra].*

En segundo (lugar), debe cuidar (uno) de no permanecer mucho tiempo en la ira: *Airaos y no pequéis* (Sal 4,5); *el sol no se ponga sobre vuestra ira* (Ef 4,26). La razón de esto la da el Señor en el Evangelio: *Arréglate con tu adversario [pronto, mientras vas de camino con él]* (Mt 5,25).

*Tercero,* (hay que cuidar) que la ira no siga adelante. Primero, en el corazón, lo cual ocurre cuando llega a odio. Pues hay diferencia entre la ira y el odio, porque la ira es repentina, mas el odio es duradero; por eso es pecado mortal: *Quien odia a su hermano es un homicida* (1 Jn 3,15). La razón de esto es que se mata a sí mismo, despojándose de la

mortale, quia si actus mortalis et consensus in actum mortalis. Aliquando autem peccatum mortale est ex genere, sed tamen motus non est peccatum mortale quia est sine consensu, sicut si ascendit motus concupiscentiae ad fornicandum, si non consentitur non est peccatum mortale. Similiter ira est motus ad iniuriam illatam vindicandam, haec enim est proprie ira. Si ergo iste motus est solum in passione ita quod ratio deducatur, tunc est peccatum mortale; si autem non pervertitur ratio, tunc est veniale. Si autem non sit motus ex genere peccatum mortale, tunc si consensus adhibeatur, non est mortale. Quod ergo dicit: «Qui irascitur fratri suo» etc., intelligendum est de motu tendente in nocumentum, qui motus est peccatum mortale, ita quod sit in consensu,. Eccl. ult., «cuncta quae fiunt adducet Dominus in iudicium pro omni errato sive bonum» etc.

Secunda ratio est quia omnis homo diligit libertatem et odit servitutem. Iracundus autem non est dominus sui ipsius, Prover.: «Impetum concitati spiritus» etc., «grave saxum et onerosa arena» etc.

Secundo ne diu in ira permaneat. Ps.: «Irascimini, et nolite peccare», Cor.: «Sol non occidat» etc. Et rationem huius assignat Dominus in evangelio dicens, «esto consentiens adversario tuo» etc.

Tertio ne procedat. Primo in corde, quod fit quando pervenit ad odium, est enim differentia inter iram et odium, quia ira subita est, odium diuturnum, et ideo mortale peccatum, Io.: «Qui odit fratrem suum homicida est». Et ratio huius est quia et se interficit spoliando se caritate et alium, Augustinus: «Ne ira crescat in odium» etc., Prover.: «Vir iracundus provocat rixas», Gen.: «Maledictus furor eorum quia pertinax

caridad, y al otro. S. Agustín (dice) en la Regla: *[Litigios o no tengáis ninguno o terminadlos cuanto antes], no sea que la ira llegue a odio,* etc. Prov (15,18) dice: *El varón iracundo provoca altercados.* Y Gén 49,7: *Maldito su furor por pertinaz; y su indignación, por dura.* Segundo, (debe cuidar) no pase a palabras: *El necio enseguida manifiesta su ira* (Prov 12,16). Y la puede manifestar de dos modos, a saber: injuriando y hablando con soberbia (o altanería). En cuanto a lo primero dice el Señor: *Si uno llama a su hermano renegado, [será reo de la gehenna del fuego];* y en cuanto a lo segundo dice: *Y si le llamare necio, [será reo del concilio o sanedrín]* (Mt 5,22). De ahí que Prov (15,1) diga: *La respuesta suave, quebranta la ira.* Tercero, (hay que procurar) que no pase a las obras. Pues en todas nuestras obras debemos observar dos cosas, a saber: practicar la justicia y la misericordia. Y la ira impide ambas cosas, pues *la ira del varón no obra la justicia* (Sant 1,20), pues, aunque quiera, no puede. Por donde cierto filósofo dijo a uno que le había ofendido: «Te castigaría, si no estuviese airado»[45]. *La ira no tiene misericordia, ni el furor que estalla* (Prov 27,4). *En su furor mataron a un hombre* (Gén 49,6). Y por eso Cristo, no sólo quiere que nos guardemos del homicidio, sino (también) de la ira. Pues el buen médico, no sólo quita el mal que aparece, sino que suprime la raíz de la enfermedad, no sea que haya recaídas: y por eso quiere que nos abstengamos de los principios de los pecados, y así de la ira, que es principio del homicidio.

## 24
## Sexto mandamiento[46]

*No adulterarás,* etc. (Éx 20,14). Después de la prohibición del homicidio se prohíbe el adulterio; y con razón, pues el varón y la esposa son como un cuerpo: *Serán dos en una carne,* dice el Señor en Gén 2,24. Por

et indignatio eorum quia dura». Secundo ne procedat in verbo, Prover.: «Fatuus statim indicat iram suam». Et potest indicare duobus modis: iniuriando vel superbe loquendo. Quantum ad primum dicit Dominus, Matth. IV: «Qui dixerit fratri suo fatue» etc.; quantum ad secundum dicitur: «Qui dixerit racha» etc. Unde in Prover.: «Responsio mollis frangit iram». Tertio ne procedat in opere; in opere enim humano duo debemus observare, scilicet facere iustitiam et misericordiam et ira utrumque impedit, Iac.: «Ira enim viri iustitiam Dei non operatur», quamvis enim velit tamen non potest. Unde quidem philosophus dixit cuidam qui eum offenderat: «punirem te nisi essem iratus»; item Prover.: «Ira non habet misericordiam nec erumpens furor» etc., Gen.: «Occiderunt virum in furore suo». Et propterea Christus non solum vult nos cavere ab homicidio sed ab ira. Bonus enim medicus non tantum malum quod apparet tollit, sed etiam radicem removet infirmitatis ne scilicet recidivet, et ideo vult nos abstinere a principiis peccatorum et ita ab ira quae est principium homicidii.

## XXIV
### Sextum praeceptum

«Non moechaberis» etc. Post prohibitionem homicidii prohibetur adulterium, et congrue quia vir et uxor sunt quasi unum corpus, «erunt», inquit Dominus, «duo in

[45] Cf. Torrell, l.c., p.250.

[46] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.5; 2-2 q.122 a.6; q.154 a.1.2.8; *In Sent.* 3 d.37 a.2 qla.2; 4 d.33 q.1 a.3 qla.2; d.41 a.4 qla.1.2; *Cont. Gent.* 3 c.122; *De malo* q.15 a.2 ad 11ss; q.15 a.3; *Quodl.* 3 q.5 a.2; 8 q.6 a.5.

eso después de la injuria que se infiere a la persona, no la hay mayor que la que se inflige al cónyuge.

Mas se prohíbe el adulterio a la esposa y al varón. Pero primero hay que hablar del adulterio de la esposa, porque parece cometer mayor pecado.

La mujer adulterando, comete tres pecados, que se insinúan en el Eclo (23,32-34): *Toda mujer que abandona a su marido, [primero ha sido incrédula a la ley del Altísimo; segundo, ha dejado a su esposo; tercero, ha cometido adulterio y se ha procreado hijos de otro hombre].* En primer lugar peca de incredulidad, porque se hace incrédula a la ley: pues el Señor prohibió el adulterio. Así mismo obra contra la ordenación de Dios: *A los que Dios unió, [que no los separe el hombre]* (Mt 19,6). Ítem, contra los estatutos de la Iglesia, o contra el sacramento. Pues el matrimonio se hace ante la Iglesia; y por ello se trae a Dios como testigo y fiador de la guarda de la fidelidad: *El Señor ha testificado, [entre ti y la esposa de tu juventud]* (Mal 2,14). Luego peca contra la ley, contra lo estatuido y contra el sacramento de Dios.

Segundo, peca por traición, porque abandona a su marido. El Apóstol dice: *La mujer no tiene potestad sobre su cuerpo* (1 Cor 7,4). Por eso tampoco puede guardar castidad sin el consentimiento de su marido. Por consiguiente, si adultera, comete una traición, al entregarse a sí misma a otro, como un siervo que se entrega a otro señor: *Dejó al guía de su juventud,* etc. (Prov 2,17).

Tercero, (peca) cometiendo un hurto, porque *se procuró hijos de un varón ajeno* (Eclo 23,33); y esto es un hurto máximo, porque da toda la heredad a hijos extraños. Y nota que esa tal debiera procurar que los hijos ingresaran en religión, o hicieran alguna otra cosa, de modo que no sean herederos de los bienes del marido. La mujer adúltera es, pues, sacrílega, traidora y ladrona.

El varón también peca no menos que la esposa, aunque a veces sea más indulgente consigo mismo. Lo cual es evidente por tres motivos.

carne una». Et ideo post iniuriam quae infertur personae proprie nulla maior est illa quae infertur personae coniunctae.

Prohibetur autem adulterium uxori et viro, sed prius dicendum est de uxoris adulterio quia maius peccatum videtur committere. Committit autem tria peccata gravia uxor moechando quae insinuantur Eccli.: «Omnis mulier» etc.

Primo enim peccat per incredulitatem, quia «legi incredibilis fit»; Dominus enim prohibuit adulterium. Item facit contra Dei ordinationem, Matth.: «Quos Deus coniunxit» etc. Item contra Ecclesiae statutum vel sacramentum. Fit enim matrimonium in facie Ecclesiae et ideo adducitur Deus quasi in testem et fideiussorem de servanda fide, Mal.: «Dominus Deus testificatus» etc. Ergo peccat contra legem, contra statutum et contra Dei sacramentum.

Secundo peccat per proditionem quia «derelinquit virum suum», Apostolus, «mulier sui corporis potestatem non habet». Ideo etiam nec castitatem servare potest sine consensu viri. Et ideo si moechatur proditionem committit dum seipsam alteri tradit, sicut servus dans se alteri domino, Prover.: «Dereliquit ducem pubertatis suae» etc.

Tertio per furti commissionem quia «ex alieno viro statuit sibi filios». Et hoc maximum furtum est, quia totam hereditatem dat filiis álienis. Et nota quod talis deberet studere quod filii intrarent religionem vel aliquid aliud facerent, ita quod in bonis viri non succederent. Est ergo mulier moechans sacrilega, proditrix et furatrix.

Vir quoque peccat non minus quam uxor licet sibi quandoque blandiatur; quod patet ex tribus.

Primero, por su igualdad (con la mujer), pues *el varón no tiene potestad de su cuerpo* (1 Cor 7,4). Y por eso ninguno de los dos puede hacer nada respecto del matrimonio sin consentimiento del otro. Y para significar esto Dios formó a la mujer no del pie o de la cabeza, sino de la costilla. Y por eso el matrimonio nunca tuvo un estatuto perfecto sino en la ley de Cristo: porque un judío tenía varias esposas, mas la esposa (no tenía) varios maridos; y por consiguiente no se daba la igualdad.

Segundo, por la fortaleza del varón; porque la pasión propia de las mujeres es la concupiscencia: *Tributad honor [a vuestras mujeres],* etc. (1 Pe 3,7). Por eso, si exiges a la esposa lo que tú no puedes guardar, quebrantas la fidelidad.

Tercero, por su autoridad, porque *el varón es la cabeza de la mujer* (1 Cor 11,3); por lo cual *las mujeres no deben hablar en la Iglesia, sino preguntar a sus maridos en casa* (1 Cor 14,34-35). El varón es, pues, el doctor de la mujer; y por eso Dios dio el precepto al varón. Pues peca más el sacerdote que el laico y el obispo más que el sacerdote, si no cumplen lo que dicen, porque a éstos les compete enseñar a otros. De manera semejante si el varón comete adulterio, quebranta la fidelidad no cumpliendo lo que dice. Sin embargo, que las esposas atiendan a lo que dice Cristo: *Cumplid lo que dicen; mas no hagáis lo que ellos hacen* (Mt 23,3).

## 25
## *(Continuación)*

*No adulterarás.* Como hemos dicho, Dios prohibió el adulterio tanto a los varones como a las mujeres. Mas es de saber que algunos, aunque creen que el adulterio es pecado, sin embargo no creen que la simple fornicación sea pecado mortal. Contra ellos el Apóstol dice: *A los forni-*

Primo ex aequalitate quam habet nam «vir potestatem sui corporis non habet» Cor. Et ideo neuter potest aliquid facere sine consensu alterius quantum ad matrimonium. Et ad hoc significandum Deus non de pede vel capite, sed de costa mulierem formavit. Et ideo matrimonium nunquam statum perfectum habuit nisi in lege Christi, quia iudaeus unus plures habebat uxores, sed uxor non plures viros, et ideo non erat aequalitas.

Secundo ex viri fortitudine, quia propria passio mulierum est concupiscentia, Pet.: «Impartientes honorem». Et ideo si petis ab uxore quod tu non potes servare frangis fidem.

Tertio ex eius auctoritate, quia vir «caput est mulieris»; unde «mulieres non debent loqui in ecclesia, sed domi viros interrogare». Est ergo vir doctor mulieris, et ideo Deus praeceptum dedit viro. Magis autem peccat sacerdos quam laicus et episcopus quam sacerdos, si non servant quae dicunt, quia docere alios ad istos pertinet; a simili si vir moechatur frangit fidem non servando ea quae dicit. Sed tamen uxores attendant ad id quod Christus dicit: «Quae dicunt facite; secundum opera eorum nolite facere» etc.

## XXV
## *(De eodem)*

«Non moechaberis». Sicut dictum est, Deus tam viris quam mulieribus prohibuit adulterium. Sed sciendum quod quamvis aliqui credant adulterium esse peccatum, non tamen credunt simplicem fornicationem esse peccatum mortale. Contra quos Apostolus:

*carios y adúlteros los juzgará el Señor* (Heb 13,4); y *los fornicarios no poseerán el Reino de Dios* (1 Cor 6,9). Mas del Reino de Dios nadie es excluido sino por el pecado mortal. Luego es pecado mortal. Mas acaso digas: No hay razón para que sea pecado mortal, pues no se entrega el cuerpo de la esposa o del varón, como en el adulterio. Mas es de saber que, aunque no se entregue el cuerpo de la esposa, sin embargo se entrega el cuerpo de Cristo, a quien fue dado y consagrado en el bautismo. Si, pues, ninguno debe injuriar a una esposa, mucho menos a Cristo: *¿Tomando los miembros de Cristo, los haré miembros de una meretriz? ¡De ningún modo!* (1 Cor 6,15). Es pues una herejía decir que la simple fornicación no es pecado mortal[47]. Y por eso es de saber que en este precepto, «No adulterarás», se prohíbe, no sólo el adulterio, sino toda corrupción carnal, exceptuada la que se da en el matrimonio.

Es de saber además que otros dicen que la unión del varón y de la esposa no se da sin pecado; lo cual es herético[48]. El Apóstol dice: *Tened todos en gran honor el matrimonio y el lecho conyugal sea inmaculado* (Heb 13,4). Tal unión a veces no sólo es sin pecado, sino que también es meritoria de vida eterna para quienes tienen caridad; a veces es con pecado venial; y a veces, con (pecado) mortal. Cuando es con intención de procrear hijos, entonces es una acción virtuosa; cuando es con intención de dar el «débito» (al otro cónyuge), es una acción de justicia; mas cuando es para ejercer la liviandad, entonces es

«Fornicatores et adulteros iudicabit Deus», Cor. fornicatores «regnum Dei non possidebunt». A regno autem Dei non excluditur aliquis nisi per peccatum mortale, ergo est peccatum mortale. Sed forte dices, non est ratio quare sit peccatum cum non detur corpus uxoris vel viri alicui sicut in adulterio; sed sciendum quod licet non detur corpus uxoris, datur tamen corpus Christi quod sibi datum fuit et consecratum in baptismo. Si ergo nullus debet facere iniuriam uxori, multo magis nec Christo; Cor.: «Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit!». Est ergo haeresis dicere fornicationem simplicem non esse peccatum mortale. Et ideo sciendum quod in isto praecepto, «non moechaberis», prohibetur non solum adulterium, sed etiam omnis carnalis corruptio praeter eam quae est matrimonii.

Ulterius autem sciendum quod alii dicunt commixtionem viri et uxoris sine peccato non esse; quod haereticum est, Apostolus: «Sit honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus». Talis autem coniunctio aliquando non solum est sine peccato, sed etiam est ad meritum vitae aeternae habentibus caritatem; aliquando autem est cum veniali; aliquando cum mortali. Quando enim est cum intentione procreandae prolis, tunc est meritoria; quando autem redditur tantum debitum, tunc etiam est opus

[47] La fornicación es intrínsecamente mala, como ya vemos por el N. Testamento y declarará más tarde la Iglesia en su magisterio: cf. el Concilio de Lyón (a. 254, cf. Dz 453) e Inocencio XI (a. 1679, cf. Dz 1198), quien expresaba el sentir ya de la Iglesia primitiva. Se entiende por «fornicación» el comercio carnal entre un hombre y una mujer no virgen, fuera del compromiso matrimonial o de otro tipo. Si no se dieran esas condiciones no sería «simple fornicación», sino adulterio, estupro, incesto, sacrilegio..., según las condiciones de los sujetos que realizaran dicha relación.

[48] Probablemente el santo tiene también en la mente la Profesión de fe que Inocencio III (1208) impuso a los Valdenses, quienes veían el matrimonio como un mal —cf. Dz 424—: debían profesar que no debe ser rechazado el matrimonio, en el cual el marido se salva con su cónyuge, lo cual no sería posible si fuera pecaminoso. Además, si la unión conyugal fuera mala, no se alcanzaría el fin primario de tan santa institución. Véanse también el magisterio del Conc. de Braga (a. 561, cf. Dz 241) y el del Conc. IV de Letrán (a. 1215, Dz 430).

pecado venial o con pecado venial, a saber, si no excede los límites del matrimonio[49]. Mas cuando los excede, esto es: si se pudiera, se extendería a otra (persona), entonces es pecado mortal, porque en su consentimiento es mortal.

Mas es de saber que el adulterio y la fornicación se prohíben por muchos motivos.

Primero, porque matan el alma: *El que es adúltero perderá su alma por la pobreza de su corazón* (Prov 6,32). Y dice «por la pobreza de su corazón», lo cual se da cuando la carne domina al espíritu.

Segundo, priva de la vida: pues ese tal debe ser lapidado, según la ley (Dt 22,22-24 y cf. Jn 8,5). Y el hecho de que a veces no sea castigado corporalmente es para mal propio; porque el castigo corporal, llevado con paciencia, es para remisión de los pecados: sin embargo será castigado en la vida futura.

Tercero, consume sus haberes: de ahí que en Lc (15,13) se dice del hijo pródigo que *derrotó sus haberes viviendo perdidamente;* (y en) el Eclo (9,6): *No entregues a las fornicarias tu alma de ningún modo,* etc. —no sea que te pierdas a ti mismo y tu heredad.

Cuarto, envilece a su prole: *los hijos de los adúlteros [no llegarán a sazón y la descendencia nacida de una unión inicua será exterminada..., serán tenidos en nada y (vivirán) sin honor]* (Sab 3,16-17). *En otro caso vuestros hijos serían impuros,* etc. (1 Cor 7,14). Nunca tampoco alcanzan (puestos de) honor en la Iglesia, si se pueden admitir como clérigos sin desdoro[50].

Quinto, priva de la honra, especialmente a la mujer: *Toda mujer que es fornicaria será conculcada en el camino como estiércol* (Eclo 9,10); y del

iustitiae et virtutis; quando autem est tantum causa exercendae libidinis, tunc est veniale vel cum veniali, quando scilicet non excedit limites matrimonii, quando autem excedit ut scilicet si posset extenderet se ad aliam, tunc est mortale quia in suo consensu est mortale

Sciendum autem quod adulterium et fornicatio prohibentur propter multa.

Primo enim perimit animam, Prover.: «Qui adulter est propter cordis inopiam perdit animam suam». Et dicit «propter cordis inopiam», quod est quando caro dominatur spiritui.

Secundo privat vitam; talis enim secundum legem debet lapidari. Et quod aliquando non punitur corporaliter est in malum suum, quia poena corporalis quae cum patientia toleratur est in remissionem peccatorum; punietur tamen postea in vita futura.

Tertio consumit substantiam; unde Luc. de filio prodigo dicitur quod «consumpsit substantiam suam vivendo luxuriose»; Eccli.: «Non commiscearis fornicariis in nullo».

Quarto vilificat prolem; Sap. «filii adulterini» etc., Cor.: «Alioquin filii vestri immundi erunt» etc., «nunc autem sancti sunt». Nunquam enim honorem in Ecclesia, si clerici sine dedecore habere possunt.

Quinto privat honore et specialiter mulieres, Eccli.: «Mulier fornicaria quasi stercus in via conculcabitur»; et de viro dicitur, Prover.: «Turpitudinem et ignominiam» etc.

---

[49] Doctrina confirmada posteriormente por Inocencio XI (1679): cf. Dz 1158-1159.

[50] Según el CIC anterior, que reflejaba la praxis de la Iglesia durante siglos, el promovido a la dignidad episcopal debía ser «nacido de matrimonio legítimo, y no legitimado por el matrimonio subsiguiente» (canon 331, 1.°). Ahora en el nuevo Código de Derecho Canónico, al tratar de las cualidades del candidato para el episcopado no se cita esto, aunque se requiere que sea «de buena fama» (c. 378, 2.°) y en las Normas para promover al ministerio Episcopal en la Iglesia Latina, a.6, se dice que se investigue si los candidatos «gozan ciertamente de buena fama»; y también que se tenga en cuenta «la índole de la familia» (cf. AAS 64 [1972] 388-389).

varón se dice: *Acumula para sí torpeza e ignominia,* etc. (Prov 6,33). Dice también S. Gregorio que los pecados carnales son de mayor infamia y de menor culpa que los espirituales[51]. La razón de esto es que son cosa común con las bestias: *El hombre, estando en el honor, no lo entendió, [se comparó con las bestias estúpidas y se hizo semejante a ellas]* (Sal 48,21).

## 26
## Séptimo mandamiento[52]

*No robarás* (Éx 20,15). El Señor prohibió en su ley sobre todo la injuria al prójimo y, en primer lugar, la injuria contra la propia persona: *No matarás*; en segundo lugar, en la persona del cónyuge: *No adulterarás*; y en tercer lugar, en sus cosas: *No robarás*.

Y es de saber que en este precepto se prohíbe toda sustracción indebida. Pues se comete el hurto de muchos modos.

Primero, hurtando a escondidas: *Si supiera el dueño de la casa a qué hora habría de venir el ladrón* (Mt 24,43); y esto es vituperable, pues es una manera de traición: *Sobre el ladrón cae la vergüenza* (Eclo 5,17).

Segundo, quitando violentamente; y ésta es una injuria mayor: *Hicieron violencia los que robaron a los huérfanos* (Job 24,9). Entre éstos están los príncipes y reyes malos: *Sus príncipes en medio de él, como leones rugientes* (Sof 3,3). Éstos obran contra la intención del Señor, que quiere un régimen justo y dice: *Por mí reinan los reyes,* etc. (Prov 8,15). Y a veces hacen tales cosas al modo del hurto; otras, por la violencia: *Tus príncipes, infieles, socios de los ladrones* (Is 1,23). A veces estableciendo leyes y disponiendo con vistas al lucro: *¡Ay de los que establecen leyes*

Gregorius etiam dicit quod peccata carnalia sunt maioris infamiae et minoris culpae. Et ratio huius est quia est commune cum bestiis, Ps.: «Homo cum in honore esset» etc.

## XXVI
### Septimum praeceptum

«Non furaberis». Dominus prohibuit principaliter in lege sua iniuriam proximi, et primo iniuriam in propriam personam, ibi, «non occides», secundo in persona coniuncta, «non moechaberis», tertio in rebus, «non furtum facies».

Et sciendum quod in hoc praecepto prohibetur omne male ablatum. Committitur enim furtum multis modis; primo occulte accipiendo, Matth.: «Si sciret paterfamilias qua hora fur veniret» etc. Et hoc vituperabile est quia est proditio quaedam, Eccli.: «Super furem est opprobrium».

Secundo violenter auferendo, et haec est maior iniuria, Iob: «Vim fecerunt depraedantes pupillos». Inter istos sunt mali principes et reges, «principes eius in medio eorum quasi rapientes praedam». Isti enim faciunt contra intentionem Domini volentis iustum regnum et dicentis, «per me reges regnant» etc. Et aliquando talia faciunt per modum furti, aliquando per violentiam, Is. I: «Principes tui infideles socii furum» aliquando condendo leges et statuendo ad lucrandum tantum, Is.: «Vae qui condunt leges iniquas»;

---

[51] Cf. *Moralia* 33 c.12 n.25: ML 76,688B-C.

[52] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.5; q.105 a.3 ad 3; 2-2 q.66 a.6; q.122 a.6; *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.4; 3 d.37 a.2 qla.2; a.6; *De malo* q.10 a.2; q.13 a.4; q.15 a.2; *Quodl.* 3 q.7 a.2; *In Pol.* 1 lect.8.

*inicuas!* (Is 10,1). Y S. Agustín afirma que todo gobierno malo es un hurto, por lo cual dice: *¿Qué son los reinos, sino latrocinios?*[53].

Tercero, no pagando el salario: *No quedará en tu casa el salario de tu jornalero hasta la mañana* (Lev 19,13). Y con esto se entiende que uno debe dar lo suyo a quienquiera que sea: sean los príncipes, los prelados, sean los clérigos, etc.: *Dad, pues, a todos lo debido: al que tributo, tributo,* etc. (Rom 13,7). Pues tenemos que dar a los reyes, que procuran nuestra paz, un salario.

En cuarto lugar, cometiendo fraudes en las transacciones o el comercio; por lo cual se prohíbe en el Lev (19,35-36, o mejor en el Dt 25,13): *No tendrás diversas medidas o pesos diferentes.* Prov (20,10): *Peso y peso; medida y medida, [una y otra cosa, abominable ante Dios].* Esto es también contra los taberneros que echan agua al vino. Con esto también se prohíbe la usura: *Señor, ¿quién habitará [en tu templo, o quién descansará en tu monte santo?]* (Sal 14,1). Esto también va contra los cambistas que dicen y cometen muchos fraudes. Y es también contra los vendedores de paños y otras cosas.

Mas dirás: ¿por qué no puedo dar mi dinero, como el caballo y la casa? Hay que decir que el pecado está en aquellas cosas que se venden dos veces. Mas en cuanto a la casa hay dos cosas; a saber: la sustancia y el uso; y una cosa es poseer la casa y otra usar de ella. Por donde puedo separadamente vender el uso sin vender la casa; y así en todas las demás cosas de este género. Por donde si hay algunas cosas que consisten sólo en el uso y su uso es gastarlas, no se puede hacer igual que con la casa. El dinero lo usamos gastándolo; y el trigo, consumiéndolo. Por consiguiente si vendes el uso, lo vendes dos veces[54].

et Augustinus dicit quod omnis mala dominatio furtum est, unde dicit «quid regna nisi quaedam latrocinia?».

Tertio mercedem non solvendo, Levit.: «Non morabitur opus mercenarii tui usque mane apud te». Et hoc intelligitur quod homo cuilibet dare debet quod suum est, sive principes sive praelati sive clerici etc., Rom.: «Reddite omnibus debita, cui tributum» etc. Tenemur enim regibus custodientibus pacem nostram dare mercedem.

Quarto fraudem in mercationibus committendo, unde prohibetur Levit.: «Non habebis diversas mensuras vel pondera», Prover.: «Pondus et pondus mensura et mensura» etc. Hoc est etiam contra caupones qui miscent aquam vino. In hoc etiam prohibetur usura, Ps.: «Domine quis habitavi» etc. Hoc est etiam contra campsores qui multas falsitates dicunt et committunt. Est etiam contra venditores pannorum et aliarum rerum. Sed dices forsitan, quare non possum dare pecuniam sicut equum vel domum? Dicendum quod in illis est peccatum quae bis venduntur. In domo autem duo sunt, scilicet substantia et usus, et aliud est habere domum et aliud uti domo, unde separatim possum vendere usum sine domus venditione, et ita in omnibus huiusmodi. Unde si aliqua sunt quae consistant in ipso usu tantum et usus est eorum distractio, non potest fieri id quod est de domo. Denariis enim utimur consumendo et frumento destruendo, et ideo si usum vendis, bis vendis.

---

[53] *De civitate Dei* 4 c.4: ML 41,115; BAC XVI 274.

[54] La Biblia y la recta moral antigua condenaron la «usura», como condena hoy también la ética sana los excesos en el cobro de «intereses». Sto. Tomás razona aquí correctamente, pues presupone que el dinero sólo sirve como medio de cambio. Sin embargo, él mismo y la economía subsiguiente hasta hoy han justificado el lucro o cobro de «intereses» por diversos motivos, como son el lucro cesante para el prestamista, el peligro emergente, etc. En la *Suma Teológica* 2-2 c.78 a.3, explicitará más su pensamiento.

Quinto, comprando dignidades, sean temporales, sean espirituales. De lo primero dice Job 20 (v.15): *Las riquezas que devoró, las vomitará.* Pues todos los tiranos que por la fuerza poseen reinos o alguna provincia o feudo, son ladrones y todos esos tales están obligados a la restitución. En cuanto a lo segundo, Jn (10,1) dice: *El que no entra por la puerta [en el redil de las ovejas, sino que sube por otra parte, es ladrón y salteador];* y por consiguiente todos los simoniacos son ladrones, etc. [55].

## 27
## *(Continuación)*

*No robarás,* etc. Con este precepto, como hemos dicho, se prohíbe toda sustracción indebida, y deben inducirnos a evitarlo muchas razones.

La primera se toma de su gravedad. Pues este pecado se asemeja al homicidio: *El pan de los necesitados es la vida del pobre: quien le defrauda es un varón sanguinario* (Eclo 34,25); y de nuevo, ibíd. (v.27): *El que derrama sangre y el que comete fraudes contra el jornalero son hermanos.*

Segunda, por la calidad del peligro. Pues ningún pecado es tan peligroso. Ningún pecado se perdona sin la satisfacción y la penitencia. De todos se arrepiente uno pronto, como es claro en cuanto al homicidio, una vez que cesa la ira; y también de la fornicación, cesado que ha la pasión de la concupiscencia; y así de los demás. Mas en cuanto a este pecado, aunque a veces se arrepienta uno, sin embargo no es fácil satisfacer; máxime estando obligado no sólo a devolver lo que tomó, sino (también a compensar) el daño que hizo por esto al dueño; y con esto debe también hacer penitencia del pecado. Por eso se dice (Hab 2,6):

Quinto dignitates emendo sive sint temporales sive spirituales. De primo Iob XX: «Divitias quas devoravit evomet»; omnes enim tyranni qui vi tenent regna vel provinciam vel feudum fures sunt, et omnes tales tenentur ad restitutionem. De secundo Io.: «Qui non intrat per ostium» etc., et ideo omnes simoniaci fures sunt, etc.

## XXVII
## *(De eodem)*

«Non furtum facies» etc. Hoc praeceptum sicut dictum est prohibetur omne male ablatum, et debent nos inducere multas rationes ad cavendum ab hoc.

Prima sumitur ex gravitate; assimilatur enim hoc peccatum homicidio, Eccli.: «Panis egentium vita pauperis et qui defraudat illum vir sanguinis est», et iterum: «Qui effundit sanguinem et qui defraudat mercenarium fratres sunt».

Secundo ex periculi qualitate; nullum enim peccatum est ita periculosum, quia nullum peccatum remittitur sine poenitentia et satisfactione. De omnibus aliis cito poenitet quis, sicut patet de homicidio cessante ira et de fornicatione cessante passione, et sic de aliis. De hoc vero peccato, licet aliquando quis poeniteat non tamen de facili satisfacit, et maxime cum non solum teneatur reddere quod accepit sed etiam damnum quod fecit patrono ex hoc, et cum hoc etiam tenetur facere poenitentiam de peccato.

[55] El término «simonía» proviene de Simón Mago, quien intentó comprar por dinero una facultad espiritual (cf. Hch 8,18ss). El santo la define en la *Suma Teológica* 2-2 c.100 a.1. En la Edad Media debió de ser frecuente y la Iglesia hubo de condenarla repetidamente.

*¡Ay del que amontona las cosas que no son suyas! ¿Hasta qué punto no está amasando contra sí denso lodo?* Dice «denso lodo», porque no sale uno de ello fácilmente.

Tercera, por la inutilidad de tales cosas. Pues no son útiles ni espiritualmente: *No aprovecharán nada los tesoros de la impiedad* (Prov 10,2); pues las riquezas aprovechan espiritualmente para (hacer) limosnas y sacrificios: *La redención del alma del varón son sus riquezas* (Prov 13,8); mas de las que no son propias se dice: *Yo soy el Señor que amo la justicia, [y odio la rapiña (hecha) para el holocausto]; el que ofrece sacrificio de los haberes del pobre,* etc. (Eclo 34,24). Ni (aprovechan) temporalmente, porque duran poco: Habacuc dice: *¡Ay de aquel que acumula una avaricia mala para su casa!* (Hab 2,9); y el Eclo (cf. más bien Prov. 28,8): *El que amontona riquezas [con usura e interés, las amontona para el generoso con los pobres];* y Prov (13,22): *La hacienda del pecador se reserva para el justo.*

Cuarta, por la singularidad del daño, pues hacen perder otras cosas, ya que son como fuego mezclado con pajas: *El fuego devorará las tiendas de quienes se dejan sobornar gustosamente* (Job 15,34).

Sábete además que ese tal no sólo pierde su alma, sino también la de sus hijos, puesto que ellos están obligados a restituir.

## 28
## Octavo mandamiento[56]

*No darás falso testimonio contra tu prójimo* (Éx 20,16). Prohibió ya el Señor que nadie injurie a su prójimo con obras; mas ahora manda que no se le injurie de palabra; y esto es: *No darás falso testimonio contra tu prójimo.*

Ideo dicitur: «Vae qui multiplicat non sua»; densum dicit quia non de facili homo egreditur.

Tertio ex talium inutilitate. Non enim sunt utilia, neque spiritualiter, Prover.: «Non proderunt thesauri impietatis»; divitiae enim spiritualiter prosunt ad eleemosynas et sacrificia, Prover.: «Redemptio animae viri propriae divitiae»; sed de non propriis dicitur: «Ego Dominus diligens iudicium», Eccli.: «Qui offert sacrificium de substantia pauperum» etc. Nec temporaliter, quia parum durant, Habac.: «Vae ei qui congregat avaritiam malam domui suae», Eccli.: «Qui acervat divitias» etc., Prover.: «Custoditur iusto substantia peccatoris».

Quarto ex nocumenti singularitate. Faciunt enim perdere alia; sunt enim sicut ignis aliis commixtus, Iob: «Ignis devoravit tabernacula eorum qui libenter munera recipiunt». Scias insuper quod talis non solum animam suam amittit, sed etiam filiorum quia illi tenentur reddere.

## XXVIII
### Octavum praeceptum

«Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium». Prohibuit iam Dominus quod nullus iniurietur proximo suo opere, nunc autem praecipit quod non iniurietur verbo, et hoc est «non loqueris» etc.

---

[56] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.5; 2-2 q.70 a.4; q.110 a.2.4; q.122 a.6; *In Sent.* 3 d.37 a.2 qla.2; d.38 a.2.4.5; *In Ps.* 5.

Mas esto puede ser doblemente: o en juicio, o en la conversación ordinaria. Pero en el juicio (puede suceder) de tres maneras. A saber, la de la persona que acusa en falso: *No serás calumniador ni difamador en el pueblo* (Lev 19,16). Y nota que, así como no debes decir falsedad, así tampoco debes callar la verdad: *Si pues pecare contra ti tu hermano, [ve y corrígele]* (Mt 18,15). La de la persona del que testifica mintiendo: *El testigo falso no quedará impune* (Prov 19,5). Este pecado, pues, incluye todos los precedentes, porque a veces ese tal es homicida, a veces ladrón, etc. Mas éstos deben ser castigados con la pena que se da en el Dt y en los Prov (cf. Dt 19,15-20; Prov 25,18): *Venablo, espada y saeta aguda el hombre que dice contra el prójimo un falso testimonio* (Prov 25,18). (Ítem), la persona del juez que sentencia mal: *No juzgarás injustamente, ni consideres la persona del poderoso* (Lev 19,15).

En la conversación ordinaria pecan a veces cinco clases de hombres.

1. Los detractores: *Los detractores son aborrecibles para Dios* (Rom 1,30); y dice «aborrecibles para Dios», porque no hay nada más querido para el hombre que su fama: *Mejor es un buen nombre que ungüentos preciosos* (Eclo 7,2). *Mejor un buen nombre que [muchas riquezas]* (Prov 22,1). Mas el detractor priva de esto: *[Quien difama ocultamente], no hace menos daño que si una serpiente [le muerde a uno en silencio]* (Eclo 10,11). Por lo cual, si no restituye la fama no puede salvarse.

2. Quien oye con gusto a los detractores: *Cerca tus oídos con espinos, [y no oigas una lengua mala; y haz puertas para tu boca y cerraduras para tus oídos]* (Eclo 28,28). Más aún; debe más bien mostrar al detractor un rostro triste o ceñudo: *El viento del aquilón disipa las lluvias, [y la faz triste la lengua detractora]* (Prov 25,23).

3. Los chismosos, a saber, quienes cuentan todo lo que oyen: *Seis cosas odia el Señor, [y la séptima la detesta su alma, a saber: a aquel que siembra discordias entre los hermanos]* (Prov 6,16); *maldito en el pueblo el chismoso y el de lengua doble* (Eclo 28,15).

Hoc autem potest esse dupliciter vel in iudicio vel in communi locutione. In iudicio autem tribus modis secundum quod tres personae possunt facere contra hoc praeceptum. Persona scilicet accusantis falso, Levit.: «Non eris criminator et susurro in populo». Et nota quod sicut non debes dicere falsum, ita non debes tacere verum, Matth.: «Si peccaverit in te frater tuus» etc. Persona testificantis mentiendo, Prover.: «Testis falsus non erit impunitus». Hoc enim peccatum includit omnia praecedentia: quia aliquando talis est homicida, aliquando fur etc. Debent autem isti puniri poena quae datur Deuter. et Prover.: «Iaculum et sagitta et gladius qui profert falsum testimonium contra proximum suum». Persona iudicis male sententiando, Levit.: «Non iniuste diiudicabis nec aspicias personam potentis».

In communi autem locutione peccant aliquando contra hoc praeceptum quinque genera hominum. Detractores, Rom.: «Detractores Deo odibiles», et dicit «Deo odibiles», quia nihil est ita carum homini sicut fama, Eccl.: «Melius est nomen bonum quam» etc.; detractor autem aufert hoc, Eccl.: «Si mordeat serpens» etc. Unde si famam non restituit salvari non potest.

Detractores libenter audientes, Eccli.: «Sepi aures tuas spinis» etc. Quinimmo debet dicenti ostendere vultum torvum, Prover.: «Ventus aquilo dissipans pluvias».

Susurratores qui scilicet recitant quidquid audiunt, Prover.: «Sex sunt quae odit Dominus» etc. «et eum qui seminat inter fratres discordiam», Eccli.: «Susurro et bilinguis maledictus in populo».

4. Los lisonjeros, esto es, los aduladores: *se alaba al pecador en sus deseos y es bendecido el inicuo* (Sal 10,3). *Pueblo mío, quienes te proclaman dichoso te engañan* (Is 3,12). *Me corregirá el justo [con misericordia y me increpará, mas que el ungüento del impío no perfume mi cabeza]* (Sal 140,5).

5. Los murmuradores, y esto abunda máximamente entre los súbditos: *Ni murmuréis* (1 Cor 10,10); *guardaos de la murmuración que no aprovecha nada* (Sab 1,11); *con la paciencia se suaviza al príncipe,* etc. (Prov 25,15).

## 29
### *(Continuación)*

*No darás falso testimonio,* etc. En esta prohibición se proscribe toda mentira: *Proponte no decir mentira alguna, pues ser asiduo en mentir no es cosa buena* (Eclo 7,14). Y esto por cuatro motivos.

Primero, por asemejarse al diablo. Pues ese tal se hace hijo del diablo. Ya que el hombre, por sus palabras, se conoce de qué región y patria sea, pues *tu (modo de) hablar te manifiesta* (Jn; cf. más bien Mt 26,73). Entre los hombres hay algunos que son de la raza del diablo y que se dicen «hijos del diablo», a saber: quienes siguen la mentira, porque el diablo *es mentiroso y el padre de la mentira* (Jn 8,44). Él fue quien primero mintió: *De ninguna manera moriréis* (Gén 3,4). Por el contrario, algunos son hijos de Dios, a saber, quienes dicen la verdad, pues Dios es la verdad.

Segundo, por la disolución de la sociedad. Pues los hombres naturalmente viven juntos, lo cual no podría ser si no dijeran la verdad. (Dice) S. Pedro (más bien Ef 4,25 y Heb 12,1): *Desechando la mentira,* hablad con verdad.

Tercero, por la pérdida de la fama. Puesto que a quien se acostumbra a decir mentiras no se le cree, aun cuando diga la verdad: *Del impuro ¿qué pureza resultará? y del mentiroso ¿qué verdad?* (Prov; más bien Eclo 34,4).

Blanditores, Ps.: «Laudatur peccator in desideriis» etc., Is.: «Populo meus qui beatum te dicunt ipsi te decipiunt», Ps.: «Corripiet me iustus» etc., «oleum autem» etc.

Murmuratores, et hoc maxime abundat in subditis, Cor.: «Neque murmuraveritis» etc., Sap.: «Custodite vos a murmuratione», Prover.: «Patientia lenietur princeps» etc.

## XXIX
### *(De eodem)*

«Non loqueris» etc. In hac prohibitione prohibetur omne mendacium, Eccli.: «Noli velle mentiri omne mendacium assidue». Et hoc propter quatuor.

Primo propter diaboli assimilationem. Talis enim efficitur diaboli filius, nam homo ex verbis suis cognoscitur de qua regione et patria sit, Io.: «Nam et loquela tua» etc. Inter homines quidam sunt de genere diaboli qui et dicuntur diaboli filii, qui scilicet sequuntur mendacium, quia diabolus «mendax est et pater eius». Ipse enim mentitus est primo, Gen. I: «Nequaquam moriemini» etc. Quidam vero filii Dei, qui scilicet loquuntur veritatem, quia Deus veritas est.

Secundo propter societatis dissolutionem. Homines enim naturaliter simul vivunt, quod esse non posset si sibi verum non dicerent, Pet.: «Deponentes omne pondus» mendacii loquimini veritatem.

Tertio propter famae amissionem. Qui enim assuescit mendaciis non creditur sibi etiam cum verum dicit, Prover.: «Ab immundo quid mundabitur?» etc.

Cuarto, por la perdición del alma. Pues el hombre mentiroso mata su alma: *La boca que miente, mata el alma* (Sab 1,11); *destruirás a todos los que dicen mentiras* (Sal 5,7). Por donde se ve que es pecado mortal.

Advierte, sin embargo, que entre las mentiras las hay que son pecado mortal; y las hay que son pecado venial. Es mortal mentir en las cosas que son de fe, cosa que puede ocurrir a los prelados, a los maestros y a los predicadores; y ésta es la más grave entre todas las otras clases de mentira: *Entre vosotros habrá maestros mentirosos* (2 Pe 2,1). Y hay algunos que a veces dicen tales cosas para parecer que saben: *¿De quién os habéis burlado, hijos de la impiedad?,* etc. (Is 57,4). Así mismo a veces (mienten) para daño del prójimo: *No mientas contra tu hermano* (cf. Eclo 7,13). Estas dos clases de mentira son pecado mortal.

Mas hay algunos que mienten a favor propio; y esto de muchas maneras. A veces por humildad. Y esto incluso en ocasiones en la confesión, de lo cual dice S. Agustín: así como hay que evitar que uno calle lo que ha hecho, también que no diga lo que no ha hecho[57]. Dice Job: *¿Acaso Dios necesita de vuestra mentira?* (Job 13,7). Hay quien se humilla malignamente. Algunos por la ligereza de la vergüenza; a saber, cuando uno cree decir la verdad y dice una cosa falsa, y, advirtiéndolo, se avergüenza de retractarse: *No contradigas a la palabra verdadera,* etc. (Eclo 4,30). Algunos (mienten) por utilidad, cuando quieren conseguir algo o evadirse de algo: *Hicimos de la mentira nuestra esperanza* (Is 28,15). *Quien se apoya en la mentira, apacienta vientos* (Prov 10,4). Algunos (mienten) por el bien de otro, a saber: cuando quieren librar a alguien de la muerte, de un peligro o de algún daño. Y esto hay que evitarlo, como dice S. Agustín[58]. *No tengas miramientos contra ti mismo [ni mientas contra tu alma]* (Eclo 4,26). Algunos (mienten) también por bromear. Y esto también hay que evitarlo, no sea que por la costumbre lleve al pecado mortal: *La fascinación [de lo intrascendente oscurece el bien]* (Sab 4,12).

Quarto propter animae perditionem. Occidit enim homo mendax animam suam, Sap. I: «Os quod mentitur» etc., Ps.: «Perdes omnes qui loquuntur mendacium». Unde patet quod est peccatum mortale.

Unde advertas quia ipsorum est mortale et veniale. Mortale autem est mentiri in his quae sunt fidei, quod pertinet ad praelatos et magistros et praedicatores. Et hoc est gravius omnibus aliis speciebus mendacii, Pet.: «In vobis erunt magistri mendacii». Et aliqui aliquando talia dicunt ut scire videantur, Is.: «Super quem lusistis filii sceleris» etc. Item aliquando in damnum proximi, Eccli.: «Noli mentiri adversus fratrem tuum». Et haec duo mendacia mortalia sunt.

Aliqui etiam mentiuntur pro seipsis et hoc multipliciter. Aliquando ex humilitate et hoc in confessione quandoque, de quo ait Augustinus: Sicut cavendum est ne homo taceat quod fecit, ita ne dicat quod non fecit; Iob: «Nunquid Deus indiget vestro mendacio?» Est qui nequiter se humiliat. Aliqui ex verecundiae levitate, cum scilicet quis credit verum dicere et dicit falsum, et hoc advertens verecundatur de retractatione, Eccli.: «Non contradicas verbo veritatis» etc. Aliqui ex utilitate quando scilicet volunt aliquid adipisci vel ab aliquo evadere, Is.: «Posuimus mendacium spem nostram», Prover.: «Qui nititur mendacii pascit ventos». Aliqui propter alterius commodum, quando scilicet volunt aliquem a morte vel periculo vel damno aliquo liberare. Et hoc cavendum est sicut dicit Augustinus, Eccli.: «Non accipias faciem contra faciem tuam». Aliqui etiam propter ludum, et hoc etiam cavendum est ne propter consuetudinem ducat ad mortale, Sap.: «Fascinatio» etc.

---

[57] Cf. *Sermo* 181 c.4.5: ML 38,981; BAC XXIII 797.
[58] Cf. *De mendacio* 12 n.20: ML 40,502; BAC XII 569.

## 30
## Noveno mandamiento[59]

*No codiciarás los bienes de tu prójimo* (Éx 20,17). Ésta es la diferencia entre la ley divina y la humana: que la ley humana juzga los hechos y dichos; mas la divina no sólo ésos, sino también los pensamientos. La razón de esto es que aquélla es de los hombres, los cuales juzgan las cosas que se ven exteriormente; pero la divina viene de Dios, quien ve exterior e interiormente: *Dios de mi corazón* (Sal 72,26); *el hombre ve las cosas de fuera, mas Dios penetra el corazón* (1 Re 16,7). Anteriormente hemos hablado de los mandamientos que pertenecen a los dichos y hechos; ahora, pues, hemos de hablar de los pensamientos. Pues ante Dios la voluntad se reputa como hecho: de ahí el *no desearás*, como si dijera: no sólo no quites; pero ni siquiera codiciarás los bienes de tu prójimo. Y esto por muchas razones.

Primera, por la infinitud de la concupiscencia. Pues la concupiscencia es algo infinito. Mas cada sabio debe intentar un fin; más aún, nadie debe ir por una vía infinita: *El avaro no se llena de dinero* (Ecl 5,9); *¡Ay de los que unís casa a casa!* (Is 5,8). Y la razón de que la concupiscencia nunca se sacie es que el corazón del hombre está hecho para recibir a Dios. Por consiguiente, lo que es menos que Dios no puede llenarle: *El que llena con sus bienes [tus deseos]* (Sal 102,5).

## XXX
### Nonum praeceptum

«Non concupisces rem proximi tui». Haec est differentia inter legem divinam et humanam vel mundanam, quia lex mundana iudicat facta et dicta, divina autem non non solum haec sed etiam cogitata. Et ratio huius est quia illa est per homines qui ea quae parent exterius iudicant, sed divina est a Deo qui exterius interiusque conspicit, Ps.: «Deus cordis mei», Reg.: «Homines vident ea quae foris parent, Deus autem intuetur cor». Dictum est supra de praeceptis quae pertinent ad facta et dicta, nunc dicendum est de cogitatis, «non concupisces» etc. Apud Deum enim voluntas pro facto reputatur, unde «non concupisces», quasi diceret: non solum non auferas, sed nec etiam rem proximi tui concupisces, et hoc propter multa.

Primo propter concupiscentiae infinitatem; concupiscentia enim quid infinitum est. Quilibet autem sapiens debet intendere finem aliquem, et ideo nullus debet ire per viam infinitam, Eccl.: «Avarus non implebitur pecunia», Is.: «Vae qui coniungitis domum ad domum». Et quod concupiscentia nunquam satiatur ratio est quia cor hominis factum est ad recipiendum Deum, ergo id quod est minus eo ipsum implere non potest, Ps.: «Qui replet in bonis» etc.

---

[59] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.100 a.5; 2-2 q.118 a.1.4; q.122 a.6; *De malo* q.13 a.2; *In Ethic.* 5 lect.5; *In Hebr.* c.13 lect.1. Nótese que el santo invierte el orden de los dos últimos mandamientos de nuestros catecismos, poniendo en el 9.° lo de la «codicia de los bienes ajenos»; y en el 10.° lo de la codicia de «su mujer». Notemos, sin embargo, que en el mismo Pentateuco se nos ha conservado el Decálogo en dos recensiones un tanto diferentes: la «sacerdotal» (Éx 20,2-17) y la «deuteronomista» (Dt 5,6-21). Se han propuesto dos divisiones de los mandamientos. La Iglesia ha adoptado la de San Agustín, basada en el Deuteronomio. Ahora bien, el texto de los dos últimos mandamientos de la tradición deuteronomista —a la que responde la división de nuestros catecismos— es éste: «No desearás la mujer de tu prójimo, no codiciarás su casa, su campo, etc.». Es decir la codicia de «la mujer» —el 9.°— antes que la de los otros bienes —el 10.°—. El texto de la tradición «sacerdotal», sin embargo, es éste: «No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, etc.» (Éx 20,17). Sto. Tomás, pues, parece que se ha basado fundamentalmente en ésta, yendo de lo menos a lo más importante.

Segunda, porque (la codicia) quita la tranquilidad, la cual es grandemente deleitable. Pues los codiciosos siempre están preocupados de adquirir lo que no tienen y de custodiar lo que tienen: *La saciedad del rico no le deja dormir* (Ecl 5,11); *Donde está tu tesoro, [allí también está tu corazón]* (Mt 6,21). Y por eso Cristo asemejó las riquezas a las espinas (cf. Mt 13,22).

Tercera, porque vuelve inútiles las riquezas. Pues hace que las riquezas no sean útiles ni para sí ni para los demás: pues no las usa sino conservándolas: *Para el varón avaro y tenaz [la riqueza no tiene razón de ser]* (Eclo 14,3).

Cuarta, porque sustrae la equidad de la justicia: *No recibas regalos, que ciegan los ojos de los prudentes* (Éx 23,8); *Quien ama el oro [no saldrá justificado]* (Eclo 31,5).

Quinta, porque envenena la caridad del prójimo, pues según S. Agustín cuanto más caridad tiene uno, tanto menos tiene de codicia; y viceversa[60]. *No desprecies por el oro a tu hermano carísimo* (Eclo 7,20). Y (envenena también) el amor a Dios, porque como nadie puede servir a dos señores, tampoco a Dios y a las riquezas (Mt 6,24).

Sexta, porque produce toda iniquidad. Pues es *la raíz de todos los males*, según el Apóstol (1 Tim 6,29). Y por eso, si echa raíces en el corazón, produce el homicidio y el hurto y todos los males. Y por eso dice el Apóstol a Timoteo: *Quienes quieren hacerse ricos [caen en la tentación y el lazo del diablo, y en muchos deseos inútiles y nocivos, que sumergen a los hombres en la muerte y en la perdición]* (1 Tim 6,9-10).

Y es de notar que la codicia es pecado mortal cuando se desean las cosas del prójimo sin razón; mas cuando (se desean) razonablemente, es venial.

Secundo quia aufert quietem, quae est maxime delectabilis; semper enim cupidi soliciti sunt acquirere non habita et habita custodire, Eccl.: «Saturitas divitis non sinit eum dormire», Mat.: «Ubi est thesaurus tuus» etc.; et ideo Christus divitias spinis assimilavit.

Tertio quia causat in divitiis inutilitatem; facit enim divitias esse non utiles nec sibi nec aliis, non enim utuntur eis nisi conservando, Eccli.: «Homini cupido et tenaci» etc.

Quarto quia tollit iustitiae aequitatem, Exo.: «Ne accipias munera quae excaecant oculos sapientum», Eccli.: «Qui diligit aurum» etc.

Quinto quia necat caritatem et proximi, quia secundum Augustinum quanto magis habet quis de caritate tanto minus de cupiditate et e converso, Eccli.: «Neque fratrem pro auro spreveris»; et Dei, quia sicut nemo potest duobus dominis servire, ita neque Deo et mammonae.

Sexto quia producit omnem iniquitatem, est enim «radix omnium malorum» secundum Apostolum. Et ideo si in corde radicata est, et homicidium et furtum et omnia mala operatur. Et ideo dicit Apostolus ad Timotheum: «Qui volunt divites fieri» etc. Et notandum quod cupiditas tunc est peccatum mortale quando sine ratione concupiscitur res proximi, sed quando rationabiliter veniale.

---

[60] Cf. *De divers. quaest. 83* q.36 n.1: ML 40,25; BAC XL 108.

## 31
## Décimo mandamiento[61]

*No desearás la mujer de tu prójimo* (Éx 20,17). San Juan, en su (1.ª Carta) canónica (c.2, v.16), dice que *todo lo que hay en el mundo [es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida].* De ahí que todo lo deseable consista en estas tres cosas; mas dos de estas cosas se entiende que están prohibidas por este precepto: *No codiciarás la casa de tu prójimo.* En la casa pues hay que considerar la altura, por la cual se designa la avaricia: *Gloria y riquezas en su casa* (Sal 111,3). Quien desea pues la casa, apetece dignidades y riquezas. Y por eso, después de este precepto: *No codiciarás [la casa de tu prójimo],* se pone otro, por el cual se prohíbe la concupiscencia de la carne: *No* —dice— *desearás la mujer de tu prójimo.*

Y es de saber que después del pecado (original), a causa de la corrupción, nadie escapa de la concupiscencia, excepto Cristo y la Virgen gloriosa. Y siempre que está presente la concupiscencia de la carne, lo está o con pecado venial o con mortal, es decir, cuando domina. Por eso el Apóstol (dice) en Rom 6,12: *No reine el pecado en vuestro cuerpo mortal;* y no dice «no haya», pues como él mismo afirma: *Sé que no habita en mí, esto es en mi carne, el bien* (Rom 7,18).

Mas el pecado reina en la carne cuando, primero, reina en el corazón la concupiscencia, consintiendo: *No reine, pues, el pecado,* etc. Esto es, *de modo que obedezcáis a las concupiscencias; quien mire a una mujer para desearla, [ya ha adulterado con ella en su corazón]* (Mt 5,28). Pues la voluntad ante Dios se reputa como un hecho. Segundo, cuando domina en la palabra, expresando los conceptos: *De la abundancia del corazón habla la boca* (Mt 12,34); *que no salga de vuestra boca ninguna palabra*

## XXXI
### Decimum praeceptum

«Non desiderabis uxorem proximi tui». Beatus Ioannes in canonica dicit quod «omne quod est in mundo» etc. Unde omne desiderabile in tribus consistit, sed duo ex istis intelliguntur prohibita per hoc «non concupisces». In domo enim intelligitur et altitudo per quam superbia, et latitudo per quam avaritia, Ps.: «Gloria et divitiae in domo eius». Qui ergo desiderat domum desiderat dignitatem et divitias. Et ideo post hoc praeceptum «non concupisces», ponitur aliud per quod prohibetur carnis concupiscentia: «Non, inquit, desiderabis uxorem proximi tui».

Et est sciendum quod post peccatum, propter corruptionem nullus evadit concupiscentiam praeter Christum et Virginem gloriosam. Et quandocumque concupiscentia carnis adest, adest vel cum veniali vel cum mortali, quando scilicet dominatur; et ideo Apostolus ait: «Non regnet peccatum in vestro mortali corpore». Et non dixit 'non sit', quia sicut ipse Apostolus dicit: «Scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum».

Regnat autem peccatum in carne quando primo in corde regnat concupiscentia consentiendo, Rom.: «Non ergo regnet peccatum» etc., ut scilicet: «Obediatis concupiscentiis», Mat.: «Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam» etc. Voluntas enim apud Deum pro facto reputatur. Secundo quando dominatur in ore conceptum expri-

---

[61] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.77 a.5; q.85 a.3; q.100 a.5; 2-2 q.122 a.6 ad 3; 3 q.15 a.2; q.27 a.3 ad 1; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.224; *De malo* q.2 a.11.

*mala* (Cor; más bien Ef 4,29). Y por eso no es sin pecado, también según los filósofos, componer canciones frívolas, porque los poetas que componían poemas eróticos debían ser expulsados de las ciudades[62]. Tercero, cuando se exterioriza en las obras, sirviendo a la concupiscencia con los miembros: *Del mismo modo que ofrecisteis vuestros miembros al servicio de la iniquidad para el mal,* etc. (Rom 6,19). Éstos, pues, son los tres grados de la concupiscencia.

Y es de saber que conviene trabajar mucho en evitar este pecado, por ser interior; pues es más difícil vencer a un enemigo de casa. Mas se vence de cuatro modos.

Primero, huyendo de las ocasiones exteriores, como las malas compañías y todas las cosas que ocasionalmente inducen a este pecado: *No andes fisgando por las calles de la ciudad ni vagabundeando por sus plazas. [Aparta tu vista de la mujer acicalada y no te fijes en la hermosura ajena]* (Eclo 9,7-8). *¿Acaso puede el hombre esconder fuego en su seno de modo que sus vestidos [no ardan?]* (Prov 6,27). Por esto se mandó a Lot huir de «toda» (mujer) de la región (Gén 19,17).

Segundo, no prestando entrada a los pensamientos, pues siempre son ocasión para excitar la concupiscencia. Y esto ha de hacerse mediante la mortificación de la carne: *Castigo mi cuerpo [y lo reduzco a servidumbre]* (1 Cor 9,27).

Tercero, insistiendo en la oración, porque *si el Señor no guarda la ciudad [en vano vigilan los centinelas]* (Sal 126,1). *Comprendo que no puedo ser continente, [de otro modo, a no ser que Dios me lo conceda]* (Sab 8,21). *Esta clase de demonios [no se echa fuera a no ser con la oración y el ayuno]* (Mt 17,20). Pues si lucharen dos y quisieras ayudar a uno y al otro no, convendría conferir el auxilio al primero y quitárselo al segundo. Entre la carne y el espíritu hay una guerra continua: por eso si quieres que venza el espíritu conviene que le auxilies, y esto se hace

mendo: «ex abundantia enim cordis os loquitur», Cor.: «Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat». Et ideo non est sine peccato componere cantiones vanas, etiam secundum philosophos quia et poetae fingentes carmina amatoria debebant expelli de civitatibus. Tertio quando egreditur in opere, membris concupiscentiae serviendo, Rom.: «Sicut exhibuistis membra vestra» etc. Isti ergo sunt gradus concupiscentiae.

Et sciendum quod in fugiendo istud peccatum oportet multum laborare cum sit intrinsecum; difficilius enim vincitur inimicus familiaris. Vincitur enim quatuor modis.

Primo occasiones exteriores fugiendo, ut puta malam societatem et omnia inducentia occasionaliter ad peccatum hoc, Eccli.: «Ne discurras in viis civitatis» etc., «si videris mulierem comptam», etc., Prover.: «Nunquid potest homo continere ignem in sinu suo ut vestimenta» etc. Et ideo praeceptum fuit Lot ut fugeret ab omni circa regione, Gen.

Secundo cogitationibus aditum non praebendo, quia occasio est semper excitandae concupiscentiae. Et hoc faciendum est per carnis afflictionem, Cor.: «Castigo corpus meum» etc.

Tertio orationibus insistendo, quia «nisi Dominus custodierit civitatem» etc., Sap.: «Scio quod non possum esse continens» etc., Mat.: «Hoc genus daemoniorum» etc. Si enim duo simul pugnarent et velles unum iuvare alterum vero non, oportet primo auxilium dare secundo vero subtrahere. Inter spiritum autem et carnem est praelium

[62] Cf. TORRELL, l.c., p.261.

con la oración; y que quites el apoyo a la carne, y esto se hace por el ayuno, pues la carne se debilita con el ayuno.

Cuarto, ocupándose en obras lícitas. *La ociosidad enseñó muchos vicios* (Eclo 33,29). *Ésta fue la iniquidad de Sodoma: [la soberbia, la hartura de pan, la abundancia y el ocio]* (Ez 16,49). S. Jerónimo dice: *Haz siempre algo bueno, [a fin de que el diablo te encuentre ocupado]* [63]. Y el Poeta (Ovidio): *Si quitas la ociosidad, habrán perecido los arcos de Cupido* [64]. Mas entre todas las ocupaciones la mejor es el estudio de las Sagradas Escrituras. San Jerónimo dice: *Ama el estudio de las Escrituras, y no amarás las delicias de la carne* [65]: *Sujeta mi carne con tu temor* (Sal 118,120).

* * *

Éstas son las diez palabras (el Decálogo) de las que el Señor dice: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos* (Mt 19,17). Dos son las raíces principales de todos los mandamientos; a saber: el amor de Dios y el amor del prójimo. Quien ama a Dios debe hacer tres cosas, a saber: no tener otro Dios; y en cuanto a esto dice: *No adorarás dioses extraños;* la segunda, que le honre; y en cuanto a esto dice: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano;* tercera, que descanse con gusto en él; y en cuanto a esto dice: *Acuérdate de santificar el día del sábado.* Así mismo, quien ama al prójimo debe, primero, honrarle debidamente, de ahí que diga: *Honra a tu padre,* etc. En segundo lugar, que se abstenga de hacerle mal; y esto, ya de obra, por donde dice: *No matarás,* cosa relativa a su misma persona, *No adulterarás,* cosa referente a la persona del cónyuge, *No robarás,* cuestión tocante a las cosas exteriores. E igualmente de palabra, y en cuanto a esto dice: *No darás falso*

continuum, unde oportet quod si vis quod spiritus vincat quod des ei auxilium, et hoc fit per orationem, carni vero subtrahas auxilium, et hoc fit per ieiunium, nam caro per ieiunium debilitatur.

Quarto licitis occupationibus insistendo, Eccli.: «Multa mala docuit otiositas», Eze.: «Haec fuit iniquitas Sodomae» etc., Hieronymus: «Semper aliquid boni facito» etc., Poeta: «Otia si tolas perire libidinis arcus». Inter omnes autem occupationes melior est studium Scripturarum, Hieronymus: «Ama studia Scripturarum et carnis delicias non amabis», Ps.: «Confige timore tuo carnes meas» etc.

Haec igitur sunt decem verba de quibus dicit Dominus: «Si vis ad vitam ingredi serva mandata». Duae sunt radices principales omnium mandatorum, scilicet dilectio Dei et proximi. Diligenti autem Deum necesse est tria facere: scilicet quod non habeat alium Deum, et quantum ad hoc dicit: «Non habebis deos alienos»; secundo quod honoret eum, et quantum ad hoc dicit: «Non assumes nomen Dei tui in vanum»; tertio quod libenter quiescat in eo, et quantum ad hoc dicit: «Memento ut diem sabbati sanctifices». Item diligenti proximum oportet primo quod faciat ei honorem debitum, unde dicit: «Honora patrem tuum» etc. Secundo quod abstineat a faciendo ei malum: et hoc vel facto, unde dicit: «Non occides», quod est in persona propria, «non adulterabis», quod est in persona coniuncta, «non furaberis», quod est in

[63] Cf. *Epist.* 125 Ad Rusticum n.11: ML 22,1078; BAC Normal 549 p.596.
[64] Cf. OVIDIO, *Remedia amoris* 139. Citado por TORRELL, l.c., p.262.
[65] S. JERÓNIMO, *Epist.* 125 n.11: ML 22,1078; BAC Normal 549 p.596.

*testimonio;* o con el pensamiento, y en cuanto a esto dice: *No codiciarás los bienes de tu prójimo, no desearás su mujer,* etc.

Termina el (opúsculo) «De praeceptis» (o Sobre los Mandamientos).

rebus exterioribus; item dicto, et quantum ad hoc dicit «non loqueris falsum testimonium»; item cogitatu, et quantum ad hoc dicit: «Non concupisces», «non deriderabis uxorem» etc.

Explicit de praeceptis.

# *OPÚSCULO SOBRE LOS ARTÍCULOS DE LA FE Y LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA*

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

LUIS LÓPEZ DE LAS HERAS

# *INTRODUCCIÓN*

Este opúsculo fue redactado por el santo a petición de Leonardo dei Conti, arzobispo de Palermo de 1261 a 1270; entre esas fechas hay que situar la redacción del mismo. El acuerdo de los especialistas en este punto no va más allá: si el P. Mandonnet proponía de 1261-1262, Weisheipl piensa que deba colocarse entre 1261 y 1265, mientras G. Lafont —quien descubre en el opúsculo un conocimiento exacto del pelagianismo cual se encuentra en la *Suma contra los Gentiles,* III, 149— propone el 1262, lo cual no concuerda con las precisiones del P. Gauthier, quien lo data de la estancia del santo en Roma, colocándolo entre septiembre de 1265 y septiembre de 1268, mientras Mongillo, que percibe en el Prólogo una alusión al proyecto de escribir la *Suma Teológica,* propone colocarlo entre 1266 y 1268 y J. H. Dondaine, más reservado, ve en la datación exacta del mismo «una empresa sin gran esperanza» [1].

Sea lo que fuere de esto, es probable que el arzobispo se haya encontrado en Roma con el santo en la curia pontificia y le haya pedido un compendio doctrinal sobre los artículos de la fe y sobre los sacramentos con las cuestiones que podían suscitarse a propósito de unos y otros.

Peticiones análogas no fueron raras en vida de Santo Tomás, sobre todo en la etapa última de su vida, cuando ya gozaba de un gran prestigio justamente reconocido. Así nacieron el tratado *De emptione et venditione* (es decir: de la compraventa), en el que responde a cuatro casos de conciencia; item su *Exposición sobre la 1.ª y 2.ª de las Decretales,* escrita a ruegos del arcediano de Todi, quien deseaba una buena exposición de las mismas; item su famoso tratado *De regimine principum* (o Gobierno de los príncipes), dedicado al rey de Chipre Hugo II, quien le consultó sobre cómo cumplir bien su oficio; y el *De regimine Judaeorum,* dedicado a Margarita, hija de San Luis rey de Francia, duquesa de Flandes, la cual le pidió consejo de cómo tratar a los judíos de su condado. Le consultaron sobre diversas cuestiones sus hermanos en religión, entre ellos su compañero fr. Reginaldo de Piperno, el Mtro. General de la Orden, fr. Juan de Vercellis, otras personas de diversa condición y hasta el papa Urbano IV; al menos, una veintena de escritos del santo nacieron así [2].

En el opúsculo presente, que responde a la petición del arzobispo de Palermo, el santo no trata de redactar un catecismo o compendio de teología, aunque hace notar que la vasta petición de Mons. Leonardo comprende de hecho toda la teología. Su propósito es más modesto: «desarrollar su exposición, siguiendo los artículos de la fe y los sacramen-

---

[1] Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Friburgo-París 1993) 184. Ed. Leonina, vol. XLII, p.111.

[2] Cf. no pocos de sus tratados del «Catálogo breve de obras auténticas» que nos ofrece J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino: Vida, obras y doctrina* (Pamplona 1994) 440-453.

tos». Fiel sin embargo a la petición, divide la materia en dos grandes secciones —la de los artículos de la fe y la de los sacramentos—, añadiendo a la breve exposición de cada uno de los errores correspondientes una breve refutación. En cuanto a los errores, tiene a la vista el libro *De haeresibus* (o las herejías) de San Agustín, en el que el doctor de Hipona recoge, frecuentemente con suma brevedad, 88 herejías[3].

Por lo demás, la unidad del opúsculo tomasiano va ya amenazada por su mismo origen ocasional: las dos partes del mismo están más bien yuxtapuestas que coordinadas, de modo que la versión más correcta del título sería «De los artículos de la fe y de los sacramentos de la Iglesia», pues no se trata de la relación entre los artículos de la fe y los sacramentos, sino de cada uno de ambos por separado, aunque teológicamente tengan su relación intrínseca.

Este pequeño opúsculo tiene su seducción «por su orden, por su sencillez y su proceder uniforme: enunciado de la fe y mención de los errores». El teólogo satisface a la petición del arzobispo, si bien «hace notar que los sacramentos también están comprendidos en los artículos de la fe, como efectos de la gracia». La parte de los sacramentos le da ocasión a un pequeño tratado de los mismos en general, fuertemente estructurado, seguido en cada uno de ellos de una breve llamada a sus elementos constitutivos: materia y forma, ministro y efectos. Este segundo tablero, de incidencia práctica próxima, tenía que interesar al clero encargado del ministerio, más que el antiguo recuerdo de los errores, catalogados por S. Epifanio, S. Filastrio, el Ps.-Jerónimo, S. Agustín, S. Isidoro y S. Juan Damasceno en sus respectivos libros.

De hecho tuvo una gran difusión. Conocido ya en Alemania y en Bohemia en el siglo XIV, vino a extenderse considerablemente en el XV, especialmente en el surco de los concilios reformadores, presididos por el cardenal Nicolás de Cusa, delegado de Nicolás V. Dicho cardenal señala con insistencia el opúsculo tomasiano como «el catecismo para la instrucción del clero»; hace leerlo en los concilios provinciales y se inserta en las Actas de los mismos; ordena que se les comunique a los rectores de las iglesias y que se mande a los curas que tengan «la parte de los sacramentos y lo estudien diligentemente». La imprenta naciente propagaría pronto estos textos[4].

Se difundió sobre todo en la Alemania del s. XV: los editores de la Leonina han encontrado casi 200 manuscritos del s. XV (sobre un total de 275), la mayoría de ellos originarios de Alemania.

Es obligado recordar que su segunda parte «ha suministrado el fondo —y frecuentemente la letra— de la parte correspondiente a los Sacramentos del *Decreto para los Armenios* del Concilio de Florencia (22 de noviembre de 1439)»[5].

Nuestra traducción está tomada por primera vez del texto ofrecido por la edición Leonina. Y el texto latino es también el que ha establecido dicha edición, pero lo transcribimos con la versión humanista con la que

[3] Cf. S. AGUSTÍN: ML 42 col.21–50; *Obras completas de San Agustín*, XXXVIII (BAC 1990) 25-113. Más amplio será el tratado *Adversus 80 haereses* de San Epifanio: MG 41 y 42.

[4] Cf. Ed. Leonina, vol. XLII, p.212b.

[5] Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation...*, o.c., 185, 245-257.

han sido editadas siempre las obras de Santo Tomás y la que hemos usado en los demás opúsculos de esta edición en la Biblioteca de Autores Cristianos.

**Ediciones**: Leonina, vol. XLII (Roma 1979) 245-257; Parma, vol. XVI, 115-122; Vivès, vol. XXVII (1875) 171-182; Marietti: *Opuscula Theologica,* I (1954) 141-151.

**Traducciones al castellano**: STO. TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de Catequesis,* ed. de J. I. Saranyana (Rialp, Madrid ²1978) 297-340.

# *LOS ARTÍCULOS DE LA FE Y LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA*

## 1
## Artículos de la fe[1]

Me pide Vtra. Caridad que le escriba un breve *Memorandum* sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia con las dudas que sobre ellos se pueden proponer. La verdad es que, como todo el trabajo de los teólogos versa en torno a las dudas concernientes a los artículos de la fe y a los sacramentos de la Iglesia, si quisiere satisfacer plenamente a vuestra petición, debería resumir en compendio las cuestiones difíciles de toda la teología, lo cual cuán laborioso sea, pienso que lo advertirá Vtra. prudencia. Por lo cual de momento os baste si os distingo brevemente los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia y qué errores han de evitarse acerca de cada uno de ellos.

En primer lugar conviene que sepáis que toda la fe cristiana versa sobre la divinidad y la humanidad de Cristo. Por lo cual Cristo, hablando con voz —o lenguaje— humana, dijo: *Creéis en Dios, creed también en mí* (Jn 14,1). Acerca de una y otra cosa hay unos que distinguen seis

*DE ARTICULIS FIDEI ET ECCLESIAE SACRAMENTIS*

### I. De articulis fidei

Postulat a me vestra dilectio ut de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis aliqua vobis compendiose pro memoriali transcriberem, cum dubitationibus quae circa haec possent moveri. Verum cum omne theologorum studium versetur circa dubitationes contingentes articulos fidei et Ecclesiae sacramenta, si ad plenum vestrae petitioni satisfacere vellem, oporteret totius theologiae summatim comprehendere difficiles quaestiones: quod quantum sit operosum, ut credo, advertit vestra prudentia. Unde ad praesens vobis sufficiat, si articulos fidei et Ecclesiae sacramenta breviter vobis distinguam, et qui errores sint circa quodlibet eorum vitandi.

In primis igitur vos scire oportet quod tota fides christiana circa divinitatem et humanitatem Christi versatur; unde Christus voce hominis loquens ait: «Creditis in Deum, et in me credite». Circa utrumque autem horum a quibusdam sex, a quibusdam

---

[1] De los artículos de la fe, primera parte de este opúsculo, trató también el santo en el opúsculo *Exposición del Símbolo de los Apóstoles* que se encuentra en este mismo volumen. Aquí no es cuestión de una mera repetición: el lector notará enseguida su diferencia fundamental. La finalidad en ambos lugares era diferente: en el primer caso, una exposición sencilla para el pueblo; aquí habría de tener presente a los profesores de teología y a los pastores de almas para quienes seguramente se lo pedía el arzobispo de Palermo. Así es que su impronta o estructura es fuertemente «escolástica» y la constante mención de herejes y su censura concreta con los textos bíblicos pertinentes, que es fulminante, están mucho más destacadas. El tenor de la segunda parte, relativa a los Sacramentos, sería similar. Los lugares paralelos son: *Summa* 2-2 q.1 a.8; *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.2; *Decret. 1*; *Compend. Theol.* c.246.

y otros siete artículos. Y así, según unos, los artículos todos son doce; y, según otros, catorce.

A. Los primeros distinguen así los seis artículos sobre la fe en la divinidad; pues sobre la divinidad hay que considerar tres cosas, a saber: la unidad de la esencia divina, la trinidad de las personas y los efectos del poder divino.

I. Así pues, el primer artículo es que creamos en la unidad de la esencia divina, según aquello del Deuteronomio: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es (solamente) uno* (6,4). Sobre este artículo ocurren muchos errores[2] que hay que evitar. En primer lugar, los de los gentiles o paganos que pusieron muchos dioses, contra los cuales se dice en el Éxodo: *No tendrás dioses extraños frente a mí* (20,3).

El segundo error es el de los Maniqueos[3], quienes profesan que hay dos primeros principios: uno, del cual proceden todas las cosas buenas; otro, del cual son todas las cosas malas[4]. Contra ellos se dice en Is: *Yo soy el Señor y no hay otro Dios: el que forma la luz y crea las tinieblas; el que hace la paz y crea el mal. Yo el Señor que hago todas estas cosas* (45,6). Mas se dice que Dios crea el mal, porque es él mismo quien, según su justicia, inflige el mal de la pena cuando advierte que en su criatura se da el mal de la culpa.

El tercer error es el de los Antropomorfistas[5], quienes defienden a la verdad que hay un solo Dios, pero afirman que es corpóreo y que está formado al modo del cuerpo humano; contra los cuales se dice en Jn: *Dios es espíritu* (4,24), y en Is: *¿A quién asemejasteis a Dios o qué imagen le atribuiréis?* (40,18).

septem articuli distinguuntur: et sic omnes articuli secundum quosdam duodecim, secundum quosdam quatuordecim esse dicuntur. Primi igitur sex articulos sic distinguunt circa fidem divinitatis: sunt enim circa divinitatem tria consideranda, scilicet unitas divinae essentiae, trinitas personarum, et effectus divinae virtutis.

Primus igitur articulus est ut credamus essentiae divinae unitatem, secundum illud Deut. VI: «Audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est». Circa hunc autem articulum plures errores evitandi occurrunt. Primo quidem Gentilium sive Paganorum ponentium plures deos; contra quos dicitur Exo. XX: «Non habebis deos alienos coram me».

Secundus est error Manichaeorum qui ponunt duo principia esse, unum a quo sunt omnia bona, aliud a quo sunt omnia mala; contra quos dicitur Is. XLV: «Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia haec». Dicitur autem Deus creare malum, quia ipse secundum suam iustitiam infligit malum poenae cum esse conspicit in sua creatura malum culpae.

Tertius est error Anthropomorphitarum ponentium quidem unum Deum, sed dicentium eum esse corporeum et ad modum humani corporis formatum; contra quos dicitur Io. IV: «Spiritus est Deus», et Is. «Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei».

---

[2] Sto. Tomás ha tenido a la vista tanto el libro *De haeresibus* de San Agustín como éste, el *Panarion* de San Epifanio: una y otra vez remitiremos al libro del santo de Hipona, añadiendo por nuestra parte una breve nota, apoyada generalmente en breves artículos recientes con su correspondiente *Bibliografía*. Ya en la edición de esta obra por la BAC podrá encontrar el lector también una *Bibliografía* para cada herejía o hereje, así como una buena Introducción al libro, debidas a T. Calvo. (Madrid, BAC vol. 512).

[3] Cf. *Exposición del Símbolo de la fe*, art. 1 y 3. En el presente volumen.

[4] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeresibus* n.46: ML 42,34; *Obras completas de San Agustín*, BAC vol. XXXVIII p.69-79. [En adelante citaremos esta edición refiriendo sólo el volumen y la página].

[5] Cf. S. AGUSTÍN, ibíd., n.50: ML 42,39; BAC XXXVIII 81.

El cuarto error es el de los Epicúreos[6], quienes dicen que Dios no tiene ciencia ni tiene providencia de las cosas humanas; contra los cuales se dice en la 1 Pe capítulo último: *Arrojad en él todas vuestras preocupaciones, pues él se cuida de vosotros* (5,7).

El quinto error es el de algunos Filósofos de los gentiles[7], quienes afirman que Dios no es omnipotente, sino que sólo puede aquello que obra la naturaleza; contra los cuales se dice en el Salmo: *El Señor hizo todo lo que quiso* (113,3).

Todos éstos, pues, o rebajan la unidad de la esencia divina o su perfección. Por lo cual, contra todos (ellos) se pone en el Símbolo: *Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso.*

II. El segundo artículo es que hay tres personas divinas con una sola esencia, según aquello de la 1 Jn capítulo último: *Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son una sola cosa* (1 Jn 5,7). (También) contra este artículo hay muchos errores.

El primero, el de Sabelio[8], quien admitió una esencia, pero negó la Trinidad de las personas, diciendo que la persona única a veces se dice Padre, a veces Hijo, a veces Espíritu Santo.

El segundo error es el de Arrio[9], quien admitió las tres personas, pero negó la unidad de naturaleza, afirmando que el Hijo es de distinta

Quartus est error Epicureorum ponentium quod Deus non habet scientiam neque providentiam de rebus humanis; contra quos dicitur I Petri ult.: «Omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis».

Quintus est error quorundam Gentilium philosophorum dicentium Deum non esse omnipotentem, sed quod solum potest ea quae naturaliter fiunt; contra quos dicitur in Psalmo: «Omnia quaecumque voluit Dominus fecit». Omnes igitur hi vel derogant unitati essentiae divinae vel perfectioni; unde contra omnes ponitur in Symbolo: «Credo in unum Deum Patrem omnipotentem».

Secundus articulus est, quod sunt tres personae divinae in una essentia, secundum illud I Io. ult.: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt». Contra hunc articulum sunt plures errores. Primus quidem Sabellii, qui posuit unam essentiam sed negavit Trinitatem personarum, dicens quod una persona quandoque dicitur Pater, quandoque Filius, quandoque Spiritus Sanctus.

Secundus est error Arii, qui posuit tres personas sed negavit unitatem essentiae, dicens Filium esse alterius substantiae a Patre, et esse creaturam et minorem Patre, non

---

[6] Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* VIII c.6 n.15: ML 82,307A; *Etimologías* (BAC Normal 647) 694-697. Epicuro (ca. 341-270 a.C.) nació en Samos. A sus 35 años, después de haber estado en otras ciudades y oído a otros filósofos, se estableció en Atenas, donde fundó su propia escuela, llamada *El Jardín* (a. 306), famosa por el cultivo de la amistad. Epicuro partió de una doble necesidad: la de eliminar el temor a los dioses, engendrado por los excesivamente piadosos; y la de desprenderse del temor a la muerte. Para lo primero defendió que «los dioses son tan perfectos que están más allá del alcance del hombre y de su mundo». Epicuro no era ateo, pero pensaba que el destino de los humanos era indiferente a los dioses. Lo segundo se consigue advirtiendo que mientras se vive no se tiene sensación de la muerte; y, cuando se está muerto, no se tiene sensación ninguna. Hay que procurar llevar una vida tranquila, libre de perturbaciones. No se trata de una búsqueda desmesurada de los placeres de los sentidos, sino moderada: procurar la salud del cuerpo, acompañada del ejercicio de la mente por medio de la filosofía. Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía,* II (Madrid 1990) 955.

[7] Sto. Tomás parece pensar en Avicena, como en *Cont. Gent.* 2 c.22 (al fin); cf. AVICENA, *Metaphys.* IX c.4.

[8] Cf. *Exposición del Símbolo* art.2. En el presente volumen nota 15; S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.41: ML 42,32; BAC XVIII 65-67.

[9] Cf. ibíd., p.15; S. AGUSTÍN, o.c., n.49: ML 42,39; BAC XXXVIII 80-81.

naturaleza que el Padre, y que es una criatura, menor que el Padre, no coecual ni coeterno, sino que comenzó a ser después de no ser. Contra estos dos errores dice el Señor: *Yo y el Padre somos uno* (Jn 10,30); porque, como dice S. Agustín: *Al decir uno (una cosa) te libra de Arrio; y al decir somos, en plural, te libra de Sabelio*[10].

El tercer error es el de Eunomio[11], quien afirmó que el Hijo no es semejante al Padre; contra el cual se dice en Col: *El cual es imagen del Dios invisible* (1,15).

El cuarto es el error de Macedonio[12], quien afirmó que el Espíritu Santo es una criatura; contra el cual se dice en 2 Cor: *Mas el Señor es el Espíritu* (3,17).

El quinto error es el de los griegos[13], quienes dicen que el Espíritu Santo procede del Padre, pero no del Hijo; contra lo cual se dice en Jn: *Mas el Paráclito, el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre* (14,26); porque, esto es, lo envía el Padre como el Espíritu del Hijo y que procede del Hijo; y en Jn se dice: *Él me glorificará, porque recibirá de lo mío* (Jn 16,14).

Contra todos estos errores se dice en el Símbolo: *Creo en Dios Padre y en su Hijo, engendrado no creado, de la misma naturaleza que el Padre, y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo.*

coaequalem nec coaeternum, sed quod incepit esse postquam non fuerat, et contra hos duos errores dicit Dominus, Io. X: «Ego et Pater unum sumus», quia, ut dicit Augustinus, «quod dicit unum liberat te ab Ario, quod dicit sumus pluraliter liberat te a Sabellio».

Tertius est error Eunomii qui posuit Filium dissimilem Patri; contra quem dicitur Col. I: «Qui est imago invisibilis Dei».

Quartus est error Macedonii qui posuit Spiritum Sanctum esse creaturam; contra quem dicitur II Corinth. III: «Dominus autem Spiritus est».

Quintus est error Graecorum qui dicunt Spiritum Sanctum procedere a Patre sed non a Filio; contra quos dicitur Io.: «Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo», quia scilicet eum mittit Pater tanquam Spiritum Filii et a Filio procedentem; et Io. XVI dicitur: «Ille me clarificabit quia de meo accipiet». Et contra hos omnes errores in Symbolo dicitur: «Credo in Deum Patrem et in Filium eius, genitum non factum, consubstantialem Patri, et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit».

---

[10] *In Ioan. Evangelium,* tract.36: ML 35,1668; BAC XIV 16-17.

[11] Eunomio († ca.395) es un exponente del arrianismo. De joven vivió en Constantinopla, donde fue discípulo del arriano Aecio. Fue obispo de Cízico; pero su predicación arriana provocó las protestas del pueblo y su salida de allí. Escribió mucho; mas casi todos sus escritos se han perdido. Su tesis fundamental era la *«agennesía»* o «ingenerabilidad» de Dios, concluyendo así que el Hijo no es Dios, sino una «criatura» de Dios y que es el instrumento del Padre en la creación del mundo. Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n. 54: ML 42,40; BAC XXXVIII 83-84.

[12] Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.52: ML 42,40; BAC XXXVIII 82. Macedonio fue obispo de Constantinopla del 342-360, elegido por el partido arriano, si bien luego actuará contra ellos. Fue considerado como uno de los iniciadores de la cuestión sobre el Espíritu Santo, cuyo carácter divino negaba. De ahí que a partir del 380 se llamarán «macedonianos» los antes llamados «pneumatomajómenos». En todo caso, si algunos lo definían como criatura, había otros que reconocían al Espíritu Santo como divino, pero no como propia y verdaderamente Dios.

[13] Más cautamente en *Cont. errores graec.* II pról. n.43 (Leonina, XL, p.A87). El *Filioque* no estaba en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano y probablemente no se leyó en él hasta el Concilio III de Toledo (a. 589). Finalmente se llegó a un acuerdo con los griegos en los Concilios de Lyón (a. 1274, Dz 463) y de Florencia (a. 1439, Dz 704).

III. Los otros cuatro artículos de la divinidad corresponden a los efectos de su poder. El primero de ellos, que es el tercero (del Símbolo), pertenece a la creación de las cosas en su ser natural, según aquello (de la S. Escritura): *Dijo y fueron hechas* (Sal 148,5).

Contra este artículo en primer lugar erraron Demócrito[14] y Epicuro[15], quienes dijeron que ni la materia del mundo ni su formación provienen de Dios, sino que el mundo se hizo casualmente por el concurso de los cuerpos indivisibles —los *«á-tomos»*— que pensaron fueron el principio de las cosas; contra los cuales se dice en el Salmo: *Por la palabra de Dios se consolidaron los cielos* (32,6); esto es, según la razón eterna, no por azar.

El segundo error es el de Platón[16] y Anaxágoras[17], quienes dijeron que el mundo fue hecho por Dios, pero de una materia preexistente; contra los cuales se dice en el Salmo: *Mandó y fueron creadas (todas las cosas)* (148,5); esto es, fueron hechas de la nada.

El tercer error es el de Aristóteles, quien dijo que el mundo había sido hecho por Dios, pero desde la eternidad[18]; contra el cual se dice en Gén 1,1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.*

El cuarto error es el de los Maniqueos, quienes defendieron que Dios es el creador de las cosas invisibles, pero que las visibles habían sido hechas por el diablo[19]; contra los cuales se dice en Heb 11,3: *Por la fe sabemos que la palabra de Dios ha configurado el Universo, de modo que de lo invisible se ha originado lo visible.*

Alii vero quatuor articuli divinitatis pertinent ad effectus divinae virtutis. Quorum primus, qui est tertius, pertinet ad creationem rerum in esse naturae, secundum illud «Dixit et facta sunt». Contra hunc articulum primo quidem erravit Democritus et Epicurus, ponentes quod nec materia mundi nec ipsa mundi compositio est a Deo, sed quod mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium quae rerum principia aestimabant; contra quos dicitur in Psalmo: «Verbo Domini caeli firmati sunt», idest secundum rationem aeternam, non autem casu.

Secundus est error Platonis et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum a Deo sed ex materia praeiacente; contra quos dicitur in Psalmo: «Mandavit et creata sunt», idest ex nihilo facta.

Tertius est error Aristotelis qui posuit mundum a Deo factum sed ab aeterno; contra quem dicitur Gen. I: «In principio creavit Deus caelum et terram».

Quartus est error Manichaeorum, qui posuerunt Deum esse creatorem invisibilium sed visibilia a diabolo facta; contra quos dicitur Hebr. XI: «Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent».

---

[14] Cf. *Cont. Gent.* 2 c.39.

[15] Cf. S. AGUSTÍN, *Epist.* 118 *Ad Dioscorum* n.28: ML 33,443; CSEL 34-2,691; y S. ISIDORO, *Etymol.* VIII c.6 n.16 y 21: ML 82,307; *Etimologías* (BAC Normal 647) 696s.

[16] Cf. *Timeo* «Calcidio intérprete». Ed. Waszink (Londres 1962) 22.

[17] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.12 (Bk 989a30-b21). Anaxágoras (500?-428?), Filósofo de la escuela jónica, la cual se preocupó sobre todo del mundo físico. Amigo de Pericles, introdujo la filosofía en Atenas. Tuvo intuiciones geniales, algunas de las cuales escandalizaron a sus contemporáneos, v.gr. que el sol es más grande que el Peloponeso (!) y que flota —como la luna (habitada!) y los otros astros, materiales— en el espacio. Sto. Tomás le cita a propósito de la «creación», concepto inadmisible para los antiguos griegos. Según él, la materia es eterna. Aunque introdujo en la filosofía un principio ordenador de la materia: la inteligencia. Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres* (Madrid 1959) 93-98.

[18] A este propósito cita el santo a Aristóteles, entre otros lugares, en *De coelo* 1 c.6 (Bk 270a12-22) y *De generat. et corrup.* 1 c.7 (Bk 318a23-27).

[19] Cf. MONETA DE CREMONA (contemporáneo del santo), *Advers. catharos,* I c.1 (Ed. Roma 1743 p.3) y RAYNERIUS SACCONIUS, *Summa de Catharis,* ed. de A. Dondaine, en *Le Liber de duobus principiis* (Roma 1939) 64.

El quinto error es el de Simón Mago y Menandro[20], su discípulo, y de otros muchos herejes que los siguieron, los cuales atribuyen la creación del mundo, no a Dios, sino a los ángeles; contra los cuales dice S. Pablo: *Dios, que hizo el mundo y todo lo que hay en él, siendo el Señor,* etc. (Hch 17,24).

El sexto error es el de aquellos que dijeron que Dios no gobierna el mundo por sí mismo[21], sino por ciertas potestades sujetas a él; contra los cuales se dice en Job: *¿A qué otro estableció sobre la tierra o a quién puso (al frente) del orbe que fabricó?* (34,13).

Contra estos errores se dice en el Símbolo: *Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible.*

IV. El artículo cuarto corresponde a los efectos de la gracia, por la que somos justificados por Dios, según aquello de Rom: *Justificados gratuitamente por su gracia* (3,24), esto es, de Dios. Y bajo este artículo están comprendidos todos los sacramentos de la Iglesia y cualesquiera cosas que pertenecen a la unidad de la Iglesia, los dones del Espíritu Santo y la justicia (o santidad) de los hombres. Y, puesto que de los Sacramentos de la Iglesia habremos de tratar más adelante, dejémoslos de momento y expliquemos otros errores contra este artículo.

El primero de ellos es el de Cerinto y de Ebión[22] y también de los Nazareos[23], quienes defendieron que la gracia de Cristo no bastaba para

Quintus est error Simonis magi et Menandri eius discipuli, et multorum aliorum haereticorum eos sequentium, qui creationem mundi non Deo sed Angelis eius attribuunt; contra quos dicit Paulus Act. XVII: «Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit Dominus etc.».

Sextus est error eorum qui dixerunt Deum non per seipsum gubernare mundum sed per quasdam potestates sibi subiectas; contra quos dicitur Iob. XXXIV: «Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?». Et contra hos errores dicitur in Symbolo: «Factorem —vel creatorem— caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium».

Quartus articulus pertinet ad effectus gratiae, per quam iustificamur a Deo, secundum illud Rom. III: «Iustificati gratis per gratiam ipsius», scilicet Dei. Et sub hoc articulo comprehenduntur omnia sacramenta Ecclesiae et quaecumque pertinent ad Ecclesiae unitatem et dona Spiritus Sancti et iustitiam hominum. Et quia de sacramentis Ecclesiae postea erit agendum, de his interim supersedeamus et alios errores contra hunc articulum exponamus.

Quorum primus est Cerinthi et Ebionis et etiam Nazaraeorum, qui dixerunt gratiam Christi non sufficere ad salutem nisi aliquis circumcisionem et alia mandata legis

---

[20] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres* n.1 y 2: ML 42,25-26; BAC XXXVIII 47-48.

[21] Como dice también en *Cont. Gent.* 3 c.76, atribuyéndoselo a Platón, según Gregorio Niseno (en realidad Nemesio Emesino) en *De natura hominis,* «Burgundione interprete», c.42 (Ed. G. Verbeke y J. R. Moncho, Leiden 1975 p.159).

[22] Cerinto (fines del s. I-II) nació en Éfeso y fue uno de los primeros representantes del gnosticismo primitivo. Lo menciona San Ireneo, quien escribió cinco libros *Contra la falsamente llamada ciencia* —«gnósis» en griego—. Enseñó, como los otros gnósticos, que el mundo físico no había sido creado por Dios, sino por un demiurgo o por ángeles malos. San Juan habría escrito su Evangelio contra las doctrinas de Cerinto, quien defendía que Jesús había sido un ser corriente hasta su bautismo, en el que bajó el eón Cristo sobre él, para abandonarle a la hora de su pasión (cf. L. GEORGE, *Enciclopedia de los herejes y de las herejías* [Barcelona 1998] 74). Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* 8-10: ML 42,27; BAC XXXVIII 51-53. En cuanto a *Ebión*, hay que decir que los antiguos creyeron que había sido un personaje, fundador de la secta ebionita (judaizantes cristianos de los s. I-VI). La crítica moderna piensa que tal personaje no existió, sino que el nombre de «Ebionitas», de dicha secta, se deriva del término arameo «*ebión*» (= pobre), que sería la expresión adecuada de la actitud de dichos sectarios.

[23] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* 9: ML 42,27; BAC XXXVIII 52.

la salvación, a no ser que uno guardara la circuncisión y los otros mandatos de la ley. Contra ellos se dice en Rom: *Juzgamos que el hombre se justifica por la fe, sin las obras de la ley* (3,28).

El segundo error es el de los Donatistas[24], quienes defendieron que la gracia de Cristo sólo había permanecido en África; esto es, porque todo el otro mundo estaba en comunión con Ceciliano[25], obispo de Cartago, a quienes ellos habían condenado, y con esto negaban la unidad de la Iglesia. Contra ellos se dice en Col que en Cristo Jesús *no hay gentil y judío, circuncisión e incircuncisión, bárbaro y escita, siervo y libre, sino que todo y en todos (está) Cristo* (3,11).

El tercer error es el de los Pelagianos[26], quienes primero negaron que los párvulos tuvieran pecado original, contra aquello que dice el Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo* (Rom 5,12); y en el Salmo se dice: *He aquí que he sido concebido en la iniquidad* (50,7). Y en segundo lugar dijeron que el principio del bien obrar lo tiene el hombre en sí mismo, pero que su consumación[27] viene de Dios, en contra de aquello que dice el Apóstol: *Dios es quien obra en nosotros tanto el querer como el llevar a cabo según bien le parece* (Flp 2,13). En tercer lugar dicen que la gracia se da a los hombres según sus méritos[28], en

custodiat; contra quos dicitur Rom. III: «Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis».

Secundus est error Donatistarum, qui posuerunt gratiam Christi solum in Africa remansisse, quia scilicet totus alius mundus communicabat Caeciliano Carthaginensi episcopo, quem ipsi damnaverant, et in hoc negabant Ecclesiae unitatem; contra quos dicitur Col. III quod in Christo Iesu «non est Gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium, Barbarus et Scytha, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus».

Tertius est error Pelagianorum, qui primo quidem negaverunt peccatum originale esse in parvulis, contra illud quod Apostolus dicit Rom. V: «Per unum hominem peccatum in mundum intravit»; et in Psalmo dicitur: «Ecce in iniquitatibus conceptus sum». Secundo dicunt quod principium boni operis est homini a seipso, sed consummatio est a Deo; contra illud quod dicit Apostolus Phil. II: «Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate». Tertio dicunt gratiam dari homini

[24] Cf. ibíd., n.69: ML 42,43; BAC XXXVIII 90-93.

[25] Fue obispo de Cartago desde el 312 o 313 y estuvo en el Concilio de Nicea (325). Fue muy calumniado por su actitud rígida ante los *lapsi* o débiles de la persecución del 306.

[26] Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.88: ML 42,47-48; BAC XXXVIII 103-106. Pelagio, oriundo de Gran Bretaña, se bautizó en Roma por los años 380-384, viviendo luego allí como uno de los maestros más apreciados de entonces. San Agustín presentó su doctrina como «la nueva herejía». Ella agitará la cristiandad durante unos veinte años (410-430). Estos veinte años se suelen distribuir en tres momentos: hasta el 411 Pelagio, por encima de todo predestinacionismo, ve en la libertad del hombre su destino; del 411-418 estalla la polémica pelagiana con diversas tomas de posición respecto de la doctrina pelagiana: unos sínodos absuelven a Pelagio y otros lo condenan; del 418-430 las cosas se clarifican con la cuestión del «traducionismo», al intentar conciliar la bondad del matrimonio con la transmisión del pecado original. Esta confrontación fue ocasión de que San Agustín escribiera sus obras sobre la libertad humana, mientras que el pelagianismo se va convirtiendo de herejía en una visión antropológica del mundo y del hombre. Al morir Agustín, el nombre de «Pelagianismo» sirvió para indicar a todos los que, acentuando la libertad humana, resultaban sospechosos de no comprender plenamente el papel de la gracia. Cf. G. BOVE, «Pelagianismo», en *Diccionario teológico enciclopédico* (Estella 1995) 755.

[27] Cf. S. AGUSTÍN, *Epist.* 217 *Ad Vitalem* c.1: ML 33,978; BAC XI 1017-1018.

[28] Cf. ÍD., *De haeres.* n.88 4: ML 42,48; BAC XXXVIII 105.

contra de aquello que dice el Apóstol: *Y si es por gracia, ya no es por las obras, en otro caso la gracia ya no sería gracia* (Rom 11,6).

El cuarto error es el de Orígenes[29], quien dijo que todas las almas habían sido creadas al mismo tiempo con los ángeles y que por la diversidad de las cosas que allí hicieron, unos hombres eran llamados por Dios por la gracia, otros eran dejados en la infidelidad[30]. Contra lo cual dice el Apóstol en Rom: *Cuando aún no habían nacido o hubiesen hecho algo bueno o malo, se le dijo que el mayor servirá al menor* (9,11).

El quinto error es el de los Catafrigios[31], esto es, de Montano, Prisca y Maximila, quienes dicen que los Profetas habían sido como posesos[32] y que no profetizaron por el Espíritu Santo; contra los cuales se dice en la 2 Pe: *Pues la profecía no fue aportada alguna vez por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron inspirados por el Espíritu Santo* (1,21). Dicen también que la promesa de la venida del Espíritu Santo no tuvo lugar en los Apóstoles, sino en ellos[33], en contra de lo que se dice en Hch 2.

El sexto error es el de Cerdón[34], quien fue el primero en afirmar que «el Dios de la Ley y de los Profetas no fue el Padre de Cristo ni el Dios bueno, y que no es un Dios bueno sino injusto, mas que el Padre de Cristo es bueno»; a él le siguieron también los Maniqueos[35], que reprobaron la Ley. Contra ellos se dice en Rom: *La Ley a la verdad es santa y el mandato es santo, justo y bueno* (7,12); y en Rom (también) se dice:

secundum sua merita, contra illud quod Apostolus dicit Rom. XI: «Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non esset gratia».

Quartus error est Origenis, qui posuit omnes animas simul creatas cum angelis, et pro diversitate eorum quae ibi egerunt quosdam homines vocari a Deo per gratiam, quosdam in infidelitate relinqui; contra quod dicit Apostolus Rom. IX: «Cum nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent, dictum est quia maior serviet minori».

Quintus error est Cathaphrygiarum, idest Montani, Priscae, et Maximillae qui dicunt, prophetas quasi arreptitios fuisse et quod non prophetaverunt per Spiritum Sanctum; contra quos dicitur II Petri I: «Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines».

Sextus est error Cerdonis, qui primo dixit: «Deum Legis et Prophetarum non esse patrem Christi nec bonum Deum esse sed iustum, patrem vero Christi bonum» quem etiam Manichaei secuti sunt Legem reprobantes; contra quos dicitur Rom. VII: «Lex

---

[29] Cf. *Perí Archón* —o *De los Principios*— II 9: MG 11,225s y cf. la expresión de su mente con palabras más apropiadas en *Cont. Gent.* II c.44 y 83.

[30] *Perí Archón* I 6: MG 11,166.

[31] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.26: ML 42,30; BAC XXXVIII 59-60. «*Catafrigios*» equivale a los que viven *katà Phrígian* (= a través de la Frigia o en Frigia). Son los montanistas, nacidos con Montano en dicha región, donde además estaban más arraigados. Se llamaban también *Pepuzanos*, porque estos herejes tenían fuerza especial en Pepuza, localidad frigia donde decían habérsele aparecido Cristo a una de sus profetisas; y pensaban que la llegada de «la nueva Jerusalén a Pepuza» marcaría el final del estado actual e insoportable de las cosas. Este movimiento persistió largo tiempo en las aldeas de Frigia. Cf. L. PADOVESE, «Montanismo», en *Diccionario teológico enciclopédico,* o.c., 662.

[32] Cf. S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 1: ML 24,23B; CCL 73,6.

[33] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.26: ML 42,30; BAC XXXVIII 60.

[34] Cerdón: hereje gnóstico de la primera mitad del s. II. Nació en Siria y conoció el sistema de Simón Mago. Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.21: ML 42,29; BAC XXXVIII 57.

[35] Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.46: ML 42,38; BAC XXXVIII 69.

*Que antes había prometido (Dios) por sus Profetas en las Escrituras Santas, acerca de su Hijo* (1,2).

El séptimo error es el de aquellos que afirman ser necesarias para la salvación algunas cosas tocantes a la perfección de la vida. De los cuales algunos, que con gran arrogancia se llamaron (varones) «Apostólicos»[36], piensan que no tienen esperanza ninguna de salvarse quienes se unen en matrimonio y poseen cosas propias. Otros, a saber los de Taciano[37], «no comen carne y la aborrecen del todo», según aquello del Apóstol en la 1 Tim: enseñando a *abstenerse de los alimentos que Dios creó para que sean comidos con acción de gracias por los fieles* (4,3). Los Euquianos[38] dicen que los hombres no se pueden salvar si no oran continuamente, por aquello que dice el Señor en Lc: *Hay que orar siempre y no desfallecer* (Lc 18,1). Lo cual se toma, según S. Agustín, de modo que *ningún día se pasen determinados espacios de oración*[39]. Otros, llamados Passalorinquitas[40], «de tal modo se aplican al silencio, que se ponen un dedo sobre la nariz y los labios»: *pássalos* en griego significa «palo o estaca»; y *rínchos,* «nariz». Algunos también dijeron que el hombre no se puede salvar, a no ser que ande siempre con los pies desnudos[41]. Contra todos los cuales dice la 1 Cor: *Todas las cosas me son lícitas; pero no todas son*

quidem sancta est et mandatum sanctum et iustum et bonum» et Rom. I dicitur: «Quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo».

Septimus error est eorum qui quaedam quae ad perfectionem vitae pertinent asserun esse ad necessitatem salutis: quorum quidam, qui se arrogantissime Apostolicos voca verunt, nullam spem putant habere salutis eos qui coniugibus et propria possident. Ali vero, scilicet Tatiani, «non vescuntur carnibus easque omnino abominantur», secundum illud Apostoli I Tim. IV: docentes «abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus». Eutychae dicunt homines non posse salvari nisi continue orent, propter illud quod Dominus dicit Lucae XVIII: «Oportet semper orare et non deficere»: quod sic accipitur secundum Augustinum ut «nulla die intermittantur certa orandi tempora». Alii vero, qui Passalorinchitae vocantur, «in tantum silentio student ut naribus et labiis suis digitum apponant»: passalos enim graece dicitur palus et rinchos nasus. Quidam etiam dixerunt quod homo non potest salvari nisi semper nudis pedibus

---

[36] Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.40: ML 42,32; BAC XXXVIII 64.

[37] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.25: ML 42,30; BAC XXXVIII 59. Taciano el Sirio, nació en Mesopotamia entre los años 120 y 130, viniendo a ser uno de los primeros Apologistas del Cristianismo. Taciano estudió y viajó mucho hasta que llegó a Roma, donde se convirtió al cristianismo hacia el a. 160. Fue discípulo de San Justino y abrió una escuela de retórica en Roma. Mas, dejada la capital, volvió al Oriente, donde ejerció su actividad, especialmente en Siria, Cilicia y Pisidia. Escribió dos obras importantes: el *Discurso a los griegos,* «un alegato contra todo lo que pertenece a la civilización griega, a su arte, ciencia y lengua». Por ella se ve que más que un «apologista» de la fe cristiana fue un polemista. Se ha dicho que es «el Tertuliano de los griegos»: en realidad se excede también como Tertuliano en contraponer los valores de la revelación cristiana y de la fe con los del mundo clásico y de la razón. Su otra obra, famosa, es el *Diatessáron,* que es el primer intento —repetido con frecuencia— de hacer de los «cuatro Evangelios» uno. En Taciano, como en Tertuliano, no faltan rasgos de una ascética rigurosa, «si bien es difícil decir que se trate ya de proposiciones propiamente heréticas» (F. Bolgiani). Cf. B. MONDIN, *Dizionario de Teologia* (Bolonia 1992) 578-580.

[38] Algunos códices ponen «Eutiquianos»; pero su denominación les vino por la «oración» —«euché» en griego— como se ve por el contexto; se llamaron también «Mesalianos» o «Masalianos» del siriaco «medsalín»: los orantes o suplicantes. Cf. también S. AGUSTÍN, o.c., n.57: ML 42,40; BAC XXXVIII 85.

[39] *Epist.* 130 *Ad Probam* c.9: ML 33,501; BAC XI 70-71.

[40] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.63: ML 42,40; BAC XXXVIII 86-87.

[41] Cf. ÍD., o.c., n.68: ML 42,42; BAC XXXVIII 90.

*convenientes* (10,22); con lo cual se da a entender que, aunque algunas cosas sean asumidas por los varones santos como convenientes, sin embargo no por eso se convierten en ilícitas las opuestas.

El error octavo es el de aquellos que dicen por el contrario que las obras de perfección no han de preferirse a la vida común de los fieles, como Joviniano[42], quien afirmó que la virginidad no es preferible al matrimonio, en contra de lo que se dice en la 1 Cor: *Quien casa a su hija hace bien; y quien no la casa, mejor* (7,38). Y como Vigilancio[43], quien equiparó el estado de quienes poseen riquezas con el estado de pobreza asumida por Cristo, contra el cual dice el Señor: *Si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres* (Mt 19,21).

El error noveno es el de quienes niegan el libre albedrío, como quien lo negó diciendo que las almas que son de una creación mala no pueden no pecar[44]; contra lo cual se dice en la 1 Jn: *Os escribo esto para que no pequéis* (2,1).

El décimo error es el de los Priscilianistas[45] y de los Matemáticos[46], quienes afirman que «los hombres están ligados al hado de las estrellas», de tal modo que sus obras están sujetas a la necesidad de los astros; contra ellos se dice en Jer: *No tengas miedo de las señales del cielo, que temen los gentiles* (10,2).

El undécimo error es de quienes dicen que los hombres que están en gracia y en caridad no pueden pecar, de modo que sostienen que aque-

ambulet. Contra quos omnes Apostolus dicit I Cor. X: «Omnia mihi licent sed non omnia expediunt»: ex quo datur intelligi quod, licet aliqua a sanctis viris assumantur tanquam expedientia, non tamen propter hoc opposita redduntur illicita.

Octavus error est eorum qui dicunt e contrario opera perfectionis non esse praeferenda communi vitae fidelium, sicut Iovinianus posuit quod virginitas non praefertur coniugio, contra illud quod dicitur I Cor. VII: «Qui matrimonio iungit filiam suam bene facit, et qui non iungit melius facit»; et sicut Vigilantius, qui aequavit statum divitias possidentium statui paupertatis propter Christum assumptae, contra quem dicit Dominus Matth. XIX: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus».

Nonus error est negantium liberum arbitrium, sicut quidam negavit dicens animas quae sunt malae creationis non posse non peccare; contra quod dicitur I Io. II: «Haec scribo vobis ut non peccetis».

Decimus error est Priscillianistarum et etiam Mathematicorum dicentium «homines esse fatalibus stellis colligatos», ita scilicet quod eorum opera sunt necessitati astrorum subiecta; contra quos dicitur Ier. X: «A signis caeli nolite timere quae gentes timent».

Undecimus error est dicentium quod homines gratiam Dei et caritatem habentes peccare non possunt, ita quod asserunt eos qui aliquando peccant nunquam caritatem

---

[42] Cf. ID., o.c., n.82: ML 42,45; BAC XXXVIII 98. Joviniano fue un hereje de fines del s. IV a principios del V. En él tenemos un caso de lo que no raras veces ha ocurrido a lo largo de la historia de la Iglesia: después de largos años de una vida muy austera, abandonó las prácticas monásticas para dedicarse a una vida libertina. La doctrina que aquí cita el santo no es más que una justificación de su nueva conducta.

[43] Cf. S. JERÓNIMO, *Contra Vigilantium* n.14: ML 23,350D-315A. Vigilancio fue un hereje del s. IV, galo de nacimiento y adversario de San Jerónimo. Sto. Tomás le cita también en *De perfect. vitae spirit.*, c.13 lín.6-18 (Leonina, XLI, p.B81).

[44] Cf. MONETA DE CREMONA, *Advers. Catharos* I c.5 (Roma 1743) 63. Este error fue condenado solemnemente en el Concilio de Trento (1547): Dz 815.

[45] Los priscilianistas eran los seguidores de Prisciliano, obispo de Ávila en la segunda mitad del s. IV, quien fue el primer cristiano ejecutado por las autoridades católicas (el 386); aunque su herejía pervivió hasta el s. VI. El priscialismo era una herejía maniquea: consideraba el mundo material como obra del diablo.

[46] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.70 (ML 42,44); BAC XXXVIII 93-94.

llos que pecan alguna vez nunca han tenido caridad[47]; contra los cuales se dice en el Apocalipsis: *Has abandonado tu amor primero, recuerda de dónde has caído* (2,4-5).

El duodécimo error es el de aquellos que dicen que no hay que observar aquellas cosas que la Iglesia de Dios ha establecido universalmente, como los Aerianos[48], quienes sostienen que «los ayunos establecidos no deben celebrarse solemnemente, sino que ha de ayunarse cuando le parezca a cada cual, no parezca estar bajo la ley»; y como los Teseradecatitas, esto es los Cuartodecimanos[49], quienes dicen que la Pascua ha de celebrarse la luna decimacuarta, en cualquier día de la semana que caiga, y lo mismo se diga de cualesquiera estatutos de la Iglesia.

Contra todos estos errores se dice en el Símbolo de los Apóstoles *(Creo) en la santa Iglesia católica, la comunión de los santos y la remisión de los pecados*; y en el Símbolo de los Padres —el Niceno-Constantinopolitano— se dice: *Que habló por los Profetas; y en la Iglesia (que es) una, santa, católica y apostólica; confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados.*

V. El artículo quinto trata de la resurrección de los muertos, de lo cual se dice en la 1 Cor: *Todos a la verdad resucitaremos* (15,51); contra el cual también hay muchos errores.

El primero de ellos es el de Valentín[50], quien negó la resurrección de la carne y al que siguieron también muchos herejes. Contra él se dice en 1 Cor: *Si se predica que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo es*

habuisse; contra quos dicitur Apoc. II: «Caritatem tuam primam reliquisti, memor esto unde excideris».

Duodecimus error est eorum qui ea quae ab Ecclesia Dei universaliter statuta sunt dicunt non esse observanda, sicut Aeriani qui dicunt «statuta ieiunia non esse solemniter celebranda, sed cum quisque voluerit ieiunandum, ne videatur esse sub lege»; et sicut Tesseradecathitae, idest Quartodecumani, qui dicunt quartadecima luna Pascha esse celebrandum quocumque die septimanae occurrerit; et eadem ratio est de quibuscumque ab Ecclesia statutis. Et contra omnes istos errores in Symbolo Apostolorum dicitur: «Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, peccatorum remissionem»; et in Symbolo Patrum dicitur: «Qui locutus est per prophetas; et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam; confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum».

Quintus articulus est de resurrectione mortuorum, de quo dicitur I Cor. XV: «Omnes quidem resurgemus»; contra quem etiam sunt plurimi errores. Quorum primus est error Valentini qui carnis resurrectionem negavit, quem etiam plures haeretici sunt

---

[47] Cf. PEDRO LOMBARDO, *III Sent.* dist.31. Este antiguo error, ya de Joviniano (s. IV-V), curiosamente volverá con los *begardos y beguinas* medievales (prohibidos el 1215) y con otros sectarios del s. XIV. Está explícitamente condenado por el Conc. de Trento (1547): Dz 833.

[48] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.53: ML 42,39-40; BAC XXXVIII 83. El Concilio Tridentino (1547) lo condenó expresamente; cf. Dz 864.

[49] Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.29: ML 42,31; BAC XXXVIII 61. El «cuartodecimanismo» más bien que una herejía fue una simple disputa disciplinar: San Ireneo, obispo de Lyón, pero oriundo de Asia Menor, exhortó al papa Víctor I a mantener la paz, no dando importancia a tal diferencia litúrgica, meramente disciplinar. Las disputas, sin embargo, duraron hasta el Conc. de Nicea (325) y los armenios, coptos y otros cristianos orientales siguen hoy esa misma opinión de los «cuartodecimanos» del s. II.

[50] Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.11: ML 42,28; BAC XXXVIII 53-54.

*que entre vosotros hay quienes dicen que no hay resurrección de los muertos?* (15,12).

El segundo error es el de Himeneo y Fileto, contra los cuales dice el Apóstol (2 Tim 2,17-18) que se apartaron de la verdad diciendo que la resurrección ya ha ocurrido, bien porque no creían más que en la resurrección espiritual, bien porque afirmaban que no habrían de resucitar más que los que resucitaron con Cristo.

El tercer error es el de algunos herejes «modernos»[51] que sostienen la resurrección futura, sin embargo no de los mismos cuerpos, sino que las almas asumirán ciertos cuerpos celestes; contra los cuales el Apóstol dice en la 1 Cor: *Esto corruptible debe revestirse de incorrupción; y esto mortal, de inmortalidad* (15,53).

El cuarto error es el de Eutiques, patriarca de Constantinopla, el cual, según narra S. Gregorio, en el XIV de los Morales, afirmó que en la resurrección nuestros cuerpos serán aéreos o semejantes al viento[52]. Contra lo cual está el hecho de que el Señor, después de su resurrección, presentó a sus discípulos un cuerpo palpable, diciendo según el capítulo último de Lc: *Palpad y ved* (Lc 24,39), cuando no obstante diga el Apóstol en Flp que *transformará nuestro cuerpo humilde configurándolo con su cuerpo glorioso* (Flp 3,21).

El quinto error es el de quienes dicen[53] que en la resurrección los cuerpos humanos se convertirán en espíritu; contra los cuales se dice en el capítulo último de Lc: *El espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo* (24,39).

secuti; contra quem dicitur I Cor. XV: «Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis; quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?»

Secundus est error Hymenaei et Phileti, contra quos dicit Apostolus quod a veritate exciderunt dicentes resurrectionem iam factam, vel quia non credebant resurrectionem nisi spiritualem, vel quia non dicebant alios resurrecturos nisi illos qui cum Christo surrexerunt.

Tertius est error quorundam modernorum haereticorum qui dicunt resurrectionem futuram, non tamen eorundem corporum, sed animae resument quaedam corpora caelestia; contra quos Apostolus dicit I Cor. XV: «Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem».

Quartus est error Eutychii patriarchae Constantinopolitani, qui posuit quod corpora nostra in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat in XIV Moralium; contra quem est quod Dominus post resurrectionem suam corpus suum discipulis palpandum praebuit, dicens Lucae ult.: «Palpate, et videte», cum tamen Apostolus dicat Phil. III quod «reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae».

Quintus error est dicentium quod corpora humana in resurrectione vertentur in spiritum; contra quos Lucae ult. dicitur: «Spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere».

---

[51] Acaso los cátaros, contra los que arguye MONETA DE CREMONA, *Advers. Catharos* IV c.7 § 2 (Roma 1743) 353-355. Era también un error de los Valdenses, condenado por Inocencio III en 1208; cf. Dz 427.

[52] S. GREGORIO, *Moral.* 14 c.56: ML 75,1077D.

[53] «Algunos herejes» dice Sto. Tomás en *In Sent.* 4 dist.44 q.2 a.2 qla.1 citando a San Agustín en *De Civitate Dei* 13 c.20: ML 41,393; CCL 48,403; BAC XVI-XVII 893-894. Tal error fue condenado en la profesión de fe del XI Conc. de Toledo (a. 675); cf. Dz 287.

El sexto error es el de Cerinto[54], el cual «soñaba en un reino futuro, de Cristo, de mil años después de la resurrección», en los cuales los hombres tendrían los placeres carnales del vientre y de la sensualidad; contra el cual se dice en Mt: *En la resurrección ni ellos tomarán mujer, ni ellas, marido* (22,30). Otros también dijeron que «el mundo permanecerá en el mismo estado que tiene ahora»[55]; contra los cuales se dice en el Ap: *Vi un cielo nuevo y una tierra nueva* (21,1); y el Apóstol dice en Rom que *la misma criatura se librará de la servidumbre de la corrupción en la libertad gloriosa de los hijos de Dios* (8,21).

Contra todos estos errores se dice: *(Creo en) la resurrección de la carne* y en el otro Símbolo: *Espero la resurrección de los muertos.*

VI. El artículo sexto corresponde al efecto —o acción— último de la divinidad, el cual es la recompensa de los buenos y el castigo de los malos, según aquello del Salmo: *Tú darás a cada uno según sus obras* (61,13). Y acerca de este (artículo) también hubo muchos errores.

El primero de ellos es el de quienes dicen que el alma «muere con el cuerpo», como afirma el Árabe[56], o también después de un pequeño intervalo, como dijo Zenón, según se refiere en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[57]; contra el cual está lo que dice el Apóstol en Flp: *Deseo verme desatado para estar con Cristo* (1,23) y el Apocalipsis: *Vi bajo el altar de Dios las almas de los asesinados por causa de la palabra de Dios* (Ap 6,9).

Sextus error est Cerinthi, qui «mille annos post resurrectionem in terrenc regno fabulatur futuros», in quibus homines carnalcs ventris ac libidinis voluptates habebunt; contra quem dicitur Matth. XXII: «In resurrectione neque nubent neque nubentur».

Quidam etiam dixerunt quod «post resurrectionem mortuorum, in eodem statu in quo nunc est mundus manebit»; contra quos dicitur Apoc. XXI «Vidi caelum novum et terram novam», et Apostolus dicit Rom. VIII quod «ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei». Et contra omnes hos errores dicitur: «Carnis resurrectionem», et in alio Symbolo: «Exspecto resurrectionem mortuorum».

Sextus articulus pertinet ad ultimum effectum divinitatis, qui est remuneratio bonorum et punitio malorum, secundum illud Psalmi: «Tu reddes unicuique iuxta opera sua». Et circa hunc etiam fuerunt multi errores. Quorum primus est dicentium quod anima «moritur cum corpore sicut Arabs asserit, vel etiam post modicum intervallum sicut Zenon dixit», ut recitatur in libro De ecclesiasticis dogmatibus; contra quem est quod Apostolus dicit Phil. I: «Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo», et Apoc. VI: «Vidi sub altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei».

---

[54] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.8: ML 42,27; BAC XXXVIII 51s.

[55] Cf. ÍD., o.c., n.67: ML 42,42; BAC XXXVIII 90.

[56] Parece referirse a Averroes (1125-1198). A este filósofo cordobés, hispano-musulmán, parece referirse aquí Sto. Tomás al decir que el primer error es el de «quienes creen que el alma muere con el cuerpo, como afirma el *Árabe*». Al parecer es la única vez que lo designa así, pues ordinariamente lo llama por su nombre o por el calificativo de «el Comentador» (de Aristóteles). Averroes efectivamente sostenía que el alma de cada uno no era inmortal, sino que, a la muerte, cada alma se fusionaba con «el entendimiento agente único». El Concilio Lateranense V (1513) defenderá la inmortalidad del alma racional (contra algunos «Neo-aristotélicos», entre ellos Pedro de Pomponazzi); cf. Dz 738.

[57] Obra atribuida a Gennadio. Cf. c.16: ML 58,984D. Lo repite el santo en *Cont. Gent.* 2 c.79. Según el estoicismo, cuyo fundador fue Zenón de Citio (ca. 315-264 a.C.), «los hombres al morir son devueltos al lugar de donde proceden»: al depósito de la Naturaleza, que es el principio de toda la realidad.

El segundo error es el de Orígenes[58], quien sostuvo que los demonios y los hombres condenados podían purificarse de nuevo y volver a la gloria, y los santos ángeles y los hombres bienaventurados podían nuevamente ser llevados al mal; lo cual está contra la enseñanza del Señor: *Irán éstos al suplicio eterno; y los justos, a la vida eterna* (Mt 25,46).

El tercer error es el de quienes dicen que todos los premios de los buenos y todas las penas futuras de los malos serán iguales[59]; contra lo primero de los cuales se dice en 1 Cor: *Una estrella difiere de la otra en resplandor* (15,41); y contra lo segundo se dice en Mt: *El día del juicio se tratará a Tiro y a Sidón con menos rigor que a vosotros* (11,22).

El cuarto error es el de los que dicen que las almas de los malos[60] no descienden inmediatamente después de la muerte al infierno y que tampoco algunas almas de los santos entrarán al paraíso antes del día del juicio; contra los cuales se dice en Lc que *murió el rico y fue sepultado en el infierno* —así lee el santo ese texto— (16,22); y en 2 Cor se dice: *Si se desmorona esta morada terrestre en que ahora habitamos, tenemos en los cielos una casa no hecha por mano de hombres* (5,1).

El quinto error es el de quienes dicen que no hay purgatorio[61] de las almas después de la muerte; a saber: de aquellos que, muertos en caridad, tienen algo que purgar; contra ellos se dice en 1 Cor: *Si uno*

Secundus error est Origenis, qui posuit homines et daemones et homines damnatos iterum posse purgari et redire in gloriam, et angelos sanctos et homines beatos iterum posse ad mala deduci; quod est contra auctoritatem Domini Matth. XXV: «Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam».

Tertius est error dicentium omnia praemia [bonorum] et omnes poenas malorum futuras esse aequales; contra quorum primum dicitur I Cor. XV: «Stella differt a stella in claritate: sic et resurrectio mortuorum»; contra secundum vero dicitur Matth. XI: «Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis».

Quartus est error dicentium animas malorum non statim post mortem descendere ad infernum, nec aliquas sanctorum animas paradisum intrare ante diem iudicii; contra quos dicitur Lucae XVI quod «mortuus est dives et sepultus est in infernum», et II Cor. V dicitur: «Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus non manu factam conservatam in caelis».

Quintus est error dicentium non esse purgatorium animarum post mortem, eorum scilicet qui in caritate decedentes aliquid purgabile habent; contra quos dicitur I Cor. III: «Si quis aedificaverit super fundamentum —scilicet fidei per dilectionem operantis— lignum, foenum, stipulam», «detrimentum patietur, ipse tamen salvus erit, sic

---

[58] *Perí Archón* I c.6 y 8: MG 11,168 y 178; cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.43: ML 42, 33-34; BAC XXXVIII 67-68 y S. JERÓNIMO, *Epist.* 124 *Ad Avitum* 10: ML 22,1070.12; *Obras de San Jerónimo* (BAC Normal 549) 57s.

[59] Cf. R. SACCONIUS, *Summa de Catharis,* ed. de A. Dondaine, en *Le Liber de duobus principiis* (Roma 1939) 66. Dicha desigualdad en unos y otros fue definida por el Conc. Florentino (1439); cf. Dz 693.

[60] «Algunos griegos», según el santo en *Cont. Gent.* 4 c.91; «griegos y armenos» según *De rationibus fidei,* c.1. En contra están varios documentos del Magisterio: de Juan XXII (1321), cf. Dz 493; Benedicto XII (1334), cf. Dz 530; Clemente VI (1351), cf. Dz 570s y el Conc. Florentino (1439), cf. Dz 693.

[61] Además de «los griegos y armenos», como antes, los Cátaros y Pobres de Lyón: «Tanto los Cátaros como los Pobres de Lyón niegan el purgatorio», según. M. DE CREMONA, *Adversus Catbaros* IV c.9 § 2.

*edifica sobre el cimiento* —a saber, de la fe que obra por la caridad— *madera, heno, paja, sufrirá daño, si bien él se salvará, sin embargo así como quien pasa por el fuego* (3,12-15).

Y contra estos errores se dice en el Símbolo: *(Creo en) la vida eterna. Amén*; o (creo en) *la vida del mundo futuro.*

Otros, que hablan de siete artículos acerca de la fe en la divinidad, los distribuyen de tal manera que el primero sea de la unidad de la esencia, el segundo de la persona del Padre, el tercero de la persona del Hijo, el cuarto de la persona del Espíritu Santo, el quinto del efecto de la creación, el sexto del efecto de la justificación, el séptimo del efecto de la remuneración, en lo que comprenden la resurrección y la vida eterna. Y así, mientras dividen en tres el segundo de los seis artículos susodichos, agrupan en uno el quinto y el sexto, resultando según ellos siete artículos; pero, cómo se dividan, no tiene importancia respecto de la verdad de la fe y el evitar los errores.

B. Ahora nos quedan por ver los artículos que corresponden a la humanidad de Cristo.

I. Acerca de la humanidad de Cristo algunos también distinguen seis artículos, el primero de los cuales es acerca de la concepción y nacimiento de Cristo, según lo que se dice en Is 7,14 y se aduce en Mt 1,23: *He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Enmanuel.*

Y acerca de este (artículo) hubo muchos errores[62], el primero de los cuales fue el de quienes dijeron que Cristo fue un mero hombre y que no existió siempre, sino que comenzó por (la concepción de) la Virgen

tamen quasi per ignem». Et contra hos errores dicitur in Symbolo: «Vitam aeternam. Amen», vel «vitam futuri saeculi».

Alii vero qui septem articulos circa fidem divinitatis assignant, eos sic distinguunt, ut primus sit de essentiae unitate, secundus de persona Patris, tertius de persona Filii, quartus de persona Spiritus Sancti, quintus de effectu creationis, sextus de effectu iustificationis, septimus de effectu remunerationis in quo comprehendunt resurrectionem et vitam aeternam. Et sic dum praedictorum sex articulorum secundum dividunt in tres, quintum vero et sextum compingunt in unum, fiunt secundum eos septem articuli; nec refert quantum ad veritatem fidei vel errorum vitationem qualiter distinguantur.

Nunc restat considerare articulos qui pertinent ad humanitatem Christi. Circa quam etiam quidam sex articulos distinguunt, quorum primus est circa conceptionem et nativitatem Christi, secundum quod dicitur Is. VII, et introducitur Matth. I: «Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel». Et circa hunc multi fuerunt errores, quorum primus fuit dicentium Christum fuisse purum hominem et quod non semper fuit sed a Maria Virgine sumpsit exordium: et iste est error

---

En su exposición del *Símbolo de la fe,* art.5, adujo el pasaje escriturístico más claro (2 Mac 12,46). Por lo demás, la existencia del purgatorio es un dogma definido por varios Concilios: el de Lyón (1274), cf. Dz 464; el Florentino (1439), cf. Dz 693, y el Tridentino (1547), cf. Dz 840; y antes enseñado por el Magisterio de la Iglesia, v.gr. Benedicto XII (1336), cf. Dz 530, y Clemente VI (1351), cf. Dz 570.

[62] Véanse los grandes concilios cristológicos: de Nicea (325), Dz 54; I Constantinopolitano (381), Dz 86; de Éfeso (431), Dz 111; de Calcedonia (451), Dz 148; II Constantinopolitano (553), Dz 213-228; III Constantinopolitano (680-681), Dz 289-292; y todos los Símbolos, especialmente el *Quicumque* o Símbolo Atanasiano, cf. Dz 39-40.

María. Tal es el error de Carpócrates[63] y Cerinto, de Ebión, de Pablo de Samosata y de Fotino[64]. Contra los cuales se dice en Rom VIII (más bien en 9,5): *De los cuales es Cristo según la carne, el cual está por encima de todo: Dios bendito por los siglos. Amén.*

El segundo error es el de los Maniqueos, quienes dicen que Cristo no tuvo un cuerpo verdadero, sino fantástico[65]; contra lo cual está que el Señor, en el capítulo último de Lc, reprende el error de sus discípulos, que *turbados y atemorizados, creían ver un espíritu* (24,37); y en Mt: *Viéndole los discípulos caminar sobre el mar, se turbaron, diciendo que «es un fantasma» y clamaron por el temor*; cuya opinión suprimió el Señor, diciendo: *Tened confianza, soy yo, no temáis* (Mt 14,27).

El tercer error es el de Valentín[66], quien dijo que Cristo trajo un cuerpo aparente y que no asumió nada de la Virgen, sino que pasó por ella como por un arroyo o canal sin tomar carne ninguna de la misma; contra lo cual se dice en Gál: *Envió Dios a su Hijo, hecho de una mujer* (4,4).

El cuarto error es de Apolinar[67], quien dijo que algo del Verbo se convirtió y fue transformado en carne, mas no en una carne tomada de María, por aquello que se dice en Jn: *El Verbo se hizo carne* (1,14), entendiendo por esto que el Verbo se habría convertido en carne; contra lo cual allí mismo se añade a continuación: *Y habitó entre nosotros.* Mas no hubiera habitado íntegramente en nuestra naturaleza, si se hubiese convertido en carne; por donde (la frase) *El Verbo se hizo carne* hay que interpretarla; esto es: «El Verbo se hizo hombre», pues así se toma la «carne» con frecuencia en las Escrituras, según aquello de Is: *Verá toda carne a un tiempo que ha hablado la boca del Señor* (40,5).

Carpocratis et Cerinthi et Ebionis et Pauli Samosateni et Photini; contra quos dicitur Rom. VIII: «Ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus. Amen».

Secundus error est Manichaeorum dicentium quod Christus non habuit verum corpus sed phantasticum, contra quod est quod Dominus Luc. ult. reprehendit errorem discipulorum suorum, qui «conturbati et perterriti existimabant se spiritum videre»; et Matth. XIV: «Videntes eum discipuli supra mare ambulantem turbati sunt dicentes quia phantasma est, et prae timore clamaverunt», quorum opinionem Dominus removit dicens: «Habete fiduciam, ego sum, nolite timere».

Tertius error est Valentini, qui dixit Christum caeleste corpus attulisse nihilque de Virgine assumpsisse, sed per illam tanquam per rivum aut fistulam sine ulla de illa assumpta carne transisse; contra quod dicitur Gal. IV: «Misit Deus Filium suum factum ex muliere».

Quartus est error Apollinaris, qui dixit aliquid Verbi in carne fuisse conversum aut transmutatum, non autem carnem de Mariae carne susceptam, propter id quod dicitur Io. I: «Verbum caro factum est», per hoc intelligens quod Verbum sit in carnem conversum; contra quod statim ibidem subditur: «Et habitavit in nobis». Non autem in nostra natura integre habitasset si fuisset in carnem conversum; unde intelligendum est: «Verbum caro factum est», idest Verbum factum est homo, sic enim frequenter caro sumitur in Scripturis, secundum illud Is. XL: «Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est».

---

[63] Filósofo alejandrino del s. II, divulgador del gnosticismo. Se sabe poco del mismo.
[64] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.7.8.10.44.45: ML 42,27.34; BAC XXXVIII 51-53 y 68-69.
[65] Cf. ibíd., n.46: ML 42,37; BAC XXXVIII 77.
[66] Cf. ibíd., n.11: ML 42,28; BAC XXXVIII 53-54.
[67] Cf. ibíd., n.55: ML 42,40; BAC XXXVIII 64.

El quinto error es el de Arrio[68], quien afirmó que Cristo no tuvo alma humana, sino que el Verbo hizo sus veces; contra lo cual se dice en Jn: *Ninguno arrebata mi alma, sino que yo la entrego y de nuevo la tomo* (10,17).

El sexto error es el de Apolinar[69], quien, convencido con ese testimonio y otros de que Cristo tuvo alma humana, afirmó que Cristo no tuvo entendimiento humano, sino que el Verbo hizo las veces de entendimiento para él; contra lo cual está el hecho de que el Señor confiesa ser hombre, diciendo: *Intentáis matarme, a mí, un hombre que os he dicho la verdad* (Jn 8,40).

El séptimo error es el de Eutiques[70], quien defendió darse en Cristo una sola naturaleza, compuesta de la divinidad y de la humanidad; contra lo cual el Apóstol dice que, *a pesar de su condición divina [...], tomó la condición de siervo* (Flp 2,6), distinguiendo en él claramente dos naturalezas: la divina y la humana.

El octavo error es el de los Monotelitas[71], quienes ponen en Cristo una ciencia, una operación y una voluntad; contra lo cual el Señor dice en Mt: *No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres Tú* (26,39), donde claramente se pone en Cristo una voluntad humana y otra divina, que es común al Padre y al Hijo.

El noveno error es el de Nestorio[72], quien afirmó que Cristo fue Dios perfecto y hombre perfecto, y sin embargo dijo que una es su persona de

Quintus error est Arii, qui posuit Christum humanam animam non habuisse sed Verbum fuisse loco animae; contra quod dicitur Io. X: «Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam et iterum sumo eam».

Sextus error est Apollinaris qui, cum praedicto testimonio et aliis convinceretur humanam animam Christum habuisse, posuit quod Christus non habuit intellectum humanum, sed Verbum Dei fuit ei loco intellectus; contra quod est quod Dominus se hominem esse confitetur Io. VIII dicens: «Quaeritis me interficere, hominem qui veritatem locutus sum vobis»: non autem fuisset homo si anima rationali caruisset.

Septimus est error Eutychis qui posuit in Christo unam naturam compositam ex divinitate et humanitate; contra quod Apostolus dicit quod cum in forma Dei esset, formam servi assumpsit», Phil. II, manifeste distinguens in eo duas naturas, divinam et humanam.

Octavus error est Monothelitarum ponentium in Christo unam scientiam, operationem et voluntatem; contra quod Dominus dicit Matth. XXVI: «Non sicut ego volo, sed sicut tu», ubi manifeste in Christo ponitur alia voluntas humana, alia divina quae est communis Patri et Filio.

Nonus error est Nestorii, qui posuit Christum Deum perfectum et hominem perfectum, et tamen aliam dixit esse personam Dei aliam hominis, et quod non est facta

---

[68] Según la crítica moderna este error no es de Arrio, sino de Apolinar de Laodicea.

[69] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.55: ML 42,40; BAC XXXVIII 84. Tal error fue sostenido por los apolinaristas, pero no por el mismo Apolinar.

[70] Lo mismo dice en *In Sent.* 4 d.18 a.1; cf. S. JUAN DAMASCENO, sin decir su nombre, en *De fide orthodoxa* III c.3: MG 94,988BC.

[71] La controversia monotelita vino a ser la última batalla en la Iglesia por definir la verdadera naturaleza de Cristo. Los monotelitas, quienes defendían —como su nombre lo indica— que en Cristo había sólo una voluntad, fueron unos herejes del s. VII. La Iglesia siguió manteniendo la existencia de dos voluntades en Cristo y los monotelitas fueron excomulgados definitivamente en el III Conc. de Constantinopla (a. 680s, cf. Dz 289-292), si bien no faltaron cristianos del Medio Oriente, aislados por la invasión musulmana, en quienes pervivió el monotelismo hasta el s. XII. Cf. *Summa* 3 q.18 a.1, citando el Sínodo Sexto, Act. 18 (cf. Mansi 11,638B).

[72] Nestorio, patriarca de Constantinopla (428-431), de la escuela antioquena, suscitó pronto severas críticas de su enseñanza por parte de San Cirilo de Alejandría: se negaba a

Dios y otra la de hombre, y que no hubo unión de Dios y del hombre en la única persona de Cristo, sino sólo según la inhabitación de la gracia[73]. Y así niega que la Sma. Virgen fuera Madre de Dios, sino que la llama madre del hombre Cristo. Contra lo cual se dice en Lc: *Lo Santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios* (1,35).

El décimo error es de Carpócrates[74], a quien se atribuye haber pensado que el hombre Cristo habría nacido de uno y otro progenitor; contra lo cual se dice en Mt: *Antes de vivir juntos, resultó que ella esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo* (1,18).

El undécimo error es el de Helvidio[75], quien dijo que la Sma. Virgen, después de dar a luz a Cristo, engendró varios hijos por José; contra lo cual se dice en Ez: *Esta puerta estará cerrada y no se abrirá, porque el Señor Dios de Israel ha entrado por ella* (44,3).

Contra todos estos errores se dice en el Símbolo de los Apóstoles: *El cual* —esto es, el Hijo de Dios— *fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen*; y en el Símbolo de los Padres —el Niceno-Constant.—: *El cual por nosotros los hombres y por nuestra sal-*

unio Dei et hominis in una persona Christi sed solum secundum gratiae inhabitationem; ita quod negat beatam Virginem esse matrem Dei, sed eam dicit esse matrem hominis Christi, contra quod dicitur Lucae I: «Quod ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei».

Decimus error est Carpocratis, qui hominem Christum de utroque natum putasse perhibetur; contra quod dicitur Matth. I: «Antequam convenirent inventa est in utero habens de Spiritu Sancto».

Undecimus error est Helvidii dicentis, quod postquam beata Virgo peperit Christum, ex Ioseph plures filios genuit; contra quod dicitur Eze. XLIV: «Porta haec clausa erit et non aperietur et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel: ingressus est per eam». Et contra omnes hos errores in Symbolo Apostolorum dicitur: «Qui —scilicet Filius Dei— conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine»;

---

dar a la Virgen el título de *Theotókos —madre de Dios—* por no aceptar la *communicatio idiomatum* —comunicación de propiedades en la persona de Cristo— por razón de la unión hipostática. Nestorio asumió el lenguaje típico de la escuela antioquena: Hombre-Logos. Cristo sería el «hombre asumido por el Logos, que habitaría en Él como en un templo». El Concilio de Éfeso (431) definiría contra él la verdad del título de «María Madre de Dios». De todos es conocida la pasión de esta controversia. Nestorio mismo se defendió de algunas inculpaciones contra su doctrina como falsas, y hoy los críticos desconfían de cómo presentaron la doctrina de Nestorio sus adversarios, aunque es claro que falló en lo de no admitir la *communicatio idiomatum* en Cristo. Nestorio, condenado por el Concilio de Éfeso, se retiró a un monasterio de Antioquía. Mas, aun después de dicho concilio, Nestorio tuvo sus secuaces «que llevaron hasta las últimas consecuencias sus enseñanzas, sosteniendo que en Cristo coexisten dos naturalezas y dos personas (humana y divina) sin unión hipostática». La doctrina de Nestorio fue condenada en el Concilio de Éfeso (a. 431, Dz 111). «El Nestorianismo tuvo numerosos secuaces, también a lo largo de la Edad Media. Se desarrolló especialmente en Mesopotamia y sobre todo en Persia, ganando para su causa a la iglesia cristiana de dicha región. De allí se extendió hacia el Extremo Oriente, llegando a penetrar hasta en China». Cf. L. PADOVESE, «Nestorianismo», en *Diccionario teológico enciclopédico*, o.c., 676-677 y B. MONDIN, *Dizionario de Teologia*, o.c., 401-402.

[73] Cf. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis* c.4: ML 64,1345, y cf. *Cont. Gent.* 4 c.34.

[74] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeresibus* n.7: ML 42,27; BAC XXXVIII 51.

[75] Helvidio fue un hereje arriano de fines del s. IV. Según San Jerónimo, negó acérrimamente la virginidad de la Sma. Virgen; cf. S. HIERONYMUS, *Liber de perpetua virginitate Stae. Mariae Virginis:* ML 23,201ss. Los seguidores de Helvidio se llamaron «antidicomaritas»; fueron, con su corifeo, los primeros cristianos negadores de la virginidad perpetua de María Santísima. Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.84: ML 42,46; BAC XXXVIII 99s.

*vación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo y se hizo hombre.*

II. El segundo artículo es acerca de la pasión y muerte de Cristo, según lo que el mismo Señor predijo, diciendo: *He aquí que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles para que sea escarnecido y flagelado y crucificado* (Mt 20,18-19).

Y acerca de este artículo en primer lugar está el error de los Maniqueos[76], quienes, así como afirman que el cuerpo de Cristo es fantástico, así también piensan que la pasión de Cristo no fue real, sino en apariencia. Contra lo cual se dice en Is: *Verdaderamente él soportó nuestros sufrimientos* (53,4), y en el v.7: *Como oveja fue llevado a la muerte*, lo cual se aduce también en Hch 8,32.

El segundo error es el de Gayano[77], quien puso en Cristo una naturaleza, pero incorruptible e inmortal; contra lo cual se dice en 1 Pe: *Cristo murió una vez por nuestros pecados* (3,18).

Contra estos errores se pone en el Símbolo: *Fue crucificado, muerto y sepultado.*

III. El tercer artículo se refiere al descenso a los infiernos, pues creemos que el alma de Cristo bajó a los infiernos, permaneciendo su cuerpo en el sepulcro: *Descendió primero a las partes inferiores de la tierra* (Ef 4,9). Por lo cual en el Símbolo se dice: *Descendió a los infiernos*; lo cual es contra algunos (?) que dijeron que Cristo no bajó por sí mismo a los infiernos, siendo así, sin embargo, que S. Pedro dice en Hch: *No fue abandonado en el infierno* (2,31).

IV. El cuarto artículo es sobre la resurrección de Cristo, según lo que él mismo dijo en Mt: *Al tercer día resucitará* (Mt 20,19). Y en cuanto

et in Symbolo Patrum: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est».

Secundus articulus est de passione et morte Christi, secundum quod Dominus ipse praedixit dicens Matth. XX: «Ecce ascendimus Ierosolymam et Filius hominis tradetur principibus sacerdotum, et condemnabunt eum morte, et tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum». Et circa hunc articulum primo quidem est error Manichaeorum qui, sicut corpus Christi esse phantasticum asserunt, ita passionem Christi non in veritate sed in phantasia fuisse arbitrantur; contra quod dicitur Is. LIII: «Vere languores nostros ipse tulit», et «tanquam ovis ad occisionem ductus est», quod etiam inducitur Act. VIII.

Secundus est error Gaiani qui in Christo unam naturam posuit, sed incorruptibilem et immortalem; contra quod dicitur I Petri III: «Christus semel pro peccatis nostris mortuus est». Et contra hos errores ponitur in Symbolo: «Crucifixus, mortuus et sepultus».

Tertius articulus est de descensu ad inferos: credimus enim animam Christi descendisse ad inferos corpore iacente in sepulcro, Eph. IV: «Descendit primum in inferiores partes terrae». Unde in Symbolo dicitur: «Descendit ad inferos»; quod est contra quosdam qui posuerunt Christum non descendisse per seipsum ad inferos, cum tamen Petrus dicat Act. II quod «non est derelictus in inferno».

Quartus articulus est de resurrectione Christi, secundum quod ipse dicit Matth. XX: «Tertia die resurget». Et circa hunc articulum primo quidem erravit Cerinthus, asserens

---

[76] Cf. S. AGUSTÍN, o.c., n.46: ML 42,37-38; BAC XXXVIII 77.

[77] Era el corifeo de la secta de los *gayanitas*, rama de los Eutiquianos. Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* VIII c.5 n.67: ML 82,304B; *Etimologías* (BAC Normal 647) 690-693.

a este artículo en primer lugar a la verdad erró Cerinto[78], quien afirmó que Cristo no habría resucitado, sino que habrá de resucitar; contra lo cual se dice en la 1 Cor: *Resucitó al tercer día según las Escrituras* (15,4).

El segundo error es el que se atribuye a Orígenes: que (Cristo) habría de padecer otra vez por la salvación de los demonios[79]; contra lo cual se dice en Rom: *Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más; la muerte ya no tiene dominio sobre él* (6,9).

Contra estos errores se dice en el Símbolo: *Al tercer día resucitó de entre los muertos.*

V. El quinto artículo se refiere a la ascensión de Cristo al cielo, de lo cual dice él mismo: *Asciendo a mi Padre y a vuestro Padre* (Jn 20,17). Acerca del cual yerran los Seleucianos[80], quienes niegan que el Salvador en carne esté sentado a la derecha del Padre, sino que (dicen) que se despojó de ella y la puso en el sol; contra lo cual se dice en el capítulo último de Marcos: *El Señor Jesús, después de hablarles, subió al cielo y está sentado a la derecha de Dios* (16,19). Por eso se dice en el Símbolo: *Subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre.*

VI. El sexto artículo se refiere a la venida de Cristo para el juicio, del cual dice el Señor mismo: *Cuando venga en su gloria el Hijo del hombre y todos sus ángeles con él, entonces se sentará en el trono de su gloria,* etc. (Mt 25,31); y S. Pedro en Hch: *Éste ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos* (10,42); esto es: de los buenos y de los malos; o de aquellos que han muerto y de los que vivan a la venida de Cristo. Y acerca de esto yerran aquellos de quienes se dice en la 2 Pe: *En los últimos días vendrán hombres cínicos para engañar, que vivirán según sus concupiscencias, diciendo: ¿Dónde está ahora su promesa o su venida?* (3,3). Contra los cuales se dice en Job: *Huid de la faz de la*

Christum non surrexisse sed resurrecturum esse; contra quod dicitur I Cor. XV: «Resurrexit tertia die secundum Scripturas».

Secundus error est qui imponitur Origeni, quod sit iterum pro salute daemonum passurus; contra quod dicitur Rom. VI: «Christus resurgens ex mortuis iam non moritur; mors illi ultra non dominabitur». Et contra hos errores dicitur in Symbolo: «Tertia die resurrexit a mortuis».

Quintus articulus est de ascensione Christi in caelum, de quo ipse dicit Io. XX: «Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum». Circa quem errant Seleuciani qui negant Salvatorem in carne sedere ad dexteram Dei Patris, sed [dicunt] quod eam exuit et in sole posuit; contra quod dicitur Marci ult.: «Dominus quidem Iesus postquam locutus est eis, ascendit in caelum, et sedet a dextris Dei». Unde in Symbolo dicitur: «Ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris».

Sextus articulus est de adventu ad iudicium, de quo ipse Dominus dicit Matth. XXV: «Cum venerit Filius hominis in maiestate sua et omnes angeli eius cum eo, tunc sedebit in sede maiestatis suae» etc.; et Petrus dicit Act. X: «Hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum», idest bonorum et malorum, sive eorum qui iam mortui sunt et eorum qui in adventu Christi vivi invenientur. Et circa hoc errant illi de quibus dicitur II Petri III: «Venient in novissimis diebus in deceptionem illusores,

---

[78] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.8: ML 42,27; BAC XXXVIII 51-52.

[79] Cf. S. JERÓNIMO, *Epist.* 124 *Ad Avitum* c.4 n.12: ML 22,1070; CSEL 56,114; *Obras de San Jerónimo* (BAC Normal 549) 581-582. Allí se cita *Perí Archón* IV: MG 11,398.

[80] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.59: ML 42,41; BAC XXXVIII 87. Los seleucianos eran los seguidores de un tal Seleuco, filósofo de Galacia, del que se sabe muy poco: abrazó los errores de Hermógenes, estoico de fines del s. II.

*espada, porque la espada es vengadora de la iniquidad, y sabed que hay un juicio* (19,29). De ahí que en el Símbolo se diga: *De allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.*

Quienes distinguen siete artículos de la humanidad (de Cristo) dividen el primer artículo (de nuestra exposición) en dos, asignando a un artículo la concepción de Cristo; y a otro, su nacimiento.

## 2
## Los sacramentos de la Iglesia[81]

Ahora nos quedan por considerar los sacramentos de la Iglesia; todos los cuales están comprendidos bajo el artículo cuarto (del Símbolo), el cual corresponde al efecto de la gracia. Mas, como proponíais una cuestión especial acerca de los sacramentos, habremos de tratar de ellos por separado.

Ante todo es de saber que, como dice S. Agustín en su obra *De civitate Dei*[82], «sacramento es un secreto sagrado o un signo de una cosa sagrada». En la ley Antigua hubo algunos sacramentos, esto es, signos de una cosa sagrada, como el cordero pascual y otros sacramentos rituales; los que a la verdad sólo significaban la gracia de Cristo, pero no la

iuxta proprias concupiscentias ambulantes et dicentes: Ubi est nunc promissio aut adventus eius?». Contra quos dicitur Iob XIX: «Fugite a facie gladii quoniam ultor iniquitatis est gladius, et scitote esse iudicium»; unde in Symbolo dicitur: «Inde venturus est iudicare vivos et mortuos».

Illi autem qui septem articulos humanitatis esse ponunt distinguunt primum articulum in duos, ponentes scilicet sub alio articulo conceptionem Christi et sub alio eius nativitatem.

### II. De ecclesiae sacramentis

Nunc restat considerandum de Ecclesiae sacramentis, quae tamen omnia comprehenduntur sub quarto articulo qui ad effectum gratiae pertinent, sed quia specialem de sacramentis quaestionem fecistis, de his seorsum est agendum.

Est igitur primo sciendum, quod sicut Augustinus dicit in X De civitate Dei, sacramentum est sacrum secretum vel sacrae rei signum. Fuerunt autem in Veteri lege quaedam sacramenta, idest sacrae rei signa, sicut agnus paschalis et alia sacramenta legalia; quae quidem solum significabant gratiam Christi, non tamen eam causabant. Unde Apostolus Gal. IV vocat ea «egena et infirma elementa»: egena quidem quia gratiam non continebant, infirma quia gratiam conferre non poterant. Sacramenta vero

---

[81] Esta segunda parte del opúsculo, referente a los *Sacramentos,* en opinión de muchos ha inspirado la redacción de la Bula *Exsultate Deo*, del Conc. Florentino (a. 1439, Dz 695-702), para la unión de los Armenios: ambos textos tienen el mismo esquema y distribución de los apartados, coincidiendo además constantemente sus palabras y expresiones. El Concilio, sin embargo, evitó la referencia a los herejes y errores, soslayó las cuestiones discutibles y redujo considerablemente el número de citas de la S. Escritura. De ahí también el valor de este opúsculo.

Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.103 a.2; q.112 a.1 ad 2; 3 q.62 a.1 y 6; q.63 a.1 y 6; q.65 a.1 ad 3.4; q.72 a.5 ad 3.11; q.90 a.2; *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.4 qla.1; a.5 qla.1; d.2 q.1 a.2; q.2 a.4 ad 1; d.4 q.1 a.1; a.4 qla.1 ad 1; a.4 qla.2.3; d.7 q.1 a.1 qla.2; q.2 a.1 qla.1; q.3 a.1; d.8 q.1 a.2 qla.1; d.13 q.1 a.1 qla.2 ad 2; d.16 q.1 a.1 qla.2.4; d.17 q.3 a.3 qla.4; d.18 q.1 a.3 qla.1 ad 1; d.22 q.2 a.1 qla.2 ad 3; d.23 q.1 a.1 qla.3 ad 1; a.2 qla.3; d.25 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.57.58.60.72; *De verit.* q.27 a.3 ad 20; a.4; q.28 a.2 ad 12; *Qdlbto.* XI q.1 a. unic.; XII q.10 a. unic.; *In Gal.* 2 lect. 4; *In Heb.* 11 lect. 7.

[82] Cf. *De civ. Dei* 10 c.5: ML 41,282; CCL 47,277; BAC XVI-XVII 639.

producían. Por lo cual el Apóstol los llama *pobres y débiles elementos* (Gál 4,9): pobres, porque no contenían la gracia; débiles, porque no podían conferirla. Mas los sacramentos de la Nueva ley contienen y confieren la gracia: pues en ellos el poder de Cristo, bajo la cubierta de cosas visibles, realiza interiormente la salvación, como dice S. Agustín[83]. Por ello el sacramento de la Nueva ley es «una forma visible de la gracia invisible, de modo que desempeña (el papel de) una imagen y (bajo ella) hay una causa»[84]: así como la ablución que se hace con el agua del bautismo representa la purificación interior de los pecados que se hace por virtud del bautismo.

Estos sacramentos de la Nueva ley son siete, a saber: el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el orden y el matrimonio[85]. De ellos los cinco primeros se ordenan a la perfección del hombre individual en sí mismo; los otros dos se ordenan a la perfección y propagación de toda la Iglesia. Pues la vida espiritual tiene un paralelo con la vida corporal. Y en ésta el hombre se realiza primero por la generación, por la cual nace en este mundo; en segundo lugar por el crecimiento, por el cual llega al desarrollo y vigor perfecto; en tercer lugar por el alimento, con el que se sustentan su vida y fuerzas. Y estas cosas bastarían si le ocurriera (al ser humano) no enfermar nunca; mas, como frecuentemente enferma, necesita en cuarto lugar curarse.

Así también ocurre con la vida espiritual. En primer lugar el hombre necesita la regeneración espiritual, que se verifica por el bautismo, según aquello de Jn: *Quien no renazca del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de Dios* (3,5).

En segundo lugar es necesario que el hombre llegue al vigor perfecto, así como a un cierto crecimiento espiritual por el sacramento de la confirmación: a semejanza de los Apóstoles, a quienes confirmó el Espíritu

Novae legis continent et conferunt gratiam: in eis enim «virtus Christi sub tegumento rerum visibilium secretius operatur salutem», ut Augustinus dicit. Et ideo sacramentum Novae legis est «invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat et causa existat»: sicut ablutio quae fit in aqua baptismis repraesentat interiorem mundationem quae fit a peccatis per virtutem baptismi.

Sunt autem huiusmodi sacramenta Novae legis septem, scilicet baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium; quorum prima quinque ordinantur ad perfectionem unius hominis in seipso, alia vero ordinantur ad perfectionem et multiplicationem totius Ecclesiae. Vita enim spiritualis conformatur vitae corporali. In vita autem corporali homo perficitur primo quidem per generationem qua nascitur in hoc mundo, secundo per augmentum quo perducitur ad quantitatem et virtutem perfectam, tertio per cibum quo sustentatur hominis vita et virtus. Et haec quidem sufficerent si nunquam eum infirmari contingeret; sed quia frequenter homo infirmatur, quarto indiget sanatione. Sic est in vita spirituali.

Primo quidem homo indiget regeneratione quae fit per baptismum, secundum illud Io. III: «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei». Secundo oportet quod homo accipiat perfectam virtutem, quasi per quoddam spirituale augmentum, per sacramentum confirmationis: ad similitudinem Apostolorum quos Spiritus Sanctus in eos veniens confirmavit, unde Dominus eis dixit, Lucae ult.:

[83] En realidad S. Isidoro, *Etymol.* VI c.19 n.40: ML 82,255; *Etimologías* (BAC 647) 604s.

[84] Cf. Pedro Lombardo, *IV Sent.* dist.1 c.2.

[85] Cf. Concilio Tridentino (a. 1547): Dz 844.

Santo, viniendo sobre ellos; por lo cual el Señor les dijo, en el capítulo último de S. Lucas: *Quedaos aquí* —en Jerusalén— *hasta que seáis revestidos de la virtud de lo alto* (24,49).

En tercer lugar es necesario que el hombre se nutra con el sacramento de la eucaristía, según aquello: *Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros* (Jn 6,54).

En cuarto lugar es necesario que el hombre se cure espiritualmente por el sacramento de la penitencia, según aquello del Salmo: *Sana mi alma, porque he pecado contra ti* (40,5); mas espiritual y corporalmente a la vez, por el sacramento de la extremaunción, según aquello de Santiago, en el capítulo último: *¿Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia y oren. El primer (efecto) de ellos es en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo aliviará y, si tiene pecados, se los perdonará el Señor* (5,14-15).

Mas en cuanto a la común utilidad de la Iglesia se relacionan dos sacramentos, a saber: el orden y el matrimonio. Pues por el orden es gobernada y se multiplica espiritualmente, mientras que por el matrimonio se multiplica corporalmente.

Hay que tener en cuenta que los susodichos siete sacramentos tienen ciertas cosas en común y otras propias. Es común a todos los sacramentos el conferir la gracia, como hemos dicho; y también es común a todos el que consista cada uno en palabras y cosas corporales, como en Cristo, el Verbo hecho carne, que es el autor de los sacramentos. Y como la carne de Cristo fue santificada y tiene la virtud de santificar por el Verbo que le está unido, así lo material de los sacramentos es santificado y tiene la virtud de santificar por las palabras que se pronuncian al celebrarlos[86]. Por lo cual las palabras con las que son santificados los sacramentos se llaman «forma» de los sacramentos; y los elementos materiales santificados por dichas palabras se dicen «materia» de los sacramentos, como el agua es la materia del bautismo, y el crisma, la de la confirmación. Se requiere también en cada uno de los sacramentos la persona del ministro

«Sedete hic, donec induamini virtute ex alto». Tertio oportet quod homo spiritualiter nutriatur per eucharistiae sacramentum, secundum illud Io. VI: «Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis». Quarto oportet quod homo sanetur spiritualiter per sacramentum poenitentiae, secundum illud Ps.: «Sana animam meam, quia peccavi tibi»; spiritualiter autem simul et corporaliter per sacramentum extremae unctionis, secundum illud Iac. ult.: «Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros Ecclesiae et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit dimittetur ei». Quantum autem ad communem Ecclesiae utilitatem ordinantur duo sacramenta, scilicet ordo et matrimonium: quia per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium vero multiplicatur corporaliter.

Est autem considerandum quod praedicta septem sacramenta quaedam habent communia et quaedam propria. Commune quidem est omnibus sacramentis quod conferant gratiam, sicut dictum est; et est omnibus commune quod omne sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus, sicut in Christo, qui est sacramentorum auctor, est Verbum caro factum. Et sicut caro Christi sanctificata est et virtutem sanctificandi habet per Verbum sibi unitum, ita et res sacramentorum sanctificantur et vim sanctificandi habent per verba quae in his proferuntur; unde Augustinus dicit super Ioannem:

[86] Cf. S. AGUSTÍN, *Super Ioan.* tract. 80 sobre Jn 15,3: ML 35,1840; BAC XIV 436-437.

que lo confiere con la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Si faltara una de estas tres cosas, a saber: si no hay la debida forma de las palabras, si no hay la debida materia, si el ministro del sacramento no intenta conferir el sacramento, no se realiza el sacramento. Se impide también el efecto del sacramento por la culpa de quien lo recibe, como si uno se acerca fingidamente y sin la preparación del corazón para recibirlo, ese tal, aunque reciba el sacramento —materialmente—, sin embargo no recibe el efecto del sacramento; esto es, no recibe la gracia del Espíritu Santo, porque, como se dice en la Sabiduría: *El Espíritu Santo, el que (nos) educa, huye de la simulación* (1,5). Mas por el contrario hay personas que no recibieron el sacramento y, sin embargo, reciben el efecto del sacramento por la devoción que tienen al sacramento, que por voto o deseo quieren recibir.

Hay también algunos elementos propios de ciertos sacramentos. Pues algunos de ellos imprimen carácter; esto es: cierto signo espiritual, que les distingue de los demás, como (ocurre) con el sacramento del bautismo, el sacramento del orden y el sacramento de la confirmación. Tales sacramentos nunca se repiten sobre la misma persona. Así que aquel que se ha bautizado, nunca debe volver a bautizarse; ni el confirmado, volver a confirmarse; ni el ordenado, volver a ser ordenado. Porque el carácter, que se imprime en estos sacramentos, es indeleble. En los otros sacramentos no se imprime carácter en quien los recibe y, por consiguiente, se pueden repetir en cuanto a la persona que los recibe, pero no en cuanto a la misma materia. Puede, pues, uno recibir frecuentemente la eucaristía, confesarse frecuentemente, recibir frecuentemente la extremaunción, contraer matrimonio frecuentemente; sin embargo, no se debe consagrar frecuentemente la misma hostia, ni se debe bendecir frecuentemente el mismo óleo de los enfermos. Hay también otra diferencia: que

«Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum». Unde verba quibus sanctificantur sacramenta dicuntur formae sacramentorum; res autem sanctificatae per huiusmodi verba dicuntur sacramentorum materiae, sicut aqua est materia baptismi et chrisma confirmationis. Requiritur etiam in quolibet sacramento persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia: quorum trium si aliquid desit, idest si non sit debita forma verborum, si non sit debita materia, si minister sacramenti non intendat conferre sacramentum, non perficitur sacramentum. Impeditur etiam effectus sacramenti per culpam recipientis, puta si fictus accedat et non corde parato ad suscipiendum sacramentum, talis enim licet sacramentum suscipiat, effectum tamen sacramenti, idest gratiam Spiritus Sancti, non recipit, quia ut dicitur Sap. I: «Spiritus Sanctus disciplinae effugiet fictum». E converso autem aliqui nondum reciperunt sacramentum, qui tamen effectum sacramenti suscipiunt propter devotionem quam habent ad sacramentum quod habent in voto sive in desiderio.

Sunt autem et quaedam propria sacramentis quibusdam. Nam quaedam horum imprimunt characterem, idest spirituale quoddam signum distinctivum a ceteris, sicut in sacramento baptismi, in sacramento ordinis et in sacramento confirmationis; et talia sacramenta nunquam iterantur super eandem personam. Nunquam enim ille qui est baptizatus debet ulterius baptizari, nec confirmatus iterum confirmari, neque ordinatus iterum ordinari, quia character qui in huiusmodi sacramentis imprimitur indelebilis est. In aliis vero sacramentis non imprimitur character suscipienti ea, et ideo possunt iterari quantum ad personam suscipientem, non tamen quantum ad materiam. Potest enim unus homo frequenter eucharistiam sumere, frequenter poenitere, frequenter extremam unctionem suscipere, frequenter matrimonium contrahere; non tamen eadem hostia debet frequenter consecrari, nec idem oleum infirmorum debet frequenter benedici.

algunos sacramentos son necesarios para la salvación, como el bautismo y la penitencia, instituidos para la purificación (de los pecados); si esos (sacramentos) no existiesen, el hombre no podría salvarse. Los otros sacramentos no son necesarios para la salvación, porque sin ellos puede darse ésta; a no ser que se desprecie el sacramento.

Vistas estas cosas comunes acerca de los sacramentos de la Iglesia, conviene decir algunas cosas especiales de cada uno.

I. Así, pues, en primer lugar, acerca del bautismo es de saber que su materia es el agua verdadera y natural y no importa que esté fría o caliente; no se puede bautizar con aguas artificiales, como la rosácea u otras por el estilo. La forma del bautismo es ésta: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* El ministro propio de este sacramento es el sacerdote, al cual le compete bautizar por oficio. Sin embargo en caso de necesidad pueden bautizar, no sólo el diácono sino también un laico, una mujer; también pueden bautizar un pagano y un hereje, con tal de que guarden la forma de la Iglesia e intenten hacer lo que hace la Iglesia. Mas, fuera del caso de necesidad, si alguien fuese bautizado por ésos —los no sacerdotes— recibe verdaderamente el sacramento y no debe bautizarse de nuevo, sin embargo no recibe la gracia del sacramento, porque al recibirlo contra lo establecido por la Iglesia, se considera que lo hace con simulación[87]. El efecto del bautismo es la

Est etiam et alia differentia, quod quaedam sacramenta sunt de necessitate salutis, sicut baptismus et poenitentia quae sunt instituta ad purgandum peccata, quibus non existentibus non potest homo salvari. Alia vero sacramenta non sunt de necessitate salutis, quia sine eis potest esse salus, nisi propter contemptum sacramenti.

His visis in communi circa Ecclesiae sacramenta, oportet quaedam in speciali de singulis dicere.

Primo igitur circa baptismum sciendum est quod materia baptismi est aqua vera et naturalis, nec differt utrum sit frigida vel calefacta; in aquis autem artificialibus, sicut est aqua rosacea, et aliis huiusmodi, baptizari non potest. Forma autem baptismi est ista: «Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». Minister huius sacramenti proprius est sacerdos, cui ex officio competit baptizare; in articulo tamen necessitatis non solum diaconus sed etiam laicus et mulier, immo etiam paganus et haereticus potest baptizare, dummodo servet formam Ecclesiae et intendat facere quod facit Ecclesia. Si vero extra articulum necessitatis aliquis a talibus baptizetur, recipit quidem sacramentum et non debet iterum baptizari, non tamen recipit gratiam sacramenti, quia ficti reputantur utpote contra statutum Ecclesiae sacramentum accipientes. Effectus autem baptismi est remissio culpae originalis et actualis, et etiam totius culpae

---

[87] El santo se refiere aquí al bautismo de los adultos, en los que cabe «la simulación». Y el hecho de acudir sin necesidad manifiesta la falta de devoción al sacramento y la inobservancia de lo prescrito por la Iglesia. Así es que, aunque eso no obste a la validez del sacramento, que por ello imprime carácter, no recibe los otros efectos del mismo: el perdón de los pecados con el original, la condonación de la pena temporal de los mismos y la infusión de la gracia, hasta que se arrepienta de tal actitud. Ésta es también su doctrina en la *Suma Teológica* 3 q.69 a.9 y la de la Iglesia católica. La doctrina sobre el ministro *extraordinario* del bautismo, que encontramos ya en el Conc. de Elvira (ca. 306, cf. Dz 52), reaparece en el Decreto de Graciano (ca. 1140), que el santo parece haber tenido a la vista. En cuanto a la *validez* del bautismo conferido por los herejes cf. las cartas de los Papas San Esteban (a. 254-257, Dz 46-47), S. Sírico (a. 384-398, Dz 88), San Inocencio (a. 404, Dz 94) y, finalmente, la definición del Conc. de Trento (a. 1547, Dz 860).

remisión (o perdón) del pecado original y de los actuales; y también, de toda la culpa y de la pena, de tal modo que a los bautizados no se les debe imponer satisfacción ninguna por los pecados pretéritos: si muriesen inmediatamente después del bautismo, serían llevados a la gloria. Por lo cual se pone como efecto del bautismo la apertura de la puerta del paraíso.

Acerca de este sacramento hubo algunos errores. El primero el de los Seleucianos[88], los cuales no reciben el bautismo del agua, sino sólo un bautismo espiritual. Contra ellos dice el Señor: *Quien no renazca del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el Reino de Dios* (Jn 3,5).

El segundo error fue el de los Donatistas[89], quienes rebautizaban a los que habían sido bautizados por los católicos; contra los cuales se dice en Ef: *Una fe, un bautismo* (4,5). Hay también otro error de éstos, pues dicen[90] que quien está en pecado no puede bautizar. Contra ellos se dice en Jn: *Aquel sobre el que veas bajar el Espíritu y posarse sobre él, ése es el que bautiza* (Jn 1,33): o sea, Cristo. Por consiguiente no perjudica al hombre el mal ministro, ni en éste ni en los otros sacramentos, pues es bueno Cristo, el cual da interiormente eficacia a los sacramentos.

El cuarto error es el de los Pelagianos[91], quienes dicen que a los niños se les bautiza «para que, adoptados por la regeneración, sean admitidos al reino de Dios, trasladados de lo bueno a lo mejor, no absueltos por la renovación de algún mal de una vieja obligación».

II. El segundo sacramento es el de la confirmación, cuya materia es el crisma, el cual se hace con aceite para significar el esplendor de la conciencia; y con bálsamo, el cual significa el olor de la buena fama: (ambos son) bendecidos por el obispo. La forma de este sacramento es ésta: *Yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de*

et poenae, ita quod baptizatis non est aliqua satisfactio iniungenda pro peccatis praeteritis, sed statim morientes post baptismum introducuntur ad gloriam Dei; unde effectus baptismi ponitur apertio ianuae paradisi.

Circa hoc sacramentum fuerunt aliqui errores. Primus quidem Solentianorum, qui baptismum in aqua non recipiunt sed solum baptismum spiritualem; contra quos Dominus dicit Io. III: «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei».

Secundus error fuit Donatistarum rebaptizantium eos qui sunt a catholicis baptizati; contra quos dicitur Ephes. IV: «Una fides, unum baptisma».

Est etiam alter error eorum: nam dicunt quod homo in peccato existens non potest baptizare; contra quos dicitur Io. I: «Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat», scilicet Christus. Unde non nocet homini malus minister, nec in hoc nec in aliis sacramentis, quia Christus est bonus qui interius perficit sacramentum.

Quartus est error Pelagianorum qui dicunt pueros «propterea baptizari ut regeneratione adoptati admittantur ad regnum Dei, de bono in melius translati, non ista renovatione ab aliquo malo obligationis veteris absoluti».

Secundum sacramentum est confirmationis, cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod significat nitorem conscientiae, et balsamo, quod significat odorem bonae famae, per episcopum benedicto. Forma autem huius sacramenti est talis: «Consigno

---

[88] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.59: ML 42,41; BAC XXXVIII 87. Cf. *supra* nota 80.

[89] Cf. ibíd., n.69: ML 42,43; BAC XXXVIII 90-91.

[90] Según San Agustín, cuyos lugares principales cita PEDRO LOMBARDO en el *IV Sent.* dist.5 c.1; cf. *Decret. De cons.* D.4 c.25s (Friedberg I 1368s).

[91] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* 88: ML 42,48; BAC XXXVIII 105. Cf. *supra* nota 26.

*la salvación en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén*[92]. Mas el ministro de este sacramento sólo es el obispo: no es pues lícito al sacerdote ungir en la frente con crisma a los confirmandos[93]. El efecto de este sacramento es que en él se da el Espíritu Santo para robustecerlos, como fue dado a los Apóstoles en Pentecostés; a saber: para que el cristiano confiese el nombre de Cristo con valentía. Por eso al confirmando se le unge en la frente, que es la sede de la vergüenza, a fin de que no se avergüence de confesar el nombre de Cristo y principalmente su Cruz, que es *escándalo para los Judíos y necedad para los Gentiles*[94]; y por esto también se le sella con la señal de la cruz.

Acerca de este sacramento está el error[95] de algunos Griegos, quienes dicen que un simple sacerdote puede conferir este sacramento; contra los cuales se dice en Hch que los Apóstoles *enviaron a Pedro y a Juan*, los cuales *imponían las manos sobre aquellos* que habían sido bautizados por el diácono Felipe, *y recibían el Espíritu Santo* (Hch 8,14-17): mas los obispos ocupan en la Iglesia el lugar de los Apóstoles; y en lugar de aquella imposición de manos se da en la Iglesia la confirmación.

te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen». Minister autem huius sacramenti est solum episcopus: non enim licet sacerdoti confirmandos chrismate in fronte inungere. Effectus autem huius sacramenti est quod in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut scilicet Christianus audacter confiteatur nomen Christi. Et ideo confirmandus in fronte inungitur in quo est sedes verecundiae, ut scilicet nomen Christi confiteri non erubescat, et praecipue crucem eius quae est «Iudaeis scandalum, Gentibus autem stultitiam»; et propter hoc etiam signo crucis signantur.

Circa hoc autem sacramentum est error quorundam Graecorum dicentium quod sacerdos simplex hoc sacramentum potest conferre; contra quos dicitur Act. VIII quod Apostoli «miserunt Petrum et Ioannem» Apostolos, qui «imponebant manus super eos» qui baptizati erant a Philippo diacono, «et accipiebant Spiritum Sanctum»: episcopi autem sunt in Ecclesia loco Apostolorum, et loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio.

---

[92] Tal era la fórmula empleada en la Iglesia Latina al menos desde el s. XII. Recientemente Pablo VI, en la Constitución *Divinae consortium naturae*, de 1971, estableció que «el sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma sobre la frente, la cual se hace con las siguientes palabras: *Recibe la señal del don del Espíritu Santo*» (AAS 63 [1971] 663).

[93] Sin embargo Sto. Tomás mismo en *In Sent.* 4 d.7 q.3 a.2 qla.3 dice: «El Papa puede conceder a un sacerdote que confirme» y lo mismo en *Summa* 3 q.72 a.11 ad 1. En *Quodlib.* XI a.7 repetirá que el ministro propio de la confirmación es el obispo, no el sacerdote «sin dispensa». La tarea del teólogo es reflexionar sobre los datos revelados, que conocemos por la S. Escritura y la tradición. Sto. Tomás aquí tenía un conocimiento limitado de la tradición; dos de los textos de Papas que él cita en la III Parte de la Suma q.72 a.11, son apócrifos, no el de San Gregorio. En la misma Iglesia latina de Italia se había autorizado a los sacerdotes a administrar dicho sacramento y más frecuentemente en España. Para una visión más amplia cf. A. CARPIN, «La confermazione in S. Tommaso d'Aquino. L'apporto della tradizione»: *Sacra Doctrina* 31/3-4 (Bolonia 1986) 243-463. La Santa Sede durante siglos se mostró cauta y comedida en esto. Tal actitud cambió notablemente con Pío XII, en gran parte porque en la II Guerra mundial niños y adultos hubieron de morir sin dicho sacramento por la escasez de ministros. Así es que por el Decreto *Spiritus Sancti munera*, del 14-9-1946 (AAS 13 [1946] 352), y el Decreto *Post latum* del año siguiente se amplió tal facultad notablemente. Posteriormente se recogió tanto en el Vaticano II, LG 26, como en el CIC cán. 882-884: el ministro ordinario es el obispo; pero también administra válidamente este sacramento el presbítero por el derecho común o por concesión particular.

[94] 1 Cor 1,23.

[95] Cf. *supra* en nota 90.

III. El tercer sacramento es la eucaristía, cuya materia es el pan de trigo y el vino de la vid, mezclada una pequeña cantidad de agua, de modo que el agua pase a ser vino: pues el agua significa el pueblo que se incorpora a Cristo. Este sacramento no se puede confeccionar con otro pan que el de trigo ni con otro vino que el de la vid. La forma de este sacramento son las mismas palabras de Cristo, que dijo: *Esto es mi cuerpo* y *Éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la nueva y eterna alianza, que será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados*[96]; porque el sacerdote confecciona este sacramento hablando en la persona de Cristo. El ministro de este sacramento es el sacerdote y ningún otro puede realizarlo.

El efecto de este sacramento es doble. El primero consiste en la consagración sacramental, pues en virtud de las susodichas palabras el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en (su) sangre, de tal modo sin embargo que Cristo entero está contenido bajo las especies de pan, que permanecen sin sujeto, y todo él bajo las especies del vino. Y, dividida cualquiera de ellas, está todo Cristo bajo cualquier parte de la hostia consagrada o del vino consagrado. Otro efecto de este sacramento, que realiza en el alma de quien lo recibe dignamente, es la unión de la persona con Cristo, como dice él mismo: *El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él* (Jn 6,57). Y, puesto que el hombre se incorpora a Cristo por la gracia y se une a sus miembros, consiguientemente por este sacramento se aumenta la gracia en aquellos que lo reciben dignamente. Así pues, en este sacramento hay algo que es sólo sacramento, esto es: las especies mismas de pan y vino; y hay algo que es realidad y sacramento, esto es: el verdadero cuerpo de Cristo; y hay algo que es realidad solamente, a saber: la unidad del Cuerpo místico, esto es: de la Iglesia, que este sacramento significa y realiza[97].

Tertium sacramentum est Eucharistiae, cuius materia est panis triticeus et vinum de vite, modica aqua permixtua ita quod aqua transeat in vinum: nam aqua significat populum qui incorporatur Christo. De alio autem pane quam tritici et alio vino quam vitis non potest hoc confici sacramentum. Forma autem huius sacramenti sunt ipsa verba Christi dicentis: «Hoc est corpus meum», et «Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum»; quia sacerdos in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Minister autem huius sacramenti est sacerdos, nec aliquis alius potest conficere corpus Christi.

Effectus autem huius sacramenti est duplex, quorum primus consistit in ipsa consecratione sacramenti: nam virtute praedictorum verborum panis convertitur in corpus Christi et vinum in sanguinem, ita tamen quod totus Christus continetur sub speciebus panis quae remanent sine subiecto, et totus Christus continetur sub speciebus vini; et sub qualibet parte hostiae consecratae vel vini consecrati separatione facta est totus Christus. Alius vero effectus huius sacramenti, quem in anima digne sumentis facit, est adunatio hominis ad Christum, sicut ipse dicit Io. VI: «Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo». Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur. Sic igitur in hoc sacramento est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet ipsa species panis et vini, et aliquid quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum, et aliquid quod est res tantum, scilicet unitas corporis mystici, idest Ecclesiae, quam hoc sacramentum et significat et causat.

---

[96] Mt 26,26.28par.

[97] Aquí, pues, el santo sintetiza en los términos técnicos fundamentales lo referente al sacramento de la Eucaristía.

Acerca de este sacramento hubo muchos errores. El primero de ellos es el de aquellos que dicen que en este sacramento no está el verdadero cuerpo de Cristo, sino que (está) sólo simbólicamente, de cuyo error se dice haber sido Berengario[98]. En contra de ello se dice en Jn: *Mi carne es verdadera comida y mi carne verdadera bebida* (6,55).

El segundo error es el de los Artotiritas[99], quienes «en (este) sacramento ofrecen pan y queso, diciendo que los primeros hombres habían hecho oblaciones de los frutos de la tierra y de las ovejas»; contra lo cual está (el hecho) de que el Señor, institutor de este sacramento, dio pan y vino a sus discípulos.

El tercer error es el de los Catafrigios y Pepuzanos[100], de quienes se dice que con la sangre de un niño, sacada de todo su cuerpo mediante pequeñas punciones, mezclándola con harina y haciendo pan de ello, realizan su eucaristía; lo cual se parece más a los sacrificios de los demonios que al de Cristo, según aquello del Salmo: *Derramaron sangre inocente, que sacrificaron a los ídolos de Canaán* (105,38).

El cuarto error es el de los Acuarios[101], quienes ofrecen sólo agua en los sacrificios, siendo así que en los Proverbios se dice por boca de la Sabiduría, que es Cristo: *Bebed el vino que he mezclado para vosotros* (9,5).

El quinto error es el de los Ofitas[102], quienes pensando que Cristo es la serpiente, «tienen una culebra acostumbrada a lamer los panes con la lengua y que así como que les consagra la eucaristía».

Fuerunt etiam et circa hoc sacramentum multi errores. Quorum primus est eorum qui dicunt quod in hoc sacramento non est verum corpus Christi sed tantum significative, cuius erroris dicitur fuisse Berengarius, contra quod dicitur Io. VI: «Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus».

Secundus est error Artotyritarum qui «offerunt in sacramento panem et caseum, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas»; contra quod est quod Dominus, huius sacramenti institutor, panem et vinum discipulis suis dedit.

Tertius est error Cathaphrygarum et Paeputianorum qui de infantis sanguine, quem de toto eius corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur immiscentes eum farinae panemque inde facientes: quod magis est simile sacrificiis daemonum, quam sacrificiis Christi, secundum illud Ps.: «Effuderunt sanguinem innocentem quem sacrificaverunt sculptilibus Chanaan».

Quartus est error Aquariorum, qui aquam solam in sacrificiis offerunt, cum tamen Prov. IX dicatur ex ore sapientiae qui est Christus: «Bibite vinum quod miscui vobis».

Quintus est error Ophitarum, qui serpentem Christum esse aestimantes, «habent unum colubrum assuetum panes lingua lambere atque ita eis velut Eucharistiam sanctificare».

---

[98] Cf. *Decretum. De cons.*, D.2 c.42 (Friedberg I 1328). Berengario, nacido en Tours a fines del s. X, estudió en Chartres. Fue condenado por el Sínodo Romano del a. 1050 (con. León IX) y se retractó ante Gregorio VII en el Sínodo Romano del 1079: Dz 355. Murió en 1088.

[99] De los términos griegos «*ártos*» y «*tyrós*» —«pan» y «queso», respectivamente—. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.28: ML 42,31; BAC XXXVIII 51.

[100] Cf. ibíd., n.26-27: ML 42,30-31; BAC XXXVIII 59-60. Catafrigios, Pepuzanos y Montanistas eran los mismos, como hemos visto anteriormente en nota 31. Parece que San Agustín tenía una información un poco vaga sobre ellos.

[101] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n. 64: ML 42,42; BAC XXXVIII 89.

[102] Cf. ibíd., n.17: ML 42,28; BAC XXXVIII 55. El término griego «ofis» significa «serpiente», como el hebreo «najásh».

El sexto error es el de los Pepuzanos [103], que «tanta preponderancia dan a las mujeres, que entre ellos las honran también con el sacerdocio».

El séptimo error es el de los Pobres de Lyón [104], quienes dicen que (cualquier) hombre justo puede consagrar este sacramento. Contra cuyos errores está el hecho de que el Señor dio a los Apóstoles el poder de celebrar este sacrificio, por lo cual sólo pueden consagrar este sacrificio aquellos que han recibido este poder por cierta sucesión de los Apóstoles.

El octavo error es de ciertos llamados Adamianos o Adamitas [105], los cuales como imitando la desnudez de Adán, así desnudos se reúnen los varones y también las mujeres, desnudos oyen la lectura, «oran desnudos y desnudos celebran los sacramentos». Contra ellos se dice en 1 Cor: *Háganse entre vosotros todas las cosas con orden y honestidad* (14,40).

IV. El cuarto sacramento es el de la penitencia, la cuasi materia del cual son los actos del penitente, calificados como sus tres partes: la primera de las cuales es la contrición del corazón, a la cual pertenece que el hombre se duela del pecado cometido y se proponga no pecar en adelante; la segunda es la confesión de palabra, a la cual pertenece el que el pecador confiese íntegramente a un sacerdote todos los pecados de los que tenga memoria, no dividiéndolos entre diversos sacerdotes; la tercera parte es la satisfacción por los pecados según el arbitrio del sacerdote: ésa (satisfacción) se hace principalmente por el ayuno, la oración y la limosna. La forma de este sacramento son las palabras de la absolución, que el sacerdote profiere cuando dice: *Yo te absuelvo*. El ministro de este sacramento es el sacerdote que tiene autoridad para absolver, ya sea

Sextus est error Paeputianorum, qui «tantum dant mulieribus principatum ut sacerdotio quoque apud eos honorentur».

Septimus est error Pauperum de Lugduno, qui dicunt iustum hominem posse conficere hoc sacramentum; contra quos errores est quod Dominus Apostolis suis potestatem tradidit hoc sacramentum celebrandi, unde solum illi qui quadam successione ab Apostolis acceperunt hanc potestatem, possunt hoc sacramentum conficere.

Octavus est error quorundam qui dicuntur Adamiani, quasi imitantes nuditatem Adae, nudi itaque mares feminaeque conveniunt, nudi lectionem audiunt, «nudi orant, sacramenta nudi celebrant»; contra quos dicitur I Cor. XIV: «Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis».

Quartum sacramentum est poenitentia, cuius quasi materia sunt actus poenitentis, qui dicuntur tres poenitentiae partes: quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet quod homo doleat de peccato commisso, et proponat se de cetero non peccaturum; secunda pars est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata quorum memoriam habet suo sacerdoti confiteatur integraliter, non dividens ea diversis sacerdotibus; tertia pars est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quae quidem praecipue fit per ieiunium et orationem et eleemosynam. Forma autem huius sacramenti sunt verba absolutionis quae sacerdos profert cum dicit: «Ego te absolvo». Minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolven-

[103] Cf. ibíd., n.27: ML 42,31; BAC XXXVIII 60s. Véase *supra* en nota 31.

[104] Cf. R. Sacconius, *Summa de Catharis,* ed. A. Dondaine, en *Le Liber de duobus principiis* (Roma 1939) 78. «Los pobres de Lyón» fueron también llamados Valdenses debido a su fundador, Pedro de Valdo. Empezaron en 1160 y tuvieron mucha importancia en Francia durante los siglos XII y XIII. Fueron condenados por el papa Lucio III en el Concilio Veronense (1184): Dz 402.

[105] Cf. S. Agustín, *De haeres.* n.31: ML 42,31; BAC XXXVIII 62.

ordinaria, ya por comisión de una (autoridad) superior. El efecto de este sacramento es la absolución del pecado.

Contra este sacramento está el error de los Novacianos[106], quienes dicen que quien peca después del bautismo no puede conseguir el perdón por la penitencia. Contra lo cual está lo que se dice en el Apocalipsis: *Recuerda de dónde has caído y haz penitencia; y practica las obras primeras* (2,5).

V. El quinto sacramento es el de la extremaunción, cuya materia es el aceite de oliva bendecido por el obispo. Este sacramento no se debe dar a no ser al enfermo cuando se teme de su peligro de muerte. Y éste debe ser ungido en los lugares de los cinco sentidos; a saber: en los ojos por razón de la vista; en las orejas, por el oído; en la nariz, por el olfato; en la boca, por el gusto o la palabra; en las manos, por el tacto; en los pies, por los pasos (dados). Hay quienes ungen también (la zona de) los riñones, por la delectación que es más fuerte en los riñones[107]. La forma de este sacramento es ésta: *Por esta santa unción y su piadosísima misericordia te perdone el Señor todo lo que faltaste por la vista,* e igualmente respecto de los otros (sentidos). El ministro de este sacramento es el sacerdote. Su efecto, la curación de la mente y del cuerpo.

Contra este sacramento está el error de los Heracleonitas[108], quienes, «según se dice, (tratan) como de redimir a los moribundos de una

di, vel ordinariam vel ex commissione superioris. Effectus huius sacramenti est absolutio a peccato.

Est autem contra hoc sacramentum error Novatianorum, qui dicunt hominem post baptismum peccantem non posse per poenitentiam veniam consequi; contra quod dicitur Apoc. II: «Memor esto unde excideris et age poenitentiam, et prima opera fac».

Quintum sacramentum est extremae unctionis, cuius materia est oleum olivae per episcopum benedictum. Hoc autem sacramentum non debet dari nisi infirmo quandc timetur de periculo mortis; qui debent inungi in locis quinque sensuum, videlicet i oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in or propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gres sum. Quidam autem inungunt in renibus propter delectationem quae in renibus viget. Forma autem huius sacramenti est ista: «Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid deliquisti per visum», et similiter in aliis. Minister huius sacramenti est sacerdos. Effectus huius sacramenti est sanatio mentis et corporis.

Contra hoc sacramentum est error Eraclionitarum, qui «feruntur suos morientes novo modo quasi redimere, idest per oleum, balsamum et aquam, et invocationibus

---

[106] Cf. ibíd., n.38: ML 42,32; BAC XXXVIII 64.

[107] El sacramento de la unción de los enfermos lo tenemos en Sant 5,14-15, donde se habla solamente de «unción del enfermo» sin precisar más. La Iglesia a lo largo de los siglos ha precisado en su disciplina dónde se debía hacer la unción. En el Conc. de Florencia (a. 1439, Dz 707) se habla de «la unción de los riñones y de los pies», como aquí Sto. Tomás, que por lo demás en cuanto a la de «los riñones» parece que en su tiempo no era común. El anterior CIC de 1917 decía que «la unción de *los riñones* debe omitirse siempre y que la de *los pies* puede omitirse por cualquier causa razonable». El Código actual remite a los libros litúrgicos y dice que, en caso de necesidad, *«basta una sola unción en la frente o en cualquier otra parte del cuerpo»*. Y habla de *«las unciones»*, dejándolo a la libertad de las diversas costumbres locales (cf. canon 1000).

[108] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.16: ML 42,28; BAC XXXVIII 55. Los copistas del opúsculo de Sto. Tomás no supieron con certeza a qué herejes se refería y así se encuentran diversas lecturas: «eraconitarum, elaconitarum, indinitarum, eraclonitarum». La ed. Vivès (vol. XXVII, p.181) pone las tres últimas, como a elegir, y añade: «Los heracleonitas sostenían que redimían de un modo nuevo a sus muertos, por el óleo, bálsamo, agua e

manera nueva; esto es: con el óleo, el bálsamo y el agua, y unas invocaciones que pronuncian con palabras hebreas sobre sus cabezas»; lo cual está en contra de la forma transmitida por Santiago, según hemos dichc más arriba.

VI. El sexto sacramento es el del orden. Mas hay siete órdenes, a saber: el presbiterado, diaconado, subdiaconado, acolitado, y el orden de los exorcistas, de los lectores y de los ostiarios [109]. El clericado no es orden, sino cierta profesión de vida de quienes se dan al divino ministerio; el episcopado es más bien una dignidad que un orden. La materia de este sacramento es aquel elemento material por el que se confiere el orden: así como se confiere el presbiterado por la entrega del cáliz, así también cada una de las órdenes se confiere por la entrega de aquella cosa que pertenece principalmente al ministerio de dicha orden [110]. La forma de este sacramento es ésta: *Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia por los vivos y por los muertos* (esto en cuanto al presbiterado); semejantemente hay que decir de las otras órdenes. El ministro de este sacramento es el obispo, que confiere las órdenes. El efecto de este sacramento es el aumento de la gracia para que uno sea ministro idóneo de Cristo.

Contra este sacramento fue el error de Aerio [111], quien decía que el presbítero no debe distinguirse del obispo.

quas hebraicis verbis dicunt super capita eorum»; quod est contra formam a Iacobo traditam, ut supra dictum est.

Sextum est sacramentum ordinis. Sunt autem septem ordines, scilicet presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus, acolytatus, ordo exorcistae, lectoris et ostiarii. Clericatus autem non est ordo, sed quaedam professio vitae se dantium divino ministerio; episcopatus autem magis est dignitas quam ordo. Materia autem huius sacramenti est illud materiale, per cuius traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue pertinet ad ministerium illius ordinis. Forma autem huius sacramenti est talis: «Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis», et idem est dicendum in aliis ordinibus. Minister huius sacramenti est episcopus qui confert ordines. Effectus huius sacramenti est augmentum gratiae ad hoc quod aliquis sit idoneus minister Christi.

Contra hoc sacramentum fuit error Aerii, qui dicebat presbyterum ab episcopo non debere discerni.

---

invocaciones en hebreo sobre sus cabezas». «Heracleonitas» es el término auténtico, según la Leonina. Los *heracleonitas* parecen haber sido discípulos de Heracleón, hereje de la Europa latina del año 140 en adelante.

[109] La existencia de los «presbíteros» y «diáconos», en la Iglesia primitiva, al lado de los Apóstoles, a cuya muerte les suceden los «obispos» como sus sucesores legítimos, es indiscutible. Posteriormente aparecen otras funciones, que son las de «las órdenes menores», desde muy pronto (cf. Conc. de Trento). Aunque no sean de derecho divino, la Iglesia las ha mantenido contra los ataques de sus adversarios: cf. ya el Concilio de Lyón (a. 1254, Dz 454), el de Trento (a. 1563, Dz 958), Benedicto XII (a. 1341, Dz 547) y Pío VI (a. 1794, Dz 1555) y el Vaticano II, *Orient. Eccles.* n.17. Su reciente supresión en 1972 no se debe ver como una simple promoción del laicado, sino como una adaptación más realista a las circunstancias de nuestro tiempo.

[110] Pío XII, en la Constitución apostólica *Sacramentum ordinis,* enseñó, zanjando una polémica secular entre los teólogos, «que la materia única de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado es la imposición de las manos, y la forma, igualmente única, son las palabras que determinan la aplicación de esta materia...». Además establece que la entrega de los instrumentos no es necesaria para la validez: evidentemente no lo fue al principio de la Iglesia para los diáconos, por ejemplo, pues a los primeros no les pudieron entregar los Evangelios, que aún no se habían escrito.

[111] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.53: ML 42,40; BAC XXXVIII 83. Aerio fue un asceta del Ponto a mediados del s. IV. Desilusionado por su ambición, se dedicó a dogmatizar

VII. El séptimo sacramento es el matrimonio, que es signo de la unión de Cristo y la Iglesia. La causa eficiente del matrimonio es el consentimiento mutuo, expresado con palabras de presente. El bien del matrimonio es triple. El primero de los cuales es la prole, que ha de ser recibida y educada para el culto de Dios; el segundo es la fidelidad que uno y otro cónyuge deben guardarse mutuamente; el tercero es el sacramento, esto es: la indisolubilidad del matrimonio por significar la unión indisoluble de Cristo y la Iglesia.

Contra este sacramento hay un error múltiple. El primero es el de los Tacianos [112], quienes condenan las nupcias; contra ello está lo que se dice en 1 Cor: *La mujer no peca si se casa* (7,28).

Un segundo error es el de Joviniano, quien equiparó el matrimonio con la virginidad: de ello hemos hablado antes [113].

El tercer error es el de los Nicolaítas [114], que usaban promiscuamente de sus esposas. Hubo también otros muchos herejes, que enseñaron y practicaron algunas torpezas contra aquello que se dice en Heb: *El matrimonio sea tenido por todos en gran estima, y el lecho conyugal sea inmaculado* (13,4).

En virtud de estos sacramentos el hombre es conducido a la gloria futura, la cual consiste en siete dotes: tres del alma y cuatro del cuerpo.

La primera dote del alma es la visión de Dios en su esencia, según aquello de 1 Jn: *Lo veremos tal cual es* (3,2). La segunda es (su) posesión, por la cual lo poseeremos como nuestra recompensa: *Corred de modo que lo consigáis* (1 Cor 9,24). La tercera es el goce, por el que nos gozaremos en Dios, según aquello de Job: *Entonces rebosarás de delicias en el Omnipotente* (Job 22,26).

Septimum sacramentum est matrimonium, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae. Causa autem efficiens matrimonii est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. Est autem triplex bonum matrimonii: quorum primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei; secundum est fides quam unus coniugum debet alteri servare; tertium est sacramentum, idest indivisibilitas matrimonii propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae.

Est autem contra hoc sacramentum multiplex error. Primus quidem est Tatianorum, qui nuptias damnant, contra illud est quod dicitur I Cor. VII: «Mulier non peccat si nubit».

Secundus est error Ioviniani, qui nuptias aequavit virginitati: de quo supra dictum est.

Tertius est error Nicolaitarum, qui indifferenter mutuis uxoribus utuntur. Fuerunt etiam multi alii haeretici turpia quaedam docentes et exercentes, contra illud Hebr. ult.: «Sit honorabile connubium in omnibus et torus immaculatus».

Horum autem virtute sacramentorum homo perducitur ad futuram gloriam, quae consistet in septem dotibus, tribus animae et quatuor corporis. Prima dos animae est visio Dei per essentiam, secundum illud I Io. III: «Videbimus eum sicuti est». Secunda est comprehensio, qua scilicet Deum apprehendemus quasi nostram mercedem, I Cor. IX: «Sic currite ut comprehendatis». Tertia est fruitio qua in Deo delectabimur, secundum illud Iob. XXII: «Tunc super Omnipotentem deliciis affluës».

---

por cuenta propia. A él se refieren también San Epifanio, que recoge sus teorías en el *Panarion, Anacef.* 3, 1,6; y S. FILASTRIO, *Div. Haer.* lib.72. San Agustín recoge la opinión de quienes los colocan entre los «encratitas» y «apotactitas».

[112] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.25: ML 42,30; BAC XXXVIII 59. Cf. *supra* nota 37.

[113] Cf. *supra* nota 42.

[114] Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* n.5: ML 42,26; BAC XXXVIII 49.

La primera dote del cuerpo es la impasibilidad, según aquello de 1 Cor: *Es preciso que esto corruptible se vista de incorruptibilidad* (15,53). La segunda es la claridad, según aquello de Mt: *Brillarán los justos como el sol en el reino de su Padre* (13,43). La tercera es la agilidad, por la cual podrán presentarse con toda rapidez donde quieran: *Se moverán como chispas en un cañaveral* (Sab 3,7). La cuarta es la sutileza, por la cual podrán penetrar por doquiera que deseen, según aquello de 1 Cor: *Se siembra un cuerpo animal, surgirá un cuerpo espiritual* (15,44).

A cuya gloria nos lleve el que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.

Prima autem dos corporis est impassibilitas, secundum illud I Cor. XV «Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem». Secunda est claritas, secundum illud Matth. XIII: «Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum». Tertia est agilitas per quam celeriter adesse poterunt ubi volent, Sap. III: «Tanquam scintillae in arundineto discurrent». Quarta est subtilitas per quam poterunt quaecumque voluerint penetrare, secundum illud I Corinth. XV: «Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale». Ad quam gloriam nos perducat qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

# *TRATADO DE LOS ÁNGELES O SUSTANCIAS ESPIRITUALES*

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JESÚS MARÍA RODRÍGUEZ ARIAS

# *INTRODUCCIÓN*

Es un opúsculo cuyo manuscrito original se ha perdido, pero del que se conservan 29 copias además de las 24 ediciones impresas, de las cuales las dos primeras son incunables de los años 1480-1485 y 1488[1]. El cotejo de los manuscritos permite al editor P. Dondaine establecer que el original no es un dictado sino un autógrafo redactado por Santo Tomás en un trabajo de investigación personal sobre diversas fuentes minuciosamente contrastadas. El escrito quedó inacabado y sin ser sometido a la normal revisión para corregir erratas y perfilar la redacción. Se colige todo esto porque abundan las deficiencias comunes a la generalidad de los manuscritos, y por lo descuidado del estilo, pobre en su vocabulario y cargado de repeticiones conceptuales y sobre todo verbales[2], con la incidencia incluso en algunas sentencias disonantes que sólo podemos interpretar como negligencias involuntarias. Son detalles que lastrarán sin duda la corrección e incluso la claridad de nuestra traducción, pero no reparamos demasiado en pormenores secundarios ante la prioridad absoluta de captar y transmitir lo mejor posible el contenido doctrinal de este escrito en el que, a pesar de todo, se perciben rasgos de una singular madurez.

Acerca de él vamos a considerar los siguientes aspectos: 1) Título y materia; 2) Su naturaleza teológica; 3) Su desarrollo; 4) Autenticidad y fecha de redacción; 5) Los puntos doctrinales más notables.

## 1. Título y materia

En los manuscritos recibe unas veces el título *De angelis*, otras veces el *De substantiis separatis*, y en menos ocasiones se le asignan esos dos nombres reunidos y completados con la dedicatoria, dando lugar a: *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*[3].

Los ángeles y las sustancias separadas —si se trata sólo de las creadas— son para Santo Tomás la misma realidad, pero como títulos de un tratado responden a perspectivas muy diferentes, según él mismo expone en una obra temprana diciendo que como «ángeles» son objeto de la teología sagrada, mientras que como «sustancias separadas» pertenecen a la teología racional o metafísica[4].

---

[1] H.-F. DONDAINE, *De substantiis separatis. Préface,* XL (Ed. Leonina; Roma 1968) D5b.

[2] Dondaine cita una ristra de ellas como «quidem..., quidem..., quidem...»; «ponebant..., ponebant..., ponebant...», y otras por el estilo (ibíd., *Préface*, cap. VII, p.D29-33). Y eso que no cita párrafos redundantes como éste: «*Diversis diversa* assignantur secundum *diversitatem* in eis praecedentem, secundum quam competunt eis *diversa*» (*DeA* XII l.146).

[3] Ibíd., p.D5b. La dedicatoria a su secretario Fray Raynaldo o Reginaldo no figura expresamente en el Prólogo del *DeA*, como en el caso del *Compendium theologiae*, en que añade «socium suum carissimum», pero sí tiene un tono confidencial que se aviene muy bien con la dedicatoria que aparece en casi todos los manuscritos.

[4] *In De Trinitate* V a.4 ad 3.

El nombre de «ángeles», en efecto, es el que reciben en la Sagrada Escritura, que habla de ellos constantemente con el término hebreo de *mal'âk,* mensajero, traducido al griego por aggeloj, enviado[5]. Como objeto de la teología sagrada, Tomás les presta una enorme atención en sus escritos, ya que les dedica sendos tratados en sus tres grandes obras sistemáticas, el *Scriptum super Sententiis*[6], la *Summa contra gentiles*[7] y la *Summa theologiae*[8], así como en su juvenil exploración del ser en todos sus grados, como es el *De ente et essentia*[9], y en muchas de sus *Quaestiones Disputatae*[10] y *Quodlibetales*[11]. En estos estudios, de acuerdo con su concepción de la teología, se guía fundamentalmente por las enseñanzas de la revelación, pero apela también a los recursos de la filosofía para argumentar la existencia de los ángeles y para perfilar su manera de ser en cualquiera de sus variados aspectos, tales como origen, constitutivo, distinción, dignidad y sus funciones en cuanto ministros de Dios en orden a la adoración del Creador y al gobierno del mundo creado.

El nombre de «sustancias separadas», o los equivalentes de «sustancias inmateriales», «sustancias espirituales» o «inteligencias», es el que reciben estos seres en la tradición filosófica. Pero en la terminología tomasiana estas denominaciones tienen un alcance distinto según que se mueva en la tradición neoplatónica o en la aristotélica. Porque para Platón y los Neoplatónicos el concepto de sustancias separadas de lo sensible se confunde con el de las Ideas subsistentes y las abarca todas, desde la primera de ellas, que viene a ser Dios, hasta todas las secundarias, que derivan de la primera de acuerdo con una variada escala. De esta posición imprecisa ofrece un buen ejemplo el tratado *De causis*, que gozó de gran prestancia entre los maestros medievales porque era atribuido a Aristóteles, pero que el propio Tomás identificó como un mal resumen de la *Elementatio theologica* de Proclo. Por «causas» se entiende en este escrito, no sólo Dios, sino también las sustancias inmateriales emanadas de Dios e incluso el alma humana. Y en este sentido amplio habla a veces el propio Tomás en otras obras, incluso en comentarios aristotélicos, por ejemplo, cuando en su comentario a los *Analíticos Posteriores* dice que «acerca de las esencias de las *sustancias separadas* no existen ciencias especulativas»[12], refiriéndose a todas las sustancias espirituales, aunque principalmente a Dios.

En cambio, este mismo nombre tiene un sentido más limitado cuando Tomás lo refiere a la «doctrina de los filósofos», porque entonces son para él los motores de los cuerpos celestes[13]. Para Aristóteles estos

---

[5] Cf. A. VACANT, «Les anges d'après la Sainte Écriture, etc.», en *Dictionnaire de théologie Catholique,* I (París 1923) 1189-1248.

[6] *In Sent.* 1 d.2-11.

[7] *Cont. Gent.* 2 c.46-55; 91-101; 3 c.41-55; 78-80; 103-107; 110; 4 c.90-95.

[8] *Summa* 1 q.50-64; 106-114; 1-2 q.80.

[9] *De ente et essentia* (1255) c.4.5.

[10] *De verit.* q.7-9; *De spirit. creat.* art.5-8; *De anima* art.7 y 17; *De pot.* q.3 art.18-19.

[11] *Quodl.* I q.4-5; II q.3-5; III q.6-7; VI q.2-3; VII q.1-3; IX q.4.17; XI q.4.

[12] «Scientiae speculativae non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum» *(In Post. Analyt.* I 41,363). En *De ente et ess.* 5,31 dice algo equivalente de las inteligencias creadas, pero con validez también para Dios.

[13] «Sed in scientia divina quam philosophi tradunt, consideratur de angelis, quos intelligentias vocant, eadem ratione qua de prima causa, quae Deus est, inquantum ipsi etiam sunt rerum *principia secunda, saltem per motum orbium*, quibus quidem nullus motus physicus accidere potest» *(In De Trin.* V a.4 ad 3).

motores debían ser inmateriales por dos razones: Porque el movimiento de los astros es eterno y esto requiere motores de virtud infinita, lo que no cabe en un ente extenso; y porque los motores actúan en virtud de un apetito intelectivo, lo que requiere en ellos inteligencia y voluntad (*DeA,* II, 16-18). Entendidas de este modo, como agentes naturales requeridos para explicar el dinamismo cósmico, las sustancias inmateriales gozan de un estatuto epistemológico privilegiado, porque, a diferencia de las ideas platónicas, cuentan con el nexo de la causalidad para establecer su existencia y determinar su naturaleza inmaterial y hasta su número, amén de sus efectos en el mundo sublunar[14].

## 2. Naturaleza teológica del opúsculo

Es uno más de los varios escritos, autónomos o de comentario, que Santo Tomás, agobiado por las consultas y encargos doctrinales, sometido a frecuentes cambios de residencia y fallecido prematuramente cuando aún no había cumplido los 49 años, dejó interrumpidos y, en este caso, cuando le faltaba sin duda más de otro tanto para llevar a término el plan preconcebido. Consta, en efecto, de 20 capítulos completos, de los cuales 17 son de índole netamente filosófica, mientras que los tres últimos vienen a ser el comienzo de un proyectado desarrollo explícitamente teológico. Cabe entonces preguntarse si en su conjunto el opúsculo es un tratado filosófico o teológico.

Ahora bien, la naturaleza específica de un tratado, debe determinarse de acuerdo con el proyecto o la intención del autor. Y esta intención la expone Tomás con tanta claridad en el prólogo del escrito que no deja lugar a incertidumbre alguna. Dice, en efecto, que se propone recoger todo lo que los antiguos han opinado acerca de los «santos ángeles» —denominación netamente bíblica y teológica— con el propósito preciso de integrar en la propia concepción lo que encuentre «acorde con la fe» y de refutar lo que considere «contrario a ella». A pesar, por tanto, de que en su contenido material es un escrito mayoritariamente filosófico, formalmente debe ser considerado en su conjunto como un tratado teológico.

El hecho de que un tratado de intención tan manifiestamente teológica exponga tan ampliamente materias filosóficas es un caso excepcional entre las obras tomasianas[15], aún en el supuesto de que hubiera llegado a desarrollar por entero la parte teológica. Pero precisamente por eso, como

---

[14] Véase nota precedente. De los muchos efectos terrestres que se atribuyen a los astros, los de mayor entidad, como el origen de la vida animal, sobre todo la del hombre, se les atribuyen especialmente por razón de sus motores inmateriales, de acuerdo con la sentencia de Aristóteles «Homo generat hominem et sol». Cf. Thomas Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin* (Lovaina-París 1963) cap. VII p.179-185.

[15] Sólo podría compararse en cierto modo con la *Summa contra gentiles,* cuyo libro I, dedicado a los *Praeambula fidei,* es plenamente filosófico, los libros II y III tratan de los artículos de la fe que no trascienden la razón, y sólo el IV trata de los misterios suprarracionales. Pero no hay esa contraposición tan drástica como en *DeA*, donde los 17 primeros capítulos vienen a ser de rigurosa historia de la filosofía, para entrar seguidamente en el estudio de los datos revelados.

[16] Afirma certeramente que Tomás, con ser un gran filósofo, no se considera sino teólogo, porque incluso cuando ahonda en la filosofía, como en este opúsculo, lo está

ya había puesto de relieve Anton Pegis [16], constituye un espécimen singularmente ilustrativo de lo que entiende Tomás por teología, es decir, del decisivo papel que otorga a la razón en el discernimiento y la comprensión de la doctrina revelada. De aquí que para calibrar la significación de este tratado parece indispensable ahondar un tanto en el singular relieve que el Aquinate concede a la razón en su elaboración de la teología.

Fue el Padre M.-D. Chenu el que en la tercera década del siglo pasado llamó la atención sobre el hecho de que Tomás de Aquino fue el primero que rompe con la visceral repugnancia de la teología agustiniana a reducir a términos fríamente racionales las verdades que piden el conocimiento sobrenatural de la fe, y superando los atisbos todavía imprecisos, cuando no negativos, de los teólogos parisienses [17] y oxonienses, «supo y osó» hacer de la teología una ciencia en el sentido aristotélico del término [18]. Enseñó, en efecto, que la doctrina revelada no es simplemente la Sagrada Escritura o la materia «circa quam» de la que trataba la *Sacra doctrina* del siglo XII, sino que se constituye en parte integrante del raciocinio teológico como una de las premisas a partir de la cual construye una rigurosa *demostración* racional en la que de lo *revelado* infiere lo *revelable* [19]. Santo Tomás lo asevera así como la cosa más obvia del mundo: «Dado que la ciencia consiste esencialmente en que de una proposición conocida se infiere otra de manera apodíctica, y esto sucede al tratar de las cosas divinas, síguese que acerca de las realidades divinas puede haber ciencia» [20]. Es la concepción que aparece ya esbozada en el *Comentario a las Sentencias*, apuntando desde entonces el concepto de subalternación [21]; que se perfila con gran precisión en el comentario *In Boetium De Trinitate* [22], y que recibe su formulación definitiva en la primera cuestión de la *Suma Teológica* [23], donde pasa al primer plano el concepto de subalternación, tomado de las que él llamó «ciencias medias», que argumentan a partir de principios probados en una ciencia superior, «como la perspec-

---

haciendo al servicio de la teología. (Citado por Francis J. LESCOE, *De substantiis separatis. Title and date,* p.54).

[17] Pocos años más tarde el P. Manuel Cuervo reclamaba para San Alberto esa primacía cronológica en «La teología como ciencia y la sistematización teológica, según San Alberto Magno»: *La Ciencia Tomista* 46 (1932) 173-199. Se basaba para ello en afirmaciones categóricas como cuando dice al iniciar la *Summa theologica* (1 q.1) que «Theologia verissime scientia est» (1 q.1). Chenu recuerda además (o.c., 29), su más famosa defensa de la racionalidad en el discurso teológico: «Algunos ignorantes se empeñan en impugnar por todos los medios el uso de la filosofía, máxime por parte de los Predicadores, donde nadie les hace frente. Son como animales brutos que blasfeman de lo que ignoran» *(In epist. Dionysii Areop.* Epist. VIII n.2). Pero encuentra todavía en San Alberto resabios agustinianos que le impiden renunciar al carácter «afectivo» de esta ciencia (ibíd., 99).

[18] M. D. CHENU, OP, «La Théologie comme science au XIIIe. siècle», en *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* II (1927) 31-71. Más tarde recoge de nuevo ese texto en una tercera edición haciendo historia de la sorpresa que causó y de las reacciones que provocó, en *La Théologie comme science au XIII^e siècle* (Vrin, París 1957).

[19] «Sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus *revelata*... Omnia quaecumque sunt divinitus *revelabilia* communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae» (1 q.1 a.3).

[20] *In De Trin.* II a.2 (Ed. DECKER n.1 p.86). «De modo —dice también— que lo que sostenemos por fe viene a ser como los principios de esta ciencia y lo demás son conclusiones» (ibíd. II a.2 n.3 p.87).

[21] *In Sent.* 1 prolog. a.2-3 qla.2.3.

[22] *In De Trinit.* II a.2.3.

[23] *Summa* 1 q.1 a.2-7.

tiva parte de principios establecidos por la geometría, y la música de principios conocidos por la aritmética»[24]. El Padre Congar, a quien cita Chenu, añadirá que la Teología no sólo es ciencia como «cognitio conclusionum ex principiis», sino también porque coordina racionalmente entre sí los distintos enunciados de la fe, organizándolos en un cuerpo doctrinal unitario[25]. Más tarde el P. Santiago Ramírez apostilla a Chenu[26] recordándole que Santo Tomás no sólo habla de la teología como ciencia sino también como sabiduría en sentido aristotélico[27], y que como tal le compete explicar, ordenar y defender racionalmente sus principios revelados[28]. Sin olvidar que el Aquinate considera «necesario» el asentamiento de los *praeambula fidei* como presupuesto racional de la fe[29]. En definitiva, la revelación es un mensaje que Dios envía al hombre y es claro que debe expresarlo en términos y conceptos asequibles al hombre, de modo que también aquí se cumple la ley metafísica de que «lo que se recibe se amolda al recipiente». Hasta el extremo de que, desde el punto de vista del sujeto, hay una cierta prioridad de la razón respecto de la revelación, ya que *La fe no puede preceder totalmente al entendimiento, pues no podría el hombre decir que cree determinado enunciado revelado si no lo entiende de alguna manera*[30].

Por lo demás, para precisar estos conceptos, Santo Tomás distingue dos categorías de verdades reveladas, las que trascienden por completo la razón y aquellas otras que de suyo son asequibles a la luz intelectiva[31]. Parece que al menos las primeras escaparían a toda comprensión racional. Pero no es así, y el propio Aquinate lo explica con toda claridad: Ante cualquier proposición revelada caben dos grados distintos de acceso racional: el de comprenderla y el de juzgarla o justificarla[32]. Lo primero consiste en comprender los términos de la proposición, y sin esto no hay revelación posible porque un enunciado cuyos términos no comprende-

---

[24] Ibíd., a.2.

[25] Cf. *Dictionnaire de théologie catholique,* XV p.342A. A esta coordinación se refiere Tomás cuando dice que la teología «por un artículo arguye contra los que niegan otro» (1 q.1 a.8).

[26] J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine,* I (Salamanca 1942) 4 nota 5.

[27] «Esta doctrina —dice Tomás— es, entre todas las sabidurías humanas, sabiduría en grado sumo, y no sólo en un sentido especial, sino único y total» (1 q.1 a.6). Cf. *In Sent.* 1 prol. 2.3 qla.1.3; *In De Trin.* II a.2 ad 1m; *Cont. Gent.* II 4 n.874s.

[28] Cf. *In Sent.* 1 prol. a.3 qla.1; *In De Trinit.* V a.1; *In Metaph.* I 1 n.35; 2 n.36; 3 n.56; *In Ethic.* IV 5 n.1181; *Summa* 2-2 q.9 a.2.

[29] «En la sagrada doctrina podemos emplear la filosofía de tres maneras. Ante todo para demostrar los preámbulos de la fe, que son necesarios para la ciencia de la fe» *(In De Trin.* II a.3 n.3). De ahí que denomine la demostración de la existencia de Dios como «el necesario fundamento [...] sin el cual se desvanece toda consideración de las cosas divinas» *(Cont. Gent.* 1 c.9 n.58).

[30] «Fides non potest totaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret» (2-2 q.8 a.8 ad 2). Aunque previene contra el abuso de esta precedencia «cuando alguien sólo quiere creer lo que descubre con la razón» *(In De Trin.* II a.1 n.1 p.83).

[31] «Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit...» *(Cont. Gent.* I c.1 n.21; I c.9 y 51-58; *Summa* 1 q.1 a.1).

[32] «Para que el intelecto humano asienta debidamente a una verdad de fe se requieren dos cosas: Que comprenda lo que se le propone... Y que se forme un juicio cierto y recto acerca de ello» (2-2 q.9 a.1). Ante un dato revelado, «dos problemas: el de la verdad real, y el del sentido de la letra» *(De pot.* 4 1). Porque ante la verdad increada, «cognoscimus et iudicamus» *(In De Trin.* I a.3 ad 1 p.72).

mos no nos dice nada; la significación de esos términos debe sernos asequible, al menos por analogía con algunos de nuestros conceptos propios. Lo segundo, consiste en reconocer y probar como verdadero lo que se afirma o niega mediante la cópula de la proposición. Y en este aspecto sí que hay verdades sobrenaturales o suprarracionales, como son los misterios de la vida divina en sí misma, como la Trinidad, o en su proyección *ad extra*, como la Encarnación, la Eucaristía y demás sacramentos y la salvación del hombre por la resurrección de los muertos[33]. Son verdades que sobrepasan de tal modo nuestras luces naturales, que no pueden ser probadas ni desmentidas de modo apodíctico por la razón[34]. Y sin embargo, todavía conservan un margen de racionalidad bajo dos aspectos, uno secundario y accidental, por cuanto suelen admitir a su favor argumentos de conveniencia[35], y otro esencial e indispensable, aunque negativo, por cuanto sí debe constatar apodícticamente que no son *contradictorias* en sí mismas[36] ni *contrarias* respecto de otros datos ciertos de la revelación o de la ciencia[37].

En cuanto a las verdades reveladas que no trascienden de suyo el alcance inquisitivo de nuestras luces racionales, quedan en principio sujetas a los avatares de nuestro conocimiento científico o filosófico. Pero si de hecho son reveladas, se debe a que revisten singular interés salvífico, pero por su especial profundidad no son fácilmente asequibles a todos. Por eso su revelación ha sido muy conveniente porque por la mera vía racional no alcanzarían su conocimiento más que *a)* unos pocos estudiosos, *b)* tras mucho tiempo, y *c)* con mezcla de muchos errores[38].

Obviamente esas verdades, en cuanto reveladas son objeto de fe, y en la medida en que la razón las descubre se tornan objeto de ciencia. Pero Tomás es también, entre los teólogos de su tiempo, el primero en sostener que no pueden ser a la vez *creídas* y *sabidas* por parte del mismo sujeto[39]. Y, aunque enseña que en cuanto creídas tienen un valor extrínseco muy estimable, que es el «mérito de la fe»[40], prefiere sin duda el

---

[33] Es la «verdad que sobrepasa la razón» a la que consagra el libro IV de *Cont. Gent.* y se refiere a Dios en sí mismo (IV 2-26), a las obras de Dios (IV 27-78) y a lo que hace en orden al último fin del hombre (IV 79-97).

[34] «Aunque las verdades de fe no se puedan demostrar, tampoco se puede demostrar que sean falsas..., ya que la razón sí puede invalidar los argumentos de quienes las consideran imposibles» *(In De Trin.* II 1 ad 5m).

[35] De aquí que Santo Tomás abra el tratado de la Encarnación con una cuestión sobre su conveniencia, en sí misma y en alguna de sus circunstancias *(Summa* 3 q.1 a.1-6). Cf. *Summa* 1 q.1 a.5 ad 2; *Cont. Gent.* I 9 n.54-56.

[36] Por ej., que «Deum esse trinum et unum» no es contradictorio *(Cont. Gent.* I c.3 14a).

[37] «Todo lo que es contrario a estos principios [racionales] es contrario a la sabiduría divina. No puede por tanto sernos revelado. Ni lo revelado que conocemos por la fe, puede ser contrario a lo que conocemos naturalmente» *(Cont. Gent.* I c.7 n.44; cf. *In De Trinit.* II a.3 n.2 (Ed. DECKER p.94); *Summa* 1 q.1 a.8.

[38] *Summa* 1 q.1 a.1; *Cont. Gent.* I 3 n.21-25.

[39] Cf. Cornelio FABRO, *Introducción al tomismo* (Madrid 1999) 65-66. Tomás es el primero que contra toda la escuela agustiniana, contra Pedro Lombardo *(III Sent* d.24), contra el mismo San Alberto y toda la escuela dominicana, sostiene categóricamente que «impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere quod id quod est visum vel scitum ab uno sit creditum ab alio» (2-2 q.1 a.5). Ya desde las *Sentencias*: *In Sent.* 3 q.24 a.2 qla.1-3; *De verit.* q.14 a.9; *Summa* 2-2 q.1 a.4-5.

[40] «Si autem talis ratio ad probanda ea quae sunt fidei induceretur, evacuaretur meritum fidei, quia iam assentire eis non esset voluntarium, sed necessarium» *(In De Trin.* II a.1 ad 5m).

saber al creer, incluso en las cosas de Dios, y ésa es la clave de su teología[41], cuya meta última es por cierto la de «evacuar la fe» y conducirnos a la «visión» de la esencia divina. De aquí que sus tratados teológicos abunden en verdades salvíficas[42] de carácter racional, aunque de hecho se encuentren también reveladas, comenzando incluso por las verdades de pura razón, los «preámbulos de la fe», sin los cuales no hay teología posible[43]. Un ejemplo notable de verdades a la vez reveladas y sometidas a la indagación filosófica es la de la creación, en la que Tomás apura su saber metafísico en diversos lugares, como en este mismo opúsculo *(DeA*, IX, 91-100; X, 105-110). Y desde luego, el ejemplo más relevante es este que aquí nos ocupa, el tratado *Sobre los ángeles*, de los que tantas noticias nos ofrece la Sagrada Escritura, pero acerca de los cuales, sin rebajar un ápice su intención teológica, intenta aquí apurar al máximo las posibilidades del conocimiento racional. Y puesto que todo en este tratado se ordena al esclarecimiento de cuanto dice la revelación sobre los ángeles, es indudable que su único título apropiado es *De angelis (DeA)*, y no *De substantiis separatis.*

## 3. El desarrollo de la materia

Sigue un proceso muy coherente. Los 20 capítulos de que consta se pueden repartir en cinco secciones de cuatro capítulos cada una, pero dotadas sin embargo de manifiesta homogeneidad.

La primera sección cuatrimembre indaga la existencia de los ángeles, y sus condiciones más generales, según la doctrina de los dos máximos filósofos, Platón y Aristóteles, precedidos por Anaxágoras, el primero de los pensadores griegos que atisbó la existencia de un principio «inmixto» o inmaterial exigido por la condición misma de los cuerpos «mixtos» o meramente materiales. Tomás expone la vía platónica para probar la existencia de los espíritus, basada en que «al conocer la verdad, aprehendemos algo separado de la materia de las cosas sensibles» (*DeA*, I, 6), pero desestima su eficacia probativa y se acoge a «la vía del movimiento» o de la causalidad, propuesta por Aristóteles, que considera más consistente. Y finalmente resume las características que uno y otro atribuyen a estos seres, primero aquellas en que difieren y después aquellas en que coinciden, a las que por eso mismo atribuye singular consistencia.

Los puntos importantes de coincidencia son estos tres. Ambos reconocen: *a)* Que hay entre las sustancias inmateriales una fundamental jerarquía debido a que existe una primera de la cual todas las demás reciben la unidad, la bondad y el ser (III, 30); *b)* Que todas ellas, aunque inmateriales, están compuestas de acto y potencia (III, 31);

---

[41] Y hasta salva el «meritum fidei» en el discurso teológico que aplica la razón a desentrañar las verdades creídas, porque «en esto la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que es señal de un mérito mayor» (2-2 q.2 a.10).

[42] En *Summa* 1 q.1 a.1 la revelación queda identificada con el conjunto de las verdades salvíficas o que necesitamos para nuestra salvación.

[43] *Cont. Gent.* I c.9 n.58. De aquí las tres partes en que se divide *Cont. Gent.*: Libro I: De los preámbulos de la fe; Libros II y III: De las verdades reveladas que no trascienden la razón; Libro IV: De las verdades suprarracionales *(Cont. Gent.* I c.9 n.51-58).

*c)* Que reciben de la sustancia primera no sólo una participación en el ser, sino también en el obrar providente sobre las cosas inferiores (III, 32-33).

La segunda sección cuatrimembre (caps. V-VIII) entra a determinar de manera más precisa la naturaleza de los ángeles *in facto esse* y en lo que se refiere a su constitutivo inmaterial.

Para ello le da pie la doctrina de Avicebrón, que propugnaba la existencia de una materia común a todos los seres creados, como elemento constitutivo de su condición de criaturas distintas del Creador. Esto conduce al Aquinate a desarrollar en estos capítulos, el más sintético y preciso tratado de cosmología física y de ontología transfísica y metafísica de cuantos se encuentran en sus obras, ahondando nuevamente y explicitando mejor la doctrina que había expuesto en los capítulos 4-5 del *De ente et essentia*. Especialmente el cap. VIII, que representa a nuestro entender la culminación del pensamiento ontológico y epistemológico del Aquinate, ofrece la más precisa definición de las sustancias separadas al asignarles su puesto exacto en la escala de los entes o de lo que llama los «gradus infinitatis», a la vez que expone la clave de esta clasificación con virtualidades de enorme alcance, como enseguida veremos. En esa escala sólo queda desfasada la referencia a los cuerpos celestes considerados como incorruptibles, y dotadas por eso de una materia distinta, como luego precisaremos.

La tercera sección cuatrimembre (IX-XII) aborda la cuestión del *fieri* o del origen de los ángeles, asentando la tesis de que en su sustancia y en sus atributos naturales provienen directamente de Dios por creación inmediata. Y aquí refuta especialmente a Orígenes para quien Dios los habría creado a todos iguales de modo que sus diferentes niveles ontológicos, positivos y negativos, serían adventicios, adquiridos a título de premios y castigos de sus comportamientos.

Una cuarta sección (XIII-XVI) la dedica a la condición operativa de las sustancias separadas en cuanto a conocimiento y providencia, dando cabida aquí a la sustancia separada primera que es Dios, puesto que, por razón de la inmaterialidad misma, a él atañe ante todo el grave problema del conocimiento de los singulares materiales y contingentes por parte de seres inteligentes puramente espirituales, y a diferencia de lo que sucede con el conocimiento intelectivo humano. Además, Dios es también el primer agente de la providencia sobre todas las cosas, aunque en esto se sirva de agentes intermediarios, como son precisamente los ángeles.

La quinta sección cuatrimembre de los caps. XVII-XX ya no es tan homogénea. Todavía el cap. XVII está dedicado a refutar por vía racional el error de los Maniqueos que, al propugnar un principio absoluto del mal, paralelo al del bien y autor entre otras cosas de los ángeles malos o demonios, incide —dice Tomás— en todos los errores precedentes. La argumentación tomasiana es un modelo de rigor dialéctico y claridad, dentro de su notable concisión, en la refutación del maniqueísmo.

Pero los tres capítulos últimos (XVIII-XX) son los que abordan ya el tratamiento explícitamente teológico del asunto, pues repasa los temas anteriores, no ya a la luz de la autoridad de Aristóteles y Platón, sino de la fe cristiana, apoyándose para ello en la autoridad de la Escritura y en la Doctrina de los Padres, particularmente del pseudo Dionisio, de

quien dice que «expone lo tocante a las sustancias espirituales de manera más excelente que nadie» (XVIII, 161).

De hecho desarrolla un tema distinto en cada uno de los tres capítulos. En el XVIII afronta de nuevo el tema de la creación inmediata por Dios de acuerdo con las autoridades referidas, y sobre el tiempo y el lugar en que fueron creados, de lo cual nada dice la Escritura, pero sí Dionisio y varios otros de los Santos Padres. El cap. XIX vuelve sobre el tema del constitutivo de los ángeles a la luz de la Escritura y los Padres para combatir el error propalado por Orígenes que atribuía cuerpo a los ángeles. Finalmente, en el cap. XX trata de la distinción de los ángeles, quedándose en la diferencia que hay entre ángeles buenos y ángeles malos, según está acreditado por la misma Escritura. A este propósito aborda principalmente el problema de la pecabilidad de los ángeles, pero lo deja en el aire, porque el tratado se interrumpe cuando ha aducido todos los argumentos que parecen acreditarlos como impecables, y le falta resolver el problema, como hace en otros lugares, mostrando que sí pueden pecar y de qué manera.

## 4. Autenticidad y fecha de composición

Sobre la autenticidad baste decir que no admite duda alguna ya que, según expone Dondaine, «apenas hay opúsculo cuya autenticidad tomasiana esté mejor atestiguada»[44]. En cambio, lo referente a la fecha de su composición es mucho más problemático.

El tema se ha discutido mucho y de la divergencia imperante da buena cuenta F. J. Lescoe, a quien se debe el estudio complexivo más maduro de los últimos tiempos, primero en su esmerada introducción a una edición crítica del tratado acompañada de la traducción inglesa[45], y además en un artículo dedicado al tema concreto de la fecha de redacción[46]. Es aquí donde Lescoe refleja las tres fechas —juvenil, madura e intermedia— que le han sido atribuidas al *DeA* por diversos especialistas, cada uno con sus propios alegatos: 1) La del P. Vansteenkiste, para quien al menos la mayor parte del tratado fue redactado en torno al año 1259, en función de correcciones que opone a la tesis de Lescoe y que sería demasiado prolijo referir aquí[47]. 2) La del P. A. Walz, que coloca la redacción del tratado, junto con la del también inconcluso *Compendium theologiae*, en el período de su permanencia en Italia entre los años 1259 y 1269, basándose sobre todo en que su condición de inconclusos se habría debido a los frecuentes traslados del autor en compañía de la

---

[44] Edición Leonina, *Préface* p.D5a.

[45] Francis J. LESCOE, PH. D., *Sancti Thomae Aquinatis tractatus De substantiis separatis. A newly established Latin text... with Introduction and notes* (Saint Joseph College, West Hartford. Connecticut, 1962).

[46] *De substantiis separatis. Title and Date,* en *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commem. Studies* (Toronto 1974) 51.

[47] *Bulletin Thomiste*, Recensión de la ed. de *Opuscula philosophica*, de J. PERRIER, OP, t.VIII 1 (1951) 17-30; *Rassegna di Letteratura Tomistica*. Recensión de la ed. Leonina t.III (1971) 35-38; Ibíd., Reseña del artículo de LESCOE, t.IX (1977) 99-100 n.257. Es una postura que consideran muy digna de atención Alfonso GARCÍA MARQUÉS y Marcelino OTERO, en su reciente versión española del opúsculo (Valencia 1993) p.24-29. Pero el propio LESCOE rebate ya en 1974 parte de esas objeciones, a.c., 61-64.

corte pontificia[48]. 3) La que propugna el propio Lescoe[49], que es la de los últimos años de la vida del Maestro. Nos parece por de pronto especialmente digna de atención porque responde a un estudio muy comprehensivo de la última información conocida, aunque tenga sus márgenes de incertidumbre bien subrayados por las observaciones de Vansteenkiste. Es la que habían indicado Mandonnet y Grabmann y la que comparten con el propio autor de la edición Leonina[50] J. A. Weisheipl[51] y J. P. Torrell[52].

Añadiendo por nuestra parte alguna consideración basada en criterios intrínsecos, condensaríamos nuestra posición en estos tres puntos:

1.° De manera indudable la redacción del opúsculo hay que situarla en un período cuyo término *a quo* es el año 1268, porque en el cap. XX del *DeA* (n.202 y 206) Tomás cita dos veces una obra de Proclo titulada *Elementatio theologica*, la cual fue traducida del griego por el dominico Fray Guillermo de Moerbeke, que la terminó el 18 de mayo de ese año de 1268.

2.° Con menos seguridad, pero muy razonablemente, ese término *a quo* hay que retrasarlo hasta pasado el 10 de diciembre de 1270, porque ésta fue la fecha en que el Obispo de París Esteban Tempier hizo pública su condena de algunas tesis del averroísmo parisino que negaban a Dios el conocimiento de los singulares materiales y su providencia sobre los actos humanos. Es normal que el Aquinate se hiciera eco de la polémica suscitada por aquella condena, y todo indica que así lo hace en el capítulo XIII del *DeA*, n.125, ratificando la sentencia de Tempier incluso en cuanto a la fórmula de las proposiciones y al orden de las mismas[53].

Este punto de partida se confirmaría además por el hecho de que Tomás cita el libro Lambda de la *Metafísica* como Libro XII (*DeA*, XIV, n.108 y 134). Pero esto supone que se asigna el número XI al libro Kappa, y eso no fue posible hasta 1270 en que el libro fue traducido por Guillermo de Moerbeke.

Por otra parte, en su *Comentario al Liber de Causis*, Tomás cita también profusamente la *Elementatio theologica* de Proclo. Un estudio cuidadoso de este *Comentario* y su comparación con el *Quodlibeto* V (q.4 a.7), disputado en la Navidad de 1271, induce a H.-D. Saffrey[54] a dar como cierto que su redacción tuvo lugar en la primera mitad de 1272 y en las mismas fechas que la del *De substantiis separatis*, pues una confrontación minuciosa de ambos escritos le induce a sostener que «sin duda Santo Tomás redactó el *De substantiis* durante el tiempo en que estudiaba la *Elementatio* para escribir el comentario al *De causis*»[55].

---

[48] A. Walz, *San Tommaso d'Aquino* (Roma 1944) 113. Cf. Lescoe, a.c., 64.

[49] A.c., 57-65.

[50] Edición Leonina, *Préface* p.D6a-b.

[51] J. A. Weisheipl, op, *Friar Thomas d'Aquino* (Doubleday, Nueva York 1974) 318 y 388.

[52] Jean Pierre Torrell, op, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Friburgo-París 1993) 321-323, 510-511.

[53] Según Lescoe el cap. XIII del *DeA* sería la aportación de Tomás a la polémica que surgió en París con motivo de la condena (a.c., 61-62).

[54] Henri-D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum De Causis Expositio* (Friburgo-Lovaina 1954), Préface p.XXXVI-XXXVII.

[55] Referido por J. P. Torrell, o.c., 324-326. Y eso es tan patente para quien se asome a la *Elementatio theologica* de Proclo mientras lee el *De anguilas*, que verá la inconsistencia

Estos datos por sí solos llevarían a pensar que el opúsculo está escrito en París en los años 1270-1272, pues es en la pascua de este último año cuando Tomás abandona la ciudad del Sena y se traslada a Nápoles, donde vivirá ya hasta 1274, el año de su muerte[56].

3.° Frente a esos criterios extrínsecos valen poco los intrínsecos para fijar la cronología de un escrito, pero cuando faltan otros también merece que se los considere. El P. Dondaine en un libro publicado en 1956 apuntaba un dato de esta índole. Decía que en el *DeA* aparece 24 veces la conjunción *nam* desacostumbrada en los escritos anteriores, pero frecuente en los posteriores. Y este dato que permitiría pensar en una fecha posterior es citado por autores recientes. Pero carece ciertamente de todo valor. En 1956 el P. Dondaine no contaba con los admirables medios electrónicos que hoy tenemos para rastrear cualquier vocablo en un escrito. Y las listas que apunta del *nam* son muy deficientes. Hoy, gracias a la edición informática del P. Busa, es muy fácil comprobar que esta conjunción aparece en el *DeA* no 24, sino 32 veces, y aunque es cierto que no se encuentra en el *De ente et essentia*, sí abunda en otros escritos tempranos como los comentarios a las *Sentencias* (49 veces), al *In Boetium De Trinitate* (18 veces) y al *De hebdomadibus* (10 veces), en las Cuestiones *De veritate* (177 veces) y sobre todo en la *Summa contra gentiles* (685 veces), y en la I Parte de la *Suma teológica* (363 veces), al igual por tanto, poco más o menos, que en las obras tardías.

En cambio, podría ser un indicio significativo el hecho de que el opúsculo haya quedado inconcluso. No sólo por ese dato, que comparte con otros escritos, sino por el detalle adicional, ya indicado, de que el tratado termina abruptamente donde menos podía esperarse, es decir, en el curso de una discusión cuando sólo van expuestos los argumentos en pro de la alternativa falsa, y queda pendiente la prueba de la solución verdadera. Se trata, en efecto, de saber si los ángeles son capaces de pecar, como se infiere de la existencia de ángeles malos o demonios. Pues bien, a juzgar por este solo escrito, Tomás se consagraría literalmente como el mejor abogado del diablo —nunca mejor dicho—, pues lo que aquí queda sentado es que no cabe en él el pecado. Sólo que al consultar los lugares paralelos, sobre todo las dos *Sumas*, aparece el final de la discusión con la prueba de lo contrario. Realmente resulta atinadísima la apostilla que Grabmann descubrió al final del manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de Nápoles: «Si plus vixisset auctor hic non tacuisset» («el autor no habría callado aquí si más hubiera vivido»)[57]. Es sólo un indicio, pero el dato sugiere que el Santo Doctor estaría trabajando en el *DeA* hasta los primeros días de diciembre de 1273.

Pero añado por mi cuenta otros dos indicios pertenecientes de lleno al mismo ámbito de los criterios internos. El primero se basa en la doctrina que aquí se enseña acerca de la materia de los cuerpos celestes. Como Aristóteles los consideraba incorruptibles ya que sometidos únicamente al cambio local, les atribuyó una materia distinta de la de los

---

de la objeción basada por Vansteenkiste en que Tomás sólo cita expresamente la *Elementatio* en el cap. XX.

[56] A esto se atiene A. Lobato en su traducción italiana del *DeA*, *Opuscoli filosofici* (Città Nuova, Roma 1989) 158.

[57] M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (1949) 325.

cuerpos sublunares sometidos al cambio sustancial de generación y corrupción[58]. Para seguir paso a paso la actitud del Aquinate frente a este problema nos ofrece un valioso instrumento una obra del malogrado cisterciense P. T. Litt[59], que nos pone ante los ojos nada menos que 37 textos en que Santo Tomás se refiere al asunto[60]. La doctrina del Estagirita la rechaza Avicena, que atribuye a una y otra materias la forma común de corporeidad, y la rebate Averroes, que atribuye a los cuerpos celestes una materia en acto, cuya forma estaría sustituida por una sustancia espiritual motriz. Pero el Santo Doctor acepta generalmente la diferencia «genérica»[61] de materias postulada por Aristóteles. Sin embargo, dado que la materia prima es de suyo pura potencia y «potencia para todas las formas»[62], le resulta muy difícil explicar su diferenciación sin considerarla compuesta con algún elemento actual diferenciador, como arguyen Averroes y Juan el Gramático (Filopón). No obstante, Tomás insiste siempre en la misma explicación. Las dos materias son diferentes y no pueden distinguirse más que por razón de las formas a que se ordenan. Pero sentado eso, puede expresarse de dos maneras: *a)* Desde el punto de vista de la materia, indicando el efecto que en ella produce la forma, y entonces la diferencia está en que la forma celeste «llena *(replet, implet, adimplet, perficit)* toda la potencialidad de la materia», «elimina la privación», «no deja potencia para otra forma»; o *b)* Desde el punto de vista de la forma, indicando la condición propia de la forma que produce tal efecto en la materia. Pues bien, Tomás, que intenta mostrar que las materias se diferencian *en sí mismas*, no prescinde nunca del primer enfoque, y lo usa de hecho una docena de veces; pero hay dos ocasiones en que apela *además* al segundo enfoque que sin duda es muy coherente, pero que podría inducir a pensar que la diferencia está en la forma y no en la materia. Y estas dos ocasiones son en primer lugar nuestro *De anguilas*, donde dice que la celeste es *una forma más noble y más perfecta (DeA*, VIII, 74), y no sin razón porque seguidamente, en el mismo capítulo, va a poner de relieve que, como pasa en los ángeles, hay cosas que tienen distintos grados de perfección precisamente por sus formas, «secundum differentiam perfectionis formarum» (ibíd., 75), y no por la materia. El otro lugar donde mantiene este enfoque es la *Expositio in De caelo*, donde alcanza la expresión más lograda que cabría esperar

---

[58] Debido a esa diferencia de materias los astros y la tierra pertenecerían a distintos géneros de cuerpos. Cf. ARIST., *Metaph.* VIII c.1 (BK 1042b6); c.4 (BK 1044b7); IX c.8 (BK 1050b21); XII c.2 (BK 1069b26); STO. TOMÁS, *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1; *Summa* 1 q.66 a.2.

[59] Thomas LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin* (Lovaina 1963) cap. III p.99-109.

[60] De los 37 pasajes que recoge el P. Litt como exposiciones de este asunto, hay una decena imprecisos, uno que niega la distinción de materias, otro que la pone en duda, y el resto la afirma. De estos últimos, la mayor parte ponen la raíz de la distinción en la materia misma, otros cabe interpretarlos en el sentido de que atribuyen la raíz a la forma, y sólo hay dos en los que esta atribución es completamente explícita y clara.

[61] *In De Trin.* II a.2.

[62] «Dado que la materia se encuentra de suyo en potencia para *todas las formas naturales*, su completa potencialidad no podrá ser saturada más que por la recepción de todas las formas». Y por eso, «al encontrarse bajo una forma elemental [terrestre], todavía se mantendría en potencia para una forma celeste, de modo que los cuerpos celestes serían generables y corruptibles» *(In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1).

diciendo que «una es total y la otra parcial», y justifica la primera denominación porque es «una perfección total y universal. Lo que se muestra porque su virtud activa es universal, no particular como la virtud de los cuerpos terrestres»[63]. Y aún hay otra coincidencia singular entre las dos exposiciones. En ambos casos justifica la diferencia de las materias apelando *además* al ejemplo de lo que pasa con las «figuras» respectivas. Pues, según dice en *In de caelo*, en los cuerpos terrestres cabe una gran variedad de figuras y, en cambio, «el cuerpo celeste no admite ser configurado con otra figura»[64], mientras que en el *De angelis,* n.73, afirma: «El cuerpo celeste de tal manera está sujeto a determinada magnitud y figura, que no le queda potencialidad para otras»[65].

Ahora bien, si destacamos aquí el paralelismo que, en este punto concreto, existe entre las dos obras, es porque la *Expositio in De caelo* es «de las últimas obras» que escribió Santo Tomás, según se dice en la edición Marietti, y los especialistas están de acuerdo en situarla en los años 1272-73[66]. Y ello nos parece que es un indicio importante para atribuir la misma fecha aproximada al *De angelis,* aun admitiendo que éste sea un poco anterior, cosa muy razonable, ya que es el que en su contenido pide lógicamente ese nuevo enfoque.

Nuestro segundo indicio se basa en ciertas notables innovaciones que encontramos en el *De angelis*. Por tanto pertenece de lleno al ámbito de los criterios internos y tiene de suyo menos valor histórico-cronológico. Pero también la calidad de un escrito suele contar con la cronología, según el famoso *post longum tempus* al que el propio Tomás vincula el descubrimiento progresivo de la verdad[67]. Y lo que este opúsculo nos ofrece en este sentido nos parece sorprendente. Porque en él creemos que se encuentra formulado con especial vigor, en un solo párrafo del cap. VIII, el ápice de la Ontología y de la Epistemología tomasianas, complementado en el aspecto epistemológico con otro pasaje del cap. I. Sobre ello volveremos enseguida. Pero sería una confirmación de que el opúsculo pertenece a los últimos años de la vida de Tomás, al período que señala el propio Lescoe, el de los años 1270-1273[68].

---

[63] *In De caelo* I c.6 63. Y nótese que con esto rectifica lo que había apuntado en su juventud diciendo: «Aunque la forma celeste sea nobilísima, al ser recibida en la materia prima, no colmará toda la potencialidad de la misma, a no ser que junto con ella la materia reciba todas las demás formas» (*In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1). Ver el texto completo.

[64] Ibíd. Y debe advertirse que esta apelación a lo que pasa con la figura ya la había usado, polemizando una vez más con Averroes, en el comentario a la *Física*, donde dice: «Sicut enim corpus caeleste comparatur ad suam figuram, cuius est subiectum ut potentia ad actum, et tamen non potest non habere talem figuram; ita materia corporis caelestis comparatur ad talem formam ut potentia ad actum, et tamen non est in potentia ad privationem talis formae, vel ad non esse» (*In Phys.* VIII 21 n.1153). Pero resulta especialmente oportuno en estos otros dos escritos cuando se trata de reconocer que en última instancia la diferencia proviene de la forma, como es coherente con el planteamiento del *DeA* cap. VIII, y esclarecedor sin más en *In De caelo.*

[65] Ibíd.

[66] Según J. P. TORRELL (o.c., 342), por el uso que hace del comentario de Simplicio a la misma obra de Aristóteles, se ve que es posterior al 15-6-1271, en que Guillermo de Moerbeke acaba la traducción de ese comentario. Además se nota que es posterior a su comentario a la *Metafísica*, es decir, de los años indicados, 1272-1273.

[67] Nos referimos a los tres famosos límites de la evolución doctrinal: «A paucis, post longum tempus et cum admixtione multorum errorum» (*Cont. Gent.* I c.4 n.22-25; *Summa* 1 q.1 a.1).

[68] A.c., 66.

## 5. Los puntos doctrinales más notables

Tras una mirada muy sumaria se podría decir que el tratado *De angelis* no viene a ser sino una exposición más sintética de cuanto el Aquinate ha dicho en otros escritos sobre los ángeles en lo referente a las pruebas de su existencia y a la determinación de su naturaleza y operaciones. Pero en todo caso, esto se presenta aquí bajo un planteamiento muy singular y preciso. Interesado sin duda por la trascendencia del tema, al cual dedica Proclo los tres últimos capítulos de su *Elementatio* y lo trata profusamente el «admirado» Dionisio, Tomás se propone echar mano de cuanto han dicho los pensadores profanos sobre el asunto para confirmar y esclarecer en lo posible lo que enseña la revelación sobre los ángeles. Pero no busca su información a la ventura. Durante un tiempo anduvo en busca de un presunto tratado aristotélico sobre la materia. Y es que sólo le interesa como información digna de todo crédito lo que han dicho los dos grandes filósofos antiguos Platón y Aristóteles, precedidos de un digno iniciador como Anaxágoras. Fuera de eso sólo toma en consideración a algunos pocos autores o escuelas que por su autoridad en un ámbito muy amplio (Maniqueos y Avicebrón) o dentro de la Iglesia (Orígenes) pusieron en peligro las conquistas doctrinales de los gigantes del pensamiento profano. Entre éstos no tenía por qué figurar Proclo, aunque hable mucho de las sustancias separadas y aunque Tomás le cite expresamente al final, en la parte teológica, porque su doctrina coincide en parte con la de Platón y en su parte más aprovechable está recogida por Dionisio. Lo que sin duda llama la atención es que al final de su vida el Santo Doctor siga tan adicto a Dionisio como lo fue en su juventud, cuando comentaba el *In Boetium De Trinitate*. Es una muestra más del considerable influjo que el neoplatonismo ha ejercido sobre su pensamiento, sin que deje por eso de ser fundamentalmente aristotélico. Con el propio San Alberto, de quien seguramente heredó esta adicción[69], y con los demás maestros de su época, Santo Tomás es así víctima de lo que Guillermo Fraile llama «una de las mayores supercherías literarias de la historia»[70], sólo aclarada a finales del siglo XIX[71], cual es la de considerar al pseudo Areopagita como el auténtico discípulo de San Pablo, dotado poco menos que de autoridad apostólica. Esto sin embargo no afecta sustancialmente a su teología de los ángeles, porque su exposición no se asienta únicamente sobre las sentencias de Dionisio, sino también, y de manera adecuada, en la autoridad de los libros canónicos de la Escritura.

De todas maneras, como ya hemos indicado, hay en este opúsculo un rasgo general y dos puntos particulares que bastan, a mi juicio, para hacer

---

[69] San Alberto llegó a comentar todo el *Corpus dionysianum,* incluidas las cartas, y consta que el joven Tomás reportó en Colonia un curso de su maestro sobre el *De divinis nominibus.*

[70] *Historia de la filosofía,* II (Madrid 1960) 166.

[71] El autor del *Corpus Dionysianum* se presenta como el auténtico Dionisio discípulo de San Pablo (Hch 17,34). Sólo en el Renacimiento se comenzó a dudar de la personalidad de Dionisio, y no fue hasta finales del siglo XIX cuando J. Skylmar y H. Koch dejaron en claro que el *Corpus Dionysianum* era obra de finales del siglo V o principios del VI, escrita acaso por un monje de la iglesia de Siria, donde el neoplatonismo había sido introducido por Porfirio (232-301) y ampliamente difundido por Jámblico († 330).

de él un tratado excepcional, aun reconociendo que no carece de sombras. El rasgo general es el de la incorporación, diríamos que masiva, de la filosofía al servicio de la teología; los puntos particulares consisten en la culminación que aporta a todo su sistema en los dos aspectos fundamentales y complementarios que son el ontológico y el epistemológico. A nuestro juicio, por tanto, los puntos más notables de este tratado son tres, el de la concepción de la Teología y el del definitivo esquema del saber, con la contraposición entre Filosofía y Ciencia. Veámoslo por partes[72].

1. *La naturaleza de la teología.* La preponderancia excepcional que en este tratado teológico cobra el discurso meramente filosófico es una buena muestra de que el santo Doctor está reconduciendo la Teología por cauces nuevos que, rompiendo con la tradición agustiniana, la convierte en un saber eminentemente racional aunque trabaje con una materia que, al menos *a potiori*, sobrepasa las luces de la razón. Es, en efecto, un tratamiento racional de la doctrina revelada, y esto desde varios puntos de vista: *1)* Porque la revelación misma, para ser creíble y creída, requiere la demostración previa de la existencia de Dios con sus atributos principales; *2)* y, siendo un mensaje de Dios al hombre, no puede ser tal más que en la medida en que sus términos nos sean comprensibles; *3)* y aunque formule verdades que trascienden las luces de la razón, *como sabiduría* acredita que estas verdades nunca pueden ser contradictorias en sí mismas, ni contrarias a ninguna otra verdad de razón o de fe; *4)* e incluso pueden ser asumidas en plan *epistémico*, como premisas de las que se deduce demostrativamente su contenido virtual o «revelabile».

Todo esto supone por parte del Aquinate un altísimo concepto del conocimiento racional, del cual da buena prueba en este mismo opúsculo cuando dice, con reminiscencia agustiniana, que «cuando entendemos algo no puede ser falso»[73]. Para él es inconcebible la «doble verdad» que los averroístas parisinos atribuían al filósofo cordobés[74]. Tomás entiende, por el contrario, que ambos conocimientos tienen su fuente en Dios, quien por la revelación nos hace partícipes directos de su infinita sabiduría, y por la luz intelectiva natural que de él recibimos garantiza el valor de nuestro conocimiento racional[75]. De donde resulta que, por lo mucho que la revelación enriquece nuestro saber salvífico y porque en ese plano el conocimiento provisional o natural se subordina al definitivo sobrenatural, la filosofía asume la función instrumental de «sierva» o «ancilla theologiae». Pero a la vez ambos saberes se «moderan» uno al otro, al menos negativamente. Porque si la filosofía pretende negar lo que enseña la revelación es porque se trata de una filosofía falsa[76], pues *«es imposible que las enseñanzas de la filosofía sean contrarias a los datos*

---

[72] En esta sumaria introducción al *DeA* no cabe explayar más ampliamente estos temas. Pero lo hemos hecho ya en nuestros artículos sobre «Abstracción y ciencia en Santo Tomás», especialmente en *Ciencia Tomista* 130 (2003) 209-292.

[73] «In nobis quando intelligimus aliquid, falsitas esse non potest» *(DeA* XX n.205). «Lo que está naturalmente inscrito en la razón, consta que es sumamente verdadero, hasta tal punto que ni siquiera puede ser pensado como falso» *(Cont. Gent.* I c.7 n.43).

[74] Doctrina condenada por el obispo de París Esteban Tempier el 7-3-1277.

[75] *Cont. Gent.* I c.7 n.44.

[76] «Si en la enseñanza de los filósofos se encuentra algo contrario a la fe, eso no es filosofía, sino más bien un abuso y una deficiencia de la misma» *(In De Trinit.* II a.3 n.2 p.94).

*de la fe, aunque no alcancen a justificarlos»*[77], y a la inversa, no puede haber verdad revelada incompatible con una verdad racional cierta, pues *«es imposible que lo que Dios nos transmite por medio de la fe sea contrario a cuanto nos consta por la luz natural de la razón»*[78].

Tal es el nuevo sesgo que, frente a desviaciones flagrantes de su tiempo, imprime Tomás a la Teología, sesgo que le consagra como campeón de la armonía entre la revelación y la ciencia, según nos lo recordó Juan Pablo II, en 1998, en su encíclica titulada *La fe y la razón*[79]. De este modo dejó la Teología inmunizada contra nuestra deplorable propensión a tergiversar las verdades transcendentes[80] para ponerlas al servicio de fines bastardos, incluso para hacer de Dios un enemigo del ser humano y hasta de sí mismo, aunque sea bajo otro nombre. De aquí que la ponderadísima doctrina marca el único cauce justo y razonable por el que debe discurrir cualquier otra pretendida teología, y no sólo la católica. Y bien sabemos que esta advertencia cobra en nuestro mundo de principios del siglo XXI una dramática actualidad.

2. *La culminación del esquema del saber real.* Tal es, según nos parece, la aportación más refinada y puntera que encontramos en el opúsculo *De angelis*. Aparece en el curso del cap. VIII consagrado a exponer, en polémica con Avicebrón, lo que Tomás llama, remedando a Proclo, los «grados de infinitud» o de perfección e imperfección de todo cuanto existe. Puede verse condensada hacia el final del capítulo en un breve párrafo, que tiene su complemento en dos líneas trazadas varios números más arriba. Tenemos así este texto en el que subrayamos cada uno de los cuatro principios radicales constitutivos del ente:

> «Por eso[81], si cuando digo no-ente prescindo sólo del *ser* [esse] en acto, la *forma* misma considerada en sí, es no-ente, aunque participativa del ser. Pero si el no-ente prescinde no sólo del ser en acto, sino también del acto o de la forma, por la cual se participa el ser, así la *materia* es no-ente; en cambio, la forma subsistente no es no-ente, sino que es acto, el acto de la forma por la que se participa el *acto último* que es el *ser*» (VIII, 81)[82]. «Las materias inferiores [corpóreas, designadas por la *cantidad*] reciben [la forma] particularizándola» (VIII, 67).

---

[77] «Impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis» *(In de Trin.* II a.3 n.1 p.94).

[78] «Impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita» *(In de Trin.* II a.3 n.2 p.94).

[79] Número 44 y 45.

[80] Santo Tomás recuerda, comentando a Aristóteles, la facilidad con que se construyen «fábulas» acerca de las cosas divinas o simplemente espirituales *(In Metaph.* XII 10 n.2597-2599).

[81] El contexto que precede a este pasaje es muy importante para captar el sentido exacto del mismo. Lo más directo pueden ser estas líneas: «Todo lo que existe tiene ser. De ahí que en todo lo que existe, salvo el primero, se encuentra el ser mismo, como acto, y la sustancia de aquello que tiene el ser, como potencia receptiva de ese acto que es el ser (VIII, 76). Pero podría alguien decir: aquello que participa de algo, carece de por sí de aquello que participa; como la superficie, naturalmente receptiva del color, considerada en sí misma es no-color y no-coloreada. De la misma manera, lo que participa el ser, ha de ser no-ente» (VIII, 77).

[82] Estas expresiones las ha presentado poco antes como un «modo de hablar» o como una licencia de lenguaje: *Potest autem quis dicere* quod id quod participat (aliquid) est secundum se carens illo; sicut superficies, quae nata est participare colorem, secundum se considerata, est non-color et non-colorata» (*DeA,* VIII, 77).

Nada hay en este texto que, tanto en su sustancia como en sus virtualidades, no esté dicho por Santo Tomás en otros muchos lugares, ya desde las obras más tempranas. Pero tal como aquí lo expresa, reitera con nitidez lo sustancial y desvela plenamente su contenido virtual. Sigamos los pasos de este singular avance:

1.° Lo primero que reitera es la lista de los cuatro principios últimos y radicales que integran el ente. Por de pronto, los tres substanciales: el *ser (esse),* la *forma sustancial* como principio esencial, y la *materia.* Pero además, en las dos líneas adicionales, aunque de manera implícita, alude también a la *cantidad* por cuya designación la materia se torna principio de la «particularización» individual. De manera más expresa lo decía en el tratado juvenil *De ente et essentia*[83], que no es todo él más que un desarrollo de ese esquema cuatrimembre. Otra exposición igualmente sintética se encuentra en otra obra temprana, el comentario al *De hebdomadibus* de Boecio[84]. Según la doctrina constante del Aquinate[85] son los cuatro sillares básicos con los que se construye cuanto existe, según su grado de complejidad: con los cuatro, el objeto propio de nuestra intelección cual son los entes corpóreos; con solos dos de ellos —esencia y ser—, los ángeles; con uno solo, el *Ipsum esse*, el Ser simplicísimo que es Dios.

2.° La primera virtualidad que desvela —al menos porque nunca lo había dicho de manera tan sintética y clara[86]— es que estos cuatro principios están íntimamente vinculados entre sí a manera de acto y potencia, de tal modo que el *esse* es el acto primero del que recibe la denominación todo ente, pero en distintos grados escalonados. Porque de manera inmediata el *ser* lo recibe la *forma*, y en segundo lugar, mediante la forma, lo recibe la *materia.* Y a la postre, mediante la signación *cuantitativa* de la materia el ente corpóreo recibe la definitiva determinación que lo «sitúa» en el espacio y en el tiempo. Y de tal manera el acto primero es el *ser* absolutamente tal, que a su lado los principios quiditativos *vienen a ser no-entes*, primero la *forma*, y en mayor grado negativo, la *materia*, sobre todo como principio individuante al ser sellada por la *cantidad.*

3.° Con lo cual desvela también las *posibilidades de la contraibilidad del ente*, mediante un proceso que Aristóteles había dejado bloqueado al decir que el ente no es un género que se pueda contraer por diferencias

---

[83] «De una tercera manera se encuentra la esencia en las sustancias compuestas de *materia* y *forma*, en las cuales *el ser* se recibe y se hace finito, debido a que lo tienen *ab alio* o procedente de otro principio. A su vez la naturaleza o quididad de esas sustancias es recibida en la *materia signada [por las dimensiones]*» *(De ente et ess.* 5,33). La adición entre corchetes no hace más que explicitar la consabida doctrina aquiniana.

[84] «Si se encuentra alguna forma separada de la materia, ha de ser simple por cuanto carece de *materia* y, por tanto, de *cantidad*, que es una disposición de la materia; pero como toda *forma* es de suyo determinante del *ser,* ninguna de ellas es el ser mismo, sino que lo detenta» *(In De hebdom.* II 34).

[85] Así lo hemos expuesto ya ampliamente en dos artículos de la serie «Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino», publicados en *Ciencia Tomista:* el III en 129 (2002) 5-68; y el IV en 130 (2003) 385-450.

[86] Ya había dicho muchas veces que el *esse* es contraído por principios quiditativos como el acto por la potencia, como expusimos en nuestro art. de *Ciencia Tomista* citado en nota anterior, pero no lo aplicaba a la división de las ciencias cuando era de esperar como en *Cont. Gent.* I c.26 n.239.

extrañas, puesto que fuera del ente no hay nada[87]. Pero aquí encontramos que el *ser* absolutamente tal puede ser determinado por la *forma*, y el ser recibido en la forma o *esenciado*, puede ser contraído por la *materia*, y el ser material o corpóreo, que de suyo es general, puede recibir la última determinación posible, la individual, al asumir la *cantidad*, que lo sitúa en un punto del espacio y del tiempo, en el *hic et nunc*. Luego *el ser* absolutamente tal es contraíble *por diferencias extrañas*, porque frente a él la *forma*, la *materia* y la *cantidad* son como no-entes. Y como tales son extrañas al ser, sólo que en sentido negativo o potencial y no positivo o actual, cosa que no cabía en el pensamiento del Filósofo porque no conocía el ser como acto primero. Y con esto ya está dicho todo, pues lo que sigue es mero despliegue de sus implicaciones.

4.° Queda, en efecto, desvelado también que entre esos cuatro principios realmente distintos, que componen el ente como un todo integral, hay un orden de prioridad natural, en el cual el *acto de ser* es el primero, y le siguen sucesivamente la *esencia-forma*, la *materia* y la *cantidad*.

5.° De modo que considerados en universal forman una escala que desciende de la máxima a la mínima extensión, e inversamente, de la mínima a la máxima comprehensión, de esta manera:

— El *ser* es común a cuanto existe, incluido el *Ipsum esse*.

— El *ente esenciado* es común a todos los entes creados.

— El *ente esenciado y material* es común a todos los cuerpos individuales.

— El *ente contraído al hic et nunc* por la cantidad es privativo de cada individuo.

6.° Donde es patente que en esta escala de grados de universalidad los anteriores pueden ser abstraídos con abstracción resolutiva[88] de los posteriores, porque entre ellos hay esa independencia intrínseca que Tomás exige en el *Texto A*[89] como condición de abstraibilidad científica[90], y que formula más claramente en el *Texto C* con estas palabras, en las que cambiamos la expresión «entender sin» por su equivalente «abstraer de»:

> «Es obvio que lo posterior no se contiene en el concepto de lo anterior, sino a la inversa. Por eso lo anterior puede ser abstraído de

---

[87] Supuesto que la diferencia determinante debe ser ajena al género determinable, concluye: «Por consiguiente, si el Uno o el Ser son un género, ninguna de sus diferencias será ser ni una». *Metaph.* III c.3 (Bk 998b22-27). Cf. ibíd. XI c.1 (Bk 1059b32-34); *Topic.* V c.2 (Bk 122b18-24). Santo Tomás lo expresa así: «Unum et ens non possunt habere aliquas differentias. Et ita non possunt esse genera, cum omne genus habeat differentias» (*In Metaph.* XI 1 n.2169. Cf. ibíd. III 8 n.432-433).

[88] Es la abstracción *científica* que al fin reconoce Tomás en una obra del final de su vida como discernimiento de los grados metafísicos, diciendo: «Otra *resolución* es la que se da al *abstraer el universal del particular,* [en la que] se remueven ante todo las condiciones materiales individuantes, y se asume lo que es común» (*Compend. Theol.* c.62 n.108). Es la que considera el todo universal (entitativo) no como un todo potencial que prescinde de sus partes subjetivas, sino como un todo integral que abstrae un grado metafísico de otro u otros.

[89] Así venimos denominando en nuestros artículos el primero de los tres textos «kilwardbianos», a saber: a) *In de Trin.* V 3; b) *Summa* 1 q.85 a.1 ad 1.2; c) *In Physic.* II 3 160-161.

[90] Es el aludido *Texto A* en que Tomás se propone determinar las condiciones de la abstraibilidad científica, y las reduce a la *independencia intrínseca* o *conceptual* diciendo: «Si vero unum ab altero *non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae*, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur» (*In De Trin.* V a.3 n.8).

lo posterior, y no a la inversa. Luego animal puede ser abstraído de hombre, y hombre de Sócrates y demás individuos» (C,4-6). Y en nuestro caso: El ente universal puede ser abstraído del ente esenciado, y éste del ente corpóreo, y éste, del ente singular.

7.° Por otra parte, dado que el ser es el objeto de toda ciencia, y que como tal se divide en los cuatro géneros supremos formulados en el punto 5.°, susceptibles de ser considerados con la respectiva independencia que da origen a la abstracción resolutiva, síguese que por este camino habremos dado con los sujetos de los distintos géneros supremos del saber especulativo, ordenados entre sí según la escala ya indicada. Y es claro que son cuatro y no sólo los tres aristotélicos, porque Tomás distingue realmente esencia y existencia, con lo cual añade un nuevo principio radical a los tres del Estagirita. Y el género que añade es precisamente el de las esencias como tales[91], que para Aristóteles quedaban englobadas en el concepto de ente en cuanto ente. Y por otra parte la ciencia de la cantidad, por tratarse de un principio accidental, debe ocupar el último lugar.

8.° Con lo cual encontramos que Tomás ha descubierto no ya los grados *quiditativos*, impropiamente llamados metafísicos, que figuran en el árbol de Porfirio, sino los grados *entitativos últimos* —ésos sí metafísicos—, con los cuales podemos plasmar un nuevo árbol que, al deslindar los supremos géneros del ente, discierne también los sujetos de los supremos géneros científicos reales o especulativos[92]. Así pues, en el tratado *De angelis*, Santo Tomás nos deja esbozado bajo su propio nombre y no ya del de Porfirio:

*El árbol transcendental de los grados metafísicos*

*Esse* conceptual: METAFÍSICA
/
Esencia
\
Ente esenciado: TRANSFÍSICA
/
Materia
\
Ente material: FÍSICA
/
Magnitud
\
El singular «situado»: MATEMÁTICA

[91] Obviamente este nuevo género científico requiere un nombre nuevo. Por el momento, y a la expectativa de que alguien sugiera otro mejor, hemos decidido darle el nombre de *Transfísica*, que entraña la superación de la Física, y lo hace, según entendemos, en un grado menor que la Metafísica.

[92] Y tampoco esto es completamente nuevo, pues ya se insinúa, aunque falta la designación precisa de los cuatro grados, en este pasaje: «Dicit autem "secundum quod est ens", quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea (como "situado"), vel ignis (como "material o móvil"), aut aliquid huiusmodi (como "esenciado")» (*In Metaph.* IV 1 n.530).

3. *Un esclarecimiento complementario.* Además, esta renovación epistemológica substanciada en el cap. VIII, viene a ser completada por otro pasaje del cap. I, n.° 7, en que se ponen las bases abstractivas para configurar el saber matemático como distinto del filosófico. Aquí reitera Tomás su doctrina habitual de que existen dos tipos de abstracción, la «formal» y la «total» o universalizante, pero atribuyéndolas a Platón e interpretándolas según la mente del mismo. En realidad esta distinción la formula Tomás a lo largo de toda su obra catorce veces al menos[93], aunque no siempre declare su raíz platónica. Pero nos parece que es en esta ocasión cuando deja más en claro las dos características siguientes:

1.ª La abstracción «formal» a que alude es la que aparece expuesta en el libro XI de la *Metafísica* —asumida plenamente por la tradición peripatética, aunque la autenticidad del libro sea incierta—, en que no se abstrae la forma de la materia sin más, como en la consabida *afairesis*, sino de la sustancia en cuanto afectada por los caracteres sensibles, que por eso se llama «materia sensible». Es por tanto la abstracción matemática en que se abstrae lo *cuantitativo*, continuo o discreto, de lo *cualitativo*, es decir, de los accidentes elementares frío y caliente, seco y húmedo, grave y leve, etc.[94], que son a la vez sensibles y principios de

---

[93] Esta referencia a la doble abstracción la mantiene Tomás a lo largo de todas sus obras y con frecuencia, como aquí, la atribuye a Platón. Por tratarse de un punto capital de la epistemología aquiniana que se formula en este opúsculo con singular claridad, damos la lista de las referencias más explícitas:

— *In De Trin.* V a.3 *(Texto A* 11): «forma abstrahitur a materia; totum [abstrahitur] a partibus».

— Ibíd. *(A* 22): «Abstractio formae a materia sensibili; universalis a particulari, quae est abstractio totius».

— *Summa* 1 q.40 a.3: «Forma abstrahitur a materia; universale abstrahitur a particulari».

— Ibíd., q.85 a.1 ad 1 *(Texto B* 4): «Abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus».

— *Cont. Gent.* II c.75 n.1551a: «Intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili; intelligit naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia».

— *In Metaph.* I 10 n.158: «Mathematica abstracta a sensibilibus; universalia abstracta a singularibus».

— Ibíd. III 2 n.351: «Universalis a particulari; formae mathematicae a materia sensibili».

— Ibíd. II 7 n.405: «Formae quaedam a materia sensibili; universale a particulari».

— Ibíd. VIII 1 n.1683: «Universale a particularibus; aliquas formas a materiis sensibilibus».

— Ibíd. XI 2 n.2426: «Separantur mathematica a materia sensibili; separantur universalia a particularibus».

— *In De anima* I 4 n.48: «Abstrahimus mathematica a sensibilibus; a particularibus ad universalia».

— *In Physic.* II 3 n.161: «A materia sensibili et naturali; abstrahere universale a particulari».

— *In Physic.* II 3 n.160-161 *(Texto C* 6.11): «Abstrahere universale a particulari et formam a materia sensibili subiecta motui».

— *Compend. Theol.* c.62 n.108: «Secundum abstractionem formae a materia; secundum abstractionem universalis a particulari».

— *De angelis* 1 46: «[Intellectio] universalis absque consideratione alicuius particularis». «[Apprehendere] numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu».

[94] «El matemático trata acerca de los productos de la abstracción, investiga, en efecto, eliminando previamente todas las cualidades sensibles, como el peso y la levedad, la dureza y su contrario, y también el calor y la frialdad, y las demás contrariedades sensibles, y sólo

alteración o movimiento, de modo que, *sin abstraer de la singularidad, pero sí de lo sensible que es raíz de alteración,* abstraen del movimiento y fundan la necesidad epistémica[95]. A su vez, la abstracción «total» en el plano del *esse* es la que funda la distinción de los cuatro géneros primordiales del saber, de los cuales los tres filosóficos alcanzan el universal porque abstraen de la materia que es a la vez principio de individuación y de movilidad[96].

2.ª Estas dos abstracciones son presentadas aquí no sólo como totalmente paralelas o independientes, sino incluso como antagónicas, porque la total consiste en abstraer del singular, mientras que la matemática —como bien subraya Platón— no prescinde del singular, ya que de hecho la Matemática juega también con los singulares, como dos líneas, dos triángulos, etc. Queda por tanto eliminada la mutua convergencia establecida por Tomás en *In De Trin.* 5,3, cuando dice, tras hablar de ambas abstracciones, que la total es «común a todas las ciencias», incluidas las matemáticas[97]. Pero no es así, porque las Matemáticas no abstraen del singular. De lo que sí abstraen es del movimiento. Y esto basta para que puedan formular leyes universales, que son la expresión de *relaciones necesarias* —y en eso está su universalidad— entre singulares, como es patente, por ejemplo, en la ley de la gravitación o en las leyes de Kepler, etc. Y es también lo que viene a aseverar el Angélico cuando, reconociendo que existen relaciones necesarias entre singulares[98], y que las relaciones sólo las conoce el entendimiento[99], afirma en su comentario a la *Ética* (1271) que lo propio de la razón científica es «conocer el orden», es decir, las relaciones. Y añade: «Pues aunque las facultades sensitivas conozcan algunas cosas [obviamente singulares] de modo absoluto [no respectivo], sin embargo conocer el orden de unas cosas a otras es privativo del entendimiento o la razón»[100].

---

conserva la cantidad y la continuidad». *Metaph.* XI 3 (Bk 1061a29-35). Consiste en abstraer de la materia *sensible* (móvil), pero no de la *inteligible* (el continuo *singular e inmóvil*). *Metaph.* VII 10 (Bk 1036a3-5); y también ibíd. (Bk 1036a9-12).

[95] «Platón puso otras entidades separadas [...] de lo sensible, a saber, las cosas matemáticas. Y dice que difieren de las cosas sensibles, que son corruptibles y móviles, porque las entidades matemáticas son sempiternas e inmóviles. Y esto lo decía atendiendo a la razón formal de la ciencia matemática, a la que compete abstraer del movimiento» (*In Metaph.* I 10 n.157).

[96] Nótese la singular e irreductible diferencia: La forma matemática no abstrae del singular, pero al abstraer de lo sensible, que es la *raíz activa* de la movilidad, alcanza la necesidad de la ciencia. El universal, en cambio, alcanza la equivalente necesidad porque abstrae de la materia, que es a la vez *raíz potencial* de individuación y de movilidad.

[97] «Abstraer el universal del particular [...] compete también a la Física y es *común a todas las ciencias*, ya que en la ciencia se deja de lado lo accidental y se atiende a lo esencial» (*In De Trin.* V a.3. *Texto A* 28).

[98] «También en las cosas mudables [singulares] se dan relaciones inmutables [...] Por eso nada impide que tengamos ciencia inmóvil acerca de las cosas móviles [singulares]. Cuyo original dice: "Rerum etiam *mutabilium [singularium]* sunt *immobiles habitudines* [...] Et propter hoc *nihil prohibet de rebus mobilibus [singularibus] immobilem scientiam habere*"» (*Summa* 1 q.84 a.1 ad 3).

[99] «Es patente que sólo el hombre considera *los universales*, así como *las relaciones*, y las *cosas inmateriales*, que sólo son susceptibles de intelección». Sin traducir: «Manifestum est enim quod solus homo universalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales, quae solum intelligendo percipiuntur» (*Compend. Theol.* c.79 n.137).

[100] «Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam est solius intellectus aut rationis» (*In Ethic.* I 1 n.1).

De donde resulta que si ya en el cap. VIII de este opúsculo se distingue esencialmente la Filosofía de las Ciencias al someter el saber real al discernimiento cuádruple de la abstracción resolutiva dentro del plano entitativo, en este cap. I se acentúa especialmente dicha distinción al mostrar que el saber científico, por ser formalmente matemático, no conoce otra universalidad que la de las leyes naturales, que son relaciones cuantitativas constantes entre singulares.

Con lo cual no sólo quedan netamente distinguidos en el cap. VIII el género matemático de los tres géneros filosóficos, sino que en este cap. I se esboza la característica más singular del conocimiento científico frente al conocimiento filosófico.

# *DE LOS ÁNGELES O SUSTANCIAS ESPIRITUALES*

## Prólogo

1. Ya que no podemos asistir a la solemne liturgia en honor de los Ángeles, no debemos dejar que pase en balde el tiempo de la oración; vamos pues a compensar con el trabajo de escribir lo que substraemos al oficio de la salmodia[1].

Lo que nos proponemos es documentar con todos los recursos posibles la excelencia de los santos ángeles; y con este objeto parece que debemos indagar ante todo lo que la humana conjetura opinó antiguamente sobre ellos, a fin de que podamos acoger cuanto encontremos acorde con la fe, y refutar lo que veamos incompatible con la doctrina católica.

### Capítulo 1

### Las opiniones de los antiguos y de Platón

2. Así pues, los primeros que filosofaron acerca de la naturaleza de las cosas[2] estimaron que no existen más que cuerpos, y entendieron que los primeros principios de las cosas son elementos corpóreos, ya sea uno solo ya sean varios.

## *DE ANGELIS SEU DE SUBSTANTIIS SEPARATIS*

### Prologus

Quia sacris angelorum solemniis interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum, sed quod psallendi officio subtrahitur scribendi studio compensetur. Intendentes igitur sanctorum angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de angelis antiquitus humana coniectura aestimavit; ut si quid invenerimus fidei consonum accipiamus, quae vero doctrinae repugnant catholicae refutemus.

### Capitulum primum

### De opinionibus antiquorum et Platonis

Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima rerum principia aliqua corporalia elementa, aut unum aut plura.

[1] Esta indicación de que, con su «socio», Tomás se dedica a hacer teología durante el tiempo en que la comunidad reza en el coro los oficios litúrgicos, podría aludir a la dispensa que en la Orden se otorga a los frailes de estudio. Y así lo entiende el P. Dondaine *(Préface*, D6-7). Es una explicación verosímil. Pero no mucho. Porque la dispensa no es una prohibición. No parece justificar esa frase terminante: «Ya que no podemos —*non possumus*— asistir». Que además no es lógicamente correcta: No dice «non possumus» porque tengamos que estudiar; sino a la inversa: Vamos a investigar ya que «non possumus». De Rubeis, como recuerda Dondaine (ibíd.), sugiere que se trata de una enfermedad que le impide asistir a coro, aunque no estudiar en su habitación. Y parece bastante verosímil si se tiene en cuenta lo inconcluso y mal cerrado de su escrito y que parece ser de plena madurez.

[2] Cf. Aristóteles, *Metaph.* I 3 (Bk 983b6-7).

Los que admitían uno solo, dijeron que era el agua, como Tales de Mileto; o el aire, como Diógenes; o el fuego, como Hípaso; o el vapor, como Heráclito[3]. Entre los que admitían varios, unos dijeron que eran infinitos, como Empédocles y Anaxágoras, para quienes los principios de todas las cosas era una infinidad de partes mínimas. Salvo que Demócrito las consideró como idénticas en su naturaleza y sin más diferencias que las de la figura, el orden y la posición. Anaxágoras, en cambio, sostenía que aquellas cosas que constan de partes semejantes, poseen como principios primeros una infinidad de partes mínimas[4].

Y, como en el ánimo de todos estaba que el primer principio de las cosas debían considerarlo como Dios, en la medida en que cualquiera de ellos atribuía a un cuerpo la categoría de primer principio, le otorgaba también el nombre y la dignidad de lo divino.

3. Todo esto lo decimos porque tales filósofos y sus secuaces nunca pensaron que existiesen las sustancias incorpóreas a las que llamamos ángeles.

Pero los Epicúreos, que traen sus raíces de la doctrina de Demócrito[5], ponían ciertos dioses, corpóreos desde luego, puesto que les atribuían figura humana[6], y de ellos decían que están siempre ociosos, sin ocuparse de nada, de modo que vivían felices gozando de constantes placeres. Y esta opinión llegó a tener tal influjo que hasta encontró eco en los judíos por parte de los Saduceos[7], que rendían culto a Dios, pero sin concebirlo como ángel ni como espíritu.

4. A esta opinión se opusieron los filósofos antiguos por tres caminos[8]. El primero fue el de Anaxágoras[9] que, si bien sostuvo junto con

Et si unum, aut aquam ut Thales Milesius, aut aerem ut Diogenes, aut ignem ut Hippasus, aut vaporem ut Heraclitus. Et si plura, aut finita sicut Empedocles quatuor elementa et cum his duo moventia amicitiam et litem; aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras, quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia, nisi quod Democritus eas posuit genere similes, differre autem eas solum figura et ordine et positione, Anaxagoras autem diversarum rerum quae sunt similium partium infinitas partes minimas prima rerum principia aestimavit. Et quia omnibus inditum fuit in animo ut illud deum aestimarent quod esset primum rerum principium, prout quisque eorum alicui corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuenda censebat.

Quae quidem ideo dicta sunt quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur quas angelos nominamus. Sed epicurei ex Democriti doctrinis originem sumentes deos quosdam ponebant, corporeos quidem utpote humana figura figuratos, quos dicebant esse penitus otiosos nihil curantes ut sic perpetuis voluptatibus fruentes possent esse beati; unde haec opinio in tantum invaluit ut usque ad iudaeos Dei cultores perveniret quorum sadducaei dicebant non esse angelum neque spiritum.

Huic autem opinioni triplici via antiqui philosophi restiterunt. Primo namque Anaxagoras, etsi cum ceteris philosophis naturalibus materialia principia corporalia

---

[3] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* I 2 (BK 405a25-26). Contrasta con lo de *Metaph.* I 3 (BK 984a7) donde a Heráclito le atribuye el fuego.

[4] Esta relación histórica está basada en lo que dice ARISTÓTELES en *Metaph.* I 3-4 y en *De anima* I 2 (BK 405a21-26).

[5] Cf. M. Tulio CICERÓN, *De natura deorum* I c.43.

[6] Cf. STO. TOMÁS, *In Metaph.* III lect.7 n.406-409.

[7] Cf. Hch 23,8.

[8] Cf. STO. TOMÁS, *De spirit. creaturis* a.5.

[9] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* I 8 (BK 989b15-20).

los demás filósofos naturalistas que los principios de las cosas corpóreas son materiales, fue el primero entre ellos que propuso un principio incorpóreo, a saber, el entendimiento.

Porque según su opinión todo lo corporal estaba constituido por una mezcla heterogénea, y no parecía que los cuerpos pudiesen distinguirse unos de otros sino mediante algún principio de distinción que fuera en sí mismo totalmente inmixto y no tuviera nada común con la naturaleza corpórea.

5. Pero tal opinión, aunque se adelantó con su acierto a los demás filósofos que sólo admitían una naturaleza corporal, queda todavía lejos de la verdad en dos cosas.

En primer lugar, porque, según enseña, no reconoce más que un entendimiento separado, que había producido el presente mundo distinguiendo lo que estaba mezclado. Mas, como la institución del mundo la atribuimos a Dios, la opinión de Anaxágoras no nos dice nada acerca de las sustancias incorporales que llamamos ángeles, que son inferiores a Dios y superiores a las naturalezas corpóreas.

En segundo lugar, porque incluso acerca del entendimiento que consideraba inmixto, se muestra deficiente puesto que no salvaguardó suficientemente su poder y su dignidad. Pues, a pesar de que lo propuso como separado, no lo consideró como principio universal del ser, sino sólo como principio distintivo. No sostenía, en efecto, que los cuerpos mezclados entre sí recibieran el ser del entendimiento separado, sino que sólo recibían de él la mutua distinción.

6. Por eso fue Platón el que adoptó otro camino más eficaz para superar la opinión de los primeros filósofos naturalistas[10]. Éstos, en efecto, sostenían que los hombres no pueden alcanzar ninguna verdad cierta acerca de las cosas, bien por razón del constante fluir de las cosas corporales, bien por los engaños que nos originan los sentidos con los que conocemos los cuerpos. Por eso Platón propuso ciertas naturalezas que,

poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporale principium, scilicet intellectum. Cum enim secundum suam positionem omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent nisi fuisset aliquod distinctionis principium quod ipsum secundum se penitus esset immixtum et nihil cum natura corporali habens commune.

Sed eius opinio, etsi in veritate alios praecesserit qui solum corporalem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus. Primo quidem quia, ut ex eius positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum qui hunc mundum effecerat commixta distinguendo; cum autem Deo attribuamus mundi institutionem, secundum hoc etiam de substantiis incorporalibus quas angelos dicimus, quae sunt infra Deum et supra naturas corporeas, ex eius opinione nihil habere poterimus. Secundo quia etiam circa intellectum quem unum ponebat immixtum, in hoc videtur deficere quod eius virtutem et dignitatem non sufficienter expressit. Non enim aestimavit intellectum quem posuit separatum ut universale essendi principium sed solum ut principium distinctivum; non enim ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum quod ab eo distinctionem sortirentur.

Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem primorum naturalium evacuandam. Cum enim apud antiquos naturales poneretur ab hominibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum tum propter deceptionem sensuum quibus corpora cognoscuntur, posuit naturas quasdam a materia

[10] Cf. ibíd. I 6 (Bk 987a29-b7).

al ser separadas de la materia de las cosas fluyentes, serían sujeto de una verdad fija, de modo que, ateniéndose a ellas, el alma podría conocer la verdad. Y así, dado que el entendimiento, al conocer la verdad, aprehende algo separado de la materia de las cosas sensibles, sostuvo que existen algunas naturalezas separadas de lo sensible.

7. Por otra parte, nuestro entendimiento se sirve de una doble abstracción[11] para llegar al conocimiento de la verdad. Una es aquella por la que aprehende los números matemáticos y las magnitudes y las figuras matemáticas sin aprehender la materia sensible. Pues es patente que al entender el número dos o el tres o la línea y la superficie, o el triángulo y el cuadrado, no entra en nuestra aprehensión junto con esto nada que tenga que ver con el calor o el frío u otras cosas semejantes, de las percibidas por los sentidos. La otra abstracción es la que emplea nuestro entendimiento cuando entiende algo en universal sin prestar atención a lo particular. Por ejemplo, cuando pensamos en el hombre sin pensar para nada en Sócrates o Platón u otro individuo cualquiera; y lo mismo pasa en las demás cosas[12].

Platón, pues, ponía dos géneros de cosas abstraídas de lo sensible, a saber, las entidades matemáticas y las entidades universales, que llamaba especies o ideas. Entre esos dos géneros sin embargo establecía esta diferencia: Que en las entidades matemáticas podemos aprehender muchas de una misma especie, como dos líneas iguales, o dos triángulos equiláteros iguales; mientras que en las especies esto es completamente imposible, puesto que el hombre tomado en universal es uno solo en su especie. De aquí que las cosas matemáticas las consideraba como intermedias entre las especies o ideas y las cosas sensibles, puesto que coinciden con las cosas sensibles en que se contienen muchas bajo una

fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa et sic eis inhaerendo anima nostra veritatem cognosceret; unde secundum hoc quod intellectus veritatem cognoscens aliqua seorsum apprehendit praeter materiam sensibilium rerum, sic aestimavit esse aliqua a sensibilibus separata.

Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu; non enim intelligendo binarium aut ternarium aut lineam et superficiem aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum aut aliquid huiusmodi quod sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicuius particularis, puta cum intelligimus hominem nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis. Unde Plato duo genera rerum a sensibilibus abstracta ponebat, scilicet mathematica et universalia quae species sive ideas nominabat. Inter quae tamen haec differentia videbatur quod in mathematicis apprehendere possumus plura unius speciei, puta duas lineas aequales vel duos triangulos aequilateros et aequales: quod in speciebus omnino esse non potest, sed homo in universali acceptus secundum speciem est unus tantum. Sic igitur mathematica ponebat media inter species seu ideas et sensibilia; quae quidem cum sensibilibus conveniunt in hoc quod plura sub

[11] Sto. Tomás repite esta doctrina de la doble abstracción catorce veces por lo menos en toda su obra y casi siempre la refiere expresamente a Platón. Cf. la Introducción, nota 93.

[12] Sobre las características de esta versión de la doctrina platónica hemos hablado en la Introducción, *supra,* p.1214-1216, y nos remitimos a lo dicho allí.

misma especie, y con las especies o ideas en que abstraen de la materia sensible[13].

8. Además establecía cierto orden entre las especies o ideas. Porque pensaba que cuanto algo es más simple en el entendimiento, tanto goza de mayor prioridad en el orden real[14]. Ahora bien, lo primero en el entendimiento es el uno y el bien: pues el que no entiende el uno no entiende nada, aparte de que la unidad y la bondad son consiguientes la una a la otra. Y por eso la misma primera idea del uno, la que llamaba el uno en sí y el bien en sí, la consideraba como el primer principio de las cosas, y decía que es el sumo dios[15].

Por otra parte, bajo este uno establecía diversos órdenes de participantes y participados como sustancias separadas de la materia. Y a estos órdenes les llamaba dioses secundarios, es decir, una especie de unidades de segundo rango después de la primera unidad simple[16].

9. Además sostenía que, así como todas las otras especies participan de lo uno, también el entendimiento debe participar de las especies de los entes mediante las cuales pueda entender. Por lo cual, así como bajo el dios sumo, que es la unidad primera, simple e imparticipada, existen

eadem specie continentur, cum speciebus autem in hoc quod sunt a materia sensibili separata.

In ipsis etiam speciebus ordinem quendam ponebat, quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu secundum hoc prius erat in ordine rerum. Id autem quod primo est in intellectu est unum et bonum, nihil enim intelligit qui non intelligit unum; unum autem et bonum se consequuntur: unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat et hunc summum deum esse dicebat. Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis a materia separatis, quos quidem ordines deos secundos esse dicebat quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem.

Rursus quia sicut omnes aliae species participant uno, ita etiam oportet quod intellectus ad hoc quod intelligat participet entium speciebus; ideo sicut sub summo deo qui est unitas prima simplex et imparticipata sunt aliae rerum species quasi unitates secundae et dii secundi, ita sub ordine harum specierum sive unitatum ponebat ordinem

---

[13] La ciencia platónica abstrae del singular por razón de su movilidad que no permite formular verdades estables. Pero esta movilidad se debe a la materia como principio pasivo o potencial y a las cualidades sensibles y alterantes, como principio activo. Las especies o ideas platónicas abstraen de la movilidad abstrayendo de la singularidad misma, y así obtiene conceptos que no son singulares, sino universales, ni son sensibles, sino inteligibles. Pero las entidades matemáticas abstraen de la movilidad abstrayendo únicamente de las cualidades sensibles, y así vienen a ser nociones que sin dejar de ser singulares, alcanzan la necesidad científica. Es una concepción platónica radicalmente integrada por Aristóteles al concebir en *Metaph.* XI c.7 la cantidad matemática no ya como fruto de la *aphairesis*, o abstracción de la materia, sino como abstraída *de lo sensible*. Y al reconocer en la cantidad continua un tipo especial de materia, no la «sensible» *(aisceté)*, sino «inteligible» *(noeté)*, merced a la cual incluso como abstraída «a sensu et motu» y por tanto inmutable, retiene su condición de multiplicable y reductible el «hic et nunc». Es doctrina claramente formulada por Aristóteles y Tomás (cf. *Metaph.* I 6: Bk 987b13-17; *In Metaphys.* I lect.10 n.157). Pero no llegó a ser desarrollada en sus implicaciones epistemológicas porque el propio Tomás, en un texto importante, demanda abstracción total para toda ciencia, incluso la matemática *(In De Trin.* V 3 n.28).

[14] Cf. Sto. Tomás, *In librum de Causis* prop.3 lect.3 n.65-71.

[15] Cf. Id., *In De causis* prop.3 lect.3 n.66. Macrobio, *In somnium Scipionis* I 2 n.14. S. Agustín, *De civitate Dei* VIII c.6; XII c.24; XIII c.16.

[16] Cf. Nemesio de Emesa, *De natura hominis* c.44 p.124. Proclo, *Elementatio theologica* prop.21.

otras especies de cosas que son como unidades y dioses segundos, así también bajo el orden de estas especies o unidades situaba el orden de los entendimientos separados, que participan de las especies sobredichas mediante las cuales entienden en acto[17]. Y entre estos entendimientos cada uno es superior en la medida en que es más próximo al entendimiento primero, que tiene una plena participación de las especies, de la misma manera que entre los dioses o las unidades cada una es superior en la medida en que participa más perfectamente de la unidad primera. Y, aunque distinguía entre los entendimientos y los dioses, no excluía que los dioses fuesen inteligentes. Por el contrario, los consideraba superinteligentes[18], y no porque participaran de las especies, sino por sí mismos. Aunque de modo que ninguno de ellos era bueno y uno sino en cuanto participaba del uno y del bueno primero.

10. Además, vemos que hay algunas almas inteligentes; lo cual sin embargo no les conviene en cuanto almas, de lo contrario se seguiría que toda alma es inteligente y que es así en su totalidad[19]. Por eso sostenía también que bajo el orden de los entendimientos separados existe el orden de las almas[20], de las cuales hay algunas, las superiores, que participan de la virtud intelectiva, mientras que las inferiores carecen de ella.

11. Por otra parte, al ver que los cuerpos no se mueven por sí mismos más que cuando están animados, decía que la propiedad de moverse por sí mismos compete a los cuerpos en cuanto participan del alma; puesto que aquellos cuerpos que carecen de esta participación, no se mueven más que cuando otro los mueve. Por lo cual sostenía que propio de las almas es moverse a sí mismas y por sí mismas.

Así pues, bajo el orden de las almas ponía el orden de los cuerpos[21], pero de modo que el supremo de los cuerpos, esto es, el pri-

intellectuum separatorum qui participant supradictas species ad hoc quod sint intelligentes in actu: inter quos tanto unusquisque est superior quanto propinquior est primo intellectui qui plenam habet participationem specierum, sicut et in diis sive unitatibus tanto unusquisque est superior quanto perfectius participat unitate prima. Separando autem intellectus a diis non excludebat quin dii essent intelligentes, sed volebat quod superintellectualiter intelligerent, non quidem quasi participantes aliquas species sed per se ipsos, ita tamen quod nullus eorum esset bonus et unum nisi per participationem primi unius et boni.

Rursus quia animas quasdam intelligentes videmus, non autem convenit hoc animae ex eo quod est anima, alioquin sequeretur quod omnis anima esset intelligens et quod anima secundum totum id quod est esset intelligens, ponebat ulterius quod sub ordine intellectuum separatorum esset ordo animarum, quarum quaedam, superiores videlicet, participant intellectuali virtute, infimae vero ab hac virtute deficiunt.

Rursus quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri ponebat corporibus accidere in quantum participabant animam; nam illa corpora quae ab animae participatione deficiunt non moventur nisi ab alio: unde ponebat animabus proprium esse quod se ipsas moverent secundum se ipsas. Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum, ita tamen quod supremum corpo-

---

[17] Cf. PROCLO, *Elementatio theologica* prop.20 y 160.

[18] Cf. ibíd., prop.115.

[19] Es un pasaje de sentido oscuro. En algunos manuscritos falta la segunda cláusula, por considerarla acaso meramente reiterativa.

[20] Cf. PROCLO, *Elementatio theologica* prop.20 y 184. STO. TOMÁS, *In librum de Causis* prop.3 lect.3 n.69.

[21] Cf. PROCLO, *Elementatio theologica* prop.20.

mer cielo, que detenta el primer movimiento, participa su moción del alma suprema, y así sucesivamente hasta el ínfimo de los cuerpos celestes.

12. Debajo de éstos todavía situaban los Platónicos otros cuerpos inmortales, que participan perpetuamente de las almas, a saber, los aéreos o etéreos[22]. Entre éstos situaban algunos completamente exentos de la corporeidad terrena, y decían que eran los cuerpos de los demonios[23]. Otros, en cambio, los consideraban imbuidos de corporeidad terrena, y éstos eran los vinculados a las almas de los hombres. Pero no sostenían que sea este cuerpo terreno que palpamos y vemos el que participe inmediatamente del alma, sino que eso compete a otro cuerpo animado interior, incorruptible y perpetuo, como también lo es la propia alma. De tal manera que el alma, con su cuerpo perpetuo e invisible, se encuentra en este cuerpo más tosco, no como la forma en la materia, sino como el piloto en la nave[24].

Y, como sostenían que de los hombres algunos son buenos y otros malos, lo mismo decían de los demonios. Pero las almas celestes, los entendimientos separados y los dioses, a todos los consideraban buenos.

13. De donde resulta que entre nosotros y el sumo dios situaban cuatro órdenes: el de los dioses segundos, el de los entendimientos separados, el de las almas celestes, y el de los demonios buenos o malos. Y todos estos órdenes intermedios, si se dieran de verdad[25], serían lo que nosotros conocemos con el nombre de ángeles. Pues también los demonios son llamados ángeles por la Sagrada Escritura; y tal como afirma San Agustín en el *Enchiridion*[26], las mismas almas de los cuerpos celestes

rum, scilicet primum caelum quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum caelestium corporum.

Sub his autem ponebant platonici et alia immortalia corpora quae perpetuo animas participant, scilicet aerea vel aetherea. Horum autem quaedam ponebant a terrenis corporibus esse penitus absoluta, quae dicebant esse corpora daemonum; quaedam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant hoc corpus terrenum humanum quod palpamus et videmus immediate participare animam, sed esse aliud interius corpus animae incorruptibile et perpetuum sicut et ipsa anima incorruptibilis est; ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori non sicut forma in materia sed sicut nauta in navi. Et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et daemonum; animas autem caelestes et intellectus separatos et deos omnes dicebant esse bonos.

Sic igitur patet quod inter nos et summum deum quatuor ordines ponebat, scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum caelestium et daemonum bonorum seu malorum. Quae si vera essent, omnes huiusmodi medii ordines apud nos angelorum nomine censerentur, nam et daemones in sacra Scriptura angeli nominantur;

---

[22] Cf. ibíd., prop.196. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII 16; BAC XVI-XVII 547.

[23] La palabra latina *daemon/onis*, es la versión del griego δαιμόνιον, diminutivo de δαίμων, divinidad. Significa divinidad inferior o de segundo orden, y en este sentido originario la emplea aquí Tomás. Fue en el cristianismo, a través de Lactancio y, sobre todo, de San Jerónimo en su traducción de la Biblia llamada Vulgata, donde la palabra pasó a significar los ángeles caídos y malignos, tal como hoy se lo entiende en castellano.

[24] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (Bk 413a9).

[25] Expresión del poco valor que otorga a la doctrina platónica como prueba de la existencia de los ángeles.

[26] S. AGUSTÍN, *Enchiridion* 58: ML 40,260; BAC IV 546.

—en el supuesto de que estén animados[27]— habría que contarlas también entre los ángeles.

## Capítulo 2

## La opinión de Aristóteles

14. Sin embargo, encontramos que las raíces de semejante postura carecen de consistencia. Porque lo que el entendimiento conoce separadamente no por eso ha de existir separadamente en la realidad[28]. De modo que ni se deben considerar los universales como separados y subsistentes fuera de los singulares, ni las cosas matemáticas como ajenas a lo sensible. Porque los universales son las esencias de las mismas cosas particulares, y las cantidades matemáticas son ciertas terminaciones de los cuerpos sensibles. Por eso Aristóteles escogió un camino más claro y más seguro para investigar las sustancias separadas de la materia, a saber, el camino del movimiento[29].

15. En primer lugar, en efecto, estableció, apoyándose en la razón y en la experiencia, que todo lo que se mueve es movido por otro. Y si hay algo de lo que se dice que se mueve a sí mismo, nunca mueve y es movido bajo el mismo aspecto, sino en virtud de sus distintas partes, de modo que una de ellas es la que mueve y otra la que es movida. Y como no se puede proceder hasta el infinito en una serie de motor y movido, puesto que si falla el que mueve primero, falla toda la serie, resulta indispensable detenerse en un primer motor inmóvil y en un primer

ipsae etiam animae caelestium corporum, si tamen sint animata, inter angelos sunt connumerandae, ut Augustinus diffinit in Enchiridion.

### Capitulum secundum

### De opinione Aristotelis

Huius autem positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit separatim esse habeant in rerum natura; unde nec universalia oportet separata ponere ut subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia, quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium et mathematica sunt terminationes quaedam sensibilium corporum. Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus.

Primo quidem constituens et ratione et exemplis omne quod movetur ab alio moveri, et si aliquid a se ipso moveri dicatur hoc non est secundum idem sed secundum diversas sui partes, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota; et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia remoto primo movente esset consequens etiam alia removeri, oportet devenire ad aliquod primum movens immobile

---

[27] Es una hipótesis a la que Tomás alude otras varias veces en sus obras, atribuyéndola en general a «los filósofos». Reconoce que la sostuvo Aristóteles, pero que San Agustín duda de ella, y a esto se atiene él mismo. Cf. Th. Litt, o.c., 108-109.

[28] Apela así una vez más a uno de los más importantes pasajes de Boecio en el *De hebdomadibus*: «Hay muchas cosas que aunque son inseparables en la realidad, las puede separar la mente» (Edic. Marietti n.35 p.403a). Tomás lo cita una docena de veces y parece que fue decisivo para su reconocimiento de la abstracción resolutiva.

[29] Aristóteles, *Physica* VIII 4-5 (Bk 254b7-258b9); *Metaph.* II 4 (Bk 999b3ss); X 3 (Bk 1061b5ss).

móvil, que se mueve a sí mismo de la manera sobredicha, porque siempre lo que tiene un atributo por sí mismo, es anterior y causa respecto del que lo tiene por otro.

16. Además trata de probar la eternidad del movimiento, y que ninguna virtud puede mover durante un tiempo infinito a no ser que sea infinita y, además, que ninguna virtud propia de un cuerpo extenso puede ser infinita. De lo cual concluye que la virtud del primer motor no puede ser propia de un cuerpo, por lo que necesariamente el primer motor ha de ser incorpóreo y carente de magnitud[30].

17. Además, como en el género de los entes móviles se encuentran el apetecible como motor no movido, y el apetente, como motor movido, concluía también que el primer motor inmóvil es un bien apetecible, y que el primer motor que se mueve a sí mismo como primer móvil, se mueve atraído por el apetito de aquél[31].

18. Pero además hay que tener en cuenta que en el orden de los apetitos y de los apetecibles, el primero es de naturaleza intelectiva. Porque el apetito intelectivo apetece lo que es bueno en sí mismo. En cambio el apetito sensitivo no alcanza a apetecer lo que es bueno en sí, sino sólo lo que es bueno en apariencia. De hecho, el bien incondicionado y absoluto no cae bajo la aprehensión del sentido, sino únicamente del entendimiento. De donde resulta que el primer móvil apetece al primer motor con apetito intelectual. Lo que implica a su vez que el primer móvil está dotado de voluntad e inteligencia[32]. Y, como nada se mueve a no ser el cuerpo, hay que concluir que el primer móvil es un cuerpo animado por un alma intelectual.

19. Ahora bien, no sólo el primer móvil, que es el primer cielo, se mueve con movimiento eterno, sino también todas las esferas inferiores

et ad aliquod primum mobile quod movetur a se ipso eo modo quo dictum est: semper enim quod per se ipsum est est prius et causa eius quod per aliud est.

Rursus constituere intendit motus aeternitatem; et quod nulla virtus movere potest tempore infinito nisi infinita, itemque quod nulla virtus magnitudinis sit virtus infinita. Ex quibus concludit quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicuius; unde oportet primum motorem esse incorporeum et absque magnitudine.

Itemque cum in genere mobilium inveniatur appetibile sicut movens non motum, appetens autem sicut movens motum, concludebat ulterius quod primum movens immobile est sicut bonum quoddam appetibile; et quod primum movens se ipsum, quod est primum mobile, movetur per appetitum ipsius.

Est autem considerandum ulterius quod in ordine appetituum et appetibilium primum est quod est secundum intellectum; nam appetitus intellectivus appetit id quod est secundum se bonum, appetitus autem sensitivus non potest attingere ad appetendum quod est secundum se bonum, sed solum ad appetendum id quod videtur bonum: bonum enim simpliciter et absolute non cadit sub apprehensione sensus sed solius intellectus. Unde relinquitur quod primum mobile appetit primum movens appetitu intellectuali; ex quo potest concludi quod primum mobile sit appetens et intelligens. Et cum nihil moveatur nisi corpus, potest concludi quod primum mobile sit corpus animatum anima intellectuali.

Non autem solum primum mobile quod est primum caelum movetur motu aeterno, sed etiam omnes inferiores orbes caelestium corporum; unde et unumquodque caeles-

---

[30] Aristóteles, *Physica* VIII 10 (Bk 267a21-26); *Metaph.* XI 7 (Bk 1072a26-31).

[31] Íd., *Metaph.* XI 7 (Bk 1072a26).

[32] Cf. Íd., *De caelo* II 2 (Bk 285a29); cf. Sto. Tomás, *In De caelo* II lect.3 n.314ss.

de los cuerpos celestes: y por tanto también cada uno de los cuerpos celestes está animado por su propia alma, y cada uno tiene su propio objeto apetecible separado, que es el fin propio de su movimiento. Resulta por tanto que hay muchas sustancias separadas que no están unidas absolutamente a ningún cuerpo, y hay también muchas sustancias intelectuales unidas a los cuerpos celestes.

20. En cuanto al número de éstas se esfuerza Aristóteles en determinarlo de acuerdo con el número de los cuerpos celestes[33]. Pero alguno de sus secuaces, Avicena, establece ese número no a tenor del número de movimientos, sino más bien según el número de los planetas y de los otros cuerpos superiores, es decir, de la esfera estrellada y de la esfera sin estrellas[34], ya que de hecho se dan muchos movimientos coordinados con el movimiento de una sola estrella. Y así como todos los demás cuerpos celestes están contenidos bajo un solo cielo supremo, cuyo movimiento es el que hace moverse a todos los otros, así también, bajo la primera sustancia separada, que es un dios, se ordenan todas las demás sustancias separadas, e igualmente, bajo el alma del primer cielo, todas las almas celestes.

21. Ahora bien, según Aristóteles, en el mundo sublunar no hay más cuerpos animados que los de los animales y las plantas[35]. No admitió que cualquier elemento simple pudiera estar animado, porque un cuerpo simple no puede ser órgano adecuado del tacto, que es indispensable en cualquier animal: por lo cual entre nosotros y los cuerpos celestes no puso ningún cuerpo animado intermedio.

22. Así pues, según Aristóteles, no hay entre nosotros y el sumo dios más que un doble orden de sustancias intelectuales: a saber, las sustancias separadas, que son el fin o la meta de los movimientos celestes, y las almas de las esferas que mueven a éstas mediante el apetito y el deseo.

tium corporum animatum est propria anima et unumquodque habet suum appetibile separatum quod est proprius finis sui motus. Sic igitur sunt multae substantiae separatae nullis penitus unitae corporibus, sunt etiam multae intellectuales substantiae caelestibus corporibus unitae.

Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum caelestium corporum. Quidam autem de eius sectatoribus, scilicet Avicenna, numerum earum assignat non quidem secundum numerum motuum sed magis secundum numerum planetarum et aliorum superiorum corporum, scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis; multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellae. Et sicut omnia alia corpora caelestia sub uno supremo caelo continentur cuius motu omnia alia revolvuntur, ita etiam sub prima substantia separata quae est unus deus omnes aliae substantiae separatae ordinantur, et similiter sub anima primi caeli omnes caelorum animae.

Sub corporibus autem caelestibus secundum Aristotelem ponuntur animata sola corpora animalium et plantarum. Non enim posuit quod aliquod simplex elementare corpus possit esse animatum, quia corpus simplex non potest esse conveniens organum tactus quod est de necessitate cuiuslibet animalis; unde inter nos et corpora caelestia nullum intermedium corpus animatum ponebat.

Sic igitur secundum Aristotelis positionem inter nos et summum deum non ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum, scilicet substantiae separatae quae sunt fines caelestium motuum, et animae orbium quae sunt moventes per appetitum et desiderium.

---

[33] ARISTÓTELES, *Metaph.* XI 8 (Bk 1073a14-1074b14).
[34] AVICENA, *Metaphysica* IX 9.
[35] ARISTÓTELES, *Metaph.* XI 1 (Bk 1069a30-32).

23. Ahora bien, esta postura de Aristóteles parece ser más verosímil por el hecho de que se aparta muy poco de lo que perciben los sentidos; sin embargo parece menos válida que la postura de Platón. En primer lugar, porque hay muchas cosas manifiestas a los sentidos de las que no se puede dar razón a la luz de lo que enseña Aristóteles. Por ejemplo, en los hombres poseídos del demonio o en las acciones de los magos se dan ciertas manifestaciones que, aparentemente, no pueden ser realizadas más que por alguna sustancia intelectual.

Por eso, algunos de los secuaces de Aristóteles[36], como consta por la *Carta* de Porfirio al egipcio Anebonte[37], intentaron atribuir estas manifestaciones a la virtud de los cuerpos celestes, como si, bajo el influjo de ciertas constelaciones, la acción de los magos lograra ciertos efectos insólitos y maravillosos. Y también sostienen que, mediante impresiones de las estrellas, los posesos anuncian a veces cosas futuras para cuya realización se produce en la naturaleza cierta disposición emanada de los cuerpos celestes.

Sin embargo, es claro que en estas cosas hay a veces manifestaciones que no se pueden reducir en modo alguno al influjo de los cuerpos celestes: como el hecho de que los posesos hablen a veces de ciencias que no conocen, o empleen un lenguaje culto a pesar de que son analfabetos, o se expresen correctamente en una lengua vulgar extranjera sin haber salido apenas nunca del lugar en que nacieron. Se dice también que los magos pueden producir ciertas imágenes que dan respuestas y que se mueven, todo lo cual nunca podría ser producido por una causa corporal. Y en cambio, según los Platónicos, cualquiera podría asignar muy bien las causas de estos efectos, suponiendo que son obra de los demonios[38].

24. En segundo lugar, porque no parece muy razonable limitar e número de las sustancias inmateriales a tenor del número de las sustan

Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio. Primo quidem quia multa secundum sensum apparent quorum ratio reddi non potest secundum ea quae ab Aristotele traduntur: apparent enim in hominibus qui a daemonibus opprimuntur et in magorum operibus aliqua quae fieri non posse videntur nisi per aliquam intellectualem substantiam. Tentaverunt igitur quidam sectatorum Aristotelis, ut patet in Epistola Porphyrii ad Anebontem Aegyptium, horum causas reducere in virtutem caelestium corporum, quasi sub quibusdam certis constellationibus magorum opera effectus quosdam insolitos et mirabiles assequantur; ex stellarum etiam impressionibus esse dicunt quod arreptitii interdum aliqua futura praenuntiant ad quorum eventum fit quaedam dispositio in natura per caelestia corpora. Sed manifeste sunt in talibus quaedam opera quae nullo modo possunt in causam corporalem reduci, sicut quod arreptitii interdum de scientiis loquuntur quas ignorant, litteraliter loquuntur cum sint simplices idiotae, et qui vix villam unde nati sunt exierunt alienae gentis vulgare polite loquuntur; dicuntur etiam in magorum operibus quaedam imagines fieri responsa dantes et se moventes: quae nullo modo per aliquam causam corporalem perfici possent. Huiusmodi autem effectuum causam plane quis poterit secundum platonicos assignare si dicantur haec per daemones procreari.

Secundo quia inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coartari. Non enim ea quae sunt superiora in entibus sunt propter

[36] Cf. Sto. Tomás, *De potentia* q.6 a.10.
[37] Cf. S. Agustín, *De civitate Dei* X 11; BAC XVI-XVII 652.
[38] Cf. Sto. Tomás, *Cont. Gent.* III c.104-107; *De malo* q.16 a.1.

cias materiales[39]. Porque no son los entes superiores los que se subordinan a los inferiores, sino a la inversa, ya que lo más noble es aquello para lo cual sirve lo demás. Y la razón de fin no es justo tomarla de las cosas que se ordenan a un fin, sino más bien a la inversa. De aquí que el tamaño y la fuerza de las cosas superiores no se pueden establecer debidamente con sólo atender a las cosas inferiores: y esto es patente si nos fijamos en el orden de las cosas corporales.

Pues no se podría determinar la magnitud y el número de los cuerpos celestes a tenor de la disposición de los cuerpos elementares que apenas son nada en comparación con aquéllos. Y además las sustancias inmateriales sobrepasan a las cosas corporales más de lo que los cuerpos celestes sobrepasan a los cuerpos elementares. Luego el número y la virtud y la disposición de las sustancias inmateriales no pueden ser determinados sin más por el número de los movimientos celestes.

25. Para manifestar esto de manera más clara vamos a seguir el proceso y las palabras mismas con que lo prueba Aristóteles[40]. Sostiene, en efecto, que en el cielo no puede existir ningún movimiento que no esté ordenado a trasladar algo, lo cual es bastante probable; porque toda la sustancia de las esferas parece que está ordenada a la de los astros, que son los más nobles de los cuerpos celestes y producen efectos más manifiestos[41]. Además asume como premisa que todas las sustancias superiores, impasibles e inmateriales, son fines, puesto que son lo óptimo: y esto es muy razonable. Pues el bien tiene razón de fin y, por ello, los que son de suyo óptimos entre los seres, son fin de todos los demás. Sin embargo, no se sigue necesariamente lo que de ahí infiere, que el número de las sustancias inmateriales corresponde al número de los movimientos celestes.

ea quae in eis sunt inferiora, sed potius e converso, id enim propter quod aliquid est nobilius est; rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quae sunt ad finem, sed potius e converso: unde magnitudinem et virtutem superiorum rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione. Quod manifeste apparet in corporalium ordine: non enim posset caelestium corporum magnitudo et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quae quasi nihil sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiae substantias corporales quam corpora caelestia excedant elementaria corpora; unde numerus et virtus et dispositio immaterialium substantiarum, ex numero caelestium motuum sufficienter apprehendi non potest.

Et ut hoc specialius manifestetur, ipse processus, ipsa verba probationis Aristotelis assumantur. Assumit enim quod nullus motus potest esse in caelo nisi ordinatus ad alicuius delationem: quod satis probabilitatem habet, omnes enim substantiae orbium esse videntur propter astra, quae sunt nobiliora inter caelestia corpora et manifestiorem effectum habentia. Ulterius autem assumit quod omnes substantiae superiores impassibiles et immateriales sunt fines, cum sint secundum se optima: et hoc quidem rationabiliter dicitur, nam bonum habet rationem finis, unde illa quae sunt per se optima in entibus sunt fines aliorum. Sed quod concludit hunc esse numerum immaterialium substantiarum qui est caelestium motuum, non sequitur ex necessitate.

---

[39] Cf. ibíd. II c.92 n.1783-1794.

[40] ARISTÓTELES, *Metaph.* XI 8 (BK 1074a17-22).

[41] Para Aristóteles el firmamento no estaba poblado únicamente por los astros visibles, sino que, negando la posibilidad del vacío, sostenía la existencia de unas esferas cristalinas en las que los astros se encontraban como engastados y les servían de vehículos al moverse con ellas. Cf. TH. LITT, o.c., 97-98.

26. Hay, en efecto, un fin próximo y un fin remoto. Y no es necesario que el fin próximo del cielo supremo sea la suprema sustancia inmaterial, que es el sumo dios. Sino que es más probable que entre la primera sustancia inmaterial y el cuerpo celeste existan muchos órdenes de sustancias inmateriales, de modo que la inferior se ordene a la superior como a su fin, mientras que a la ínfima de las mismas se ordene el cuerpo celeste como a su fin próximo. Ahora bien, cada cosa debe ser en cierto modo proporcionada a su fin próximo. Y, dada la enorme distancia que hay entre la primera sustancia inmaterial y cualquier sustancia corpórea, no es probable que la sustancia corporal se ordene a la suprema sustancia como a su fin próximo.

Por eso también Avicena[42] sostuvo que el fin inmediato de los movimientos celestes no se encuentra en la causa primera, sino en cierta inteligencia primera. Y lo mismo se puede decir también de los movimientos inferiores de los cuerpos celestes. No se sigue, pues, necesariamente que el número de las sustancias inmateriales no pueda ser más elevado que el de los movimientos celestes.

27. Aristóteles lo presintió así, y por eso no propuso su sentencia como necesaria, sino como probable. Y así, antes de establecer su conclusión tras haber enumerado los movimientos celestes, dijo: *Equiparar el número de las sustancias y principios inmateriales con el de las cosas sensibles es razonable, pero la verdad necesaria en este asunto hay que encomendarla a otros más competentes*[43], pues no se creía bastante capacitado para determinar la conclusión necesaria en esta materia.

28. Puede que a alguien le parezca inadecuado el referido proceso que sigue Aristóteles para establecer las sustancias inmateriales, por el hecho de que se basa en la eternidad del movimiento, lo que es contrario a la verdad de la fe. Pero, si nos fijamos atentamente, vemos que el valor

Est enim finis et proximus et remotus. Non est autem necessarium quod proximus finis supremi caeli sit suprema substantia immaterialis quae est summus deus; sed magis probabile est ut inter primam immaterialem substantiam et corpus caeleste sint multi ordines immaterialium substantiarum, quarum inferior ordinetur ad superiorem sicut ad finem, et ad infimam earum ordinetur corpus caeleste sicut ad finem proximum: oportet enim unamquamque rem esse proportionatam quodam modo suo proximo fini. Unde propter distantiam maximam primae immaterialis substantiae ad substantiam corpoream quamcumque, non est probabile quod corporalis substantia ordinetur ad supremam substantiam sicut ad proximum finem; unde etiam Avicenna posuit causam primam non esse immediatum finem alicuius caelestium motuum sed quandam intelligentiam primam, et idem etiam potest dici de inferioribus motibus caelestium corporum. Et ideo non est necessarium quod non sint plures immateriales substantiae quam sit numerus caelestium motuum.

Et hoc praesentiens Aristoteles non induxit hoc quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic enim dixit antequam praedictam rationem assignet enumeratis caelestibus motibus: «Quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere, necessarium enim dimittatur fortioribus dicere»; non enim reputabat se sufficientem ad hoc quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet.

Potest etiam alicui videri praedictum Aristotelis processum ad substantias immateriales ponendas inconvenientem esse, eo quod procedit ex sempiternitate motus quae fidei veritati repugnat. Sed si quis diligenter attendat rationem eius processus, non

[42] AVICENA, *Metaphysica* IX 4.
[43] ARISTÓTELES, *Metaph.* XI 8 (Bk 1074a15-17).

de su argumentación no disminuye aunque prescindamos de la eternidad del movimiento. Porque, si es cierto que de la eternidad del movimiento se infiere la infinita potencia del motor, esto mismo puede deducirse de su uniformidad. Porque el motor que no puede mover siempre, necesariamente ha de mover unas veces más aprisa, otras veces más despacio, en la medida en que su energía se consume poco a poco al mover. Ahora bien, en los movimientos celestes se encuentra una uniformidad perfecta. De donde se puede concluir que el motor primero posee energía para mover siempre, con lo que estamos en las mismas.

## Capítulo 3

## Concordancia de las posiciones de Platón y Aristóteles

29. A la vista de lo dicho, es fácil precisar en qué concuerdan y en qué difieren las posiciones de Aristóteles y de Platón acerca de las sustancias inmateriales[44].

30. En primer lugar, están de acuerdo en cuanto al modo de existir que las asignan. Porque Platón sostuvo que todas las sustancias inmateriales inferiores están dotadas de unidad y bondad por participación del primero, que es de por sí uno y bueno. Ahora bien, todo el que participa algo recibe lo participado de aquel del que participa, y bajo este aspecto, aquel del cual participa es su causa, de la misma manera que el aire tiene la luz participada del sol, el cual es por eso causa de su luminosidad. Así pues, según Platón el sumo dios es causa respecto de todas las sustancias inmateriales en orden a que cada una de ellas sea una y buena[45]. Y esto también lo sostuvo Aristóteles. Pues, como él mismo dice, lo que es ente y verdadero en grado máximo, necesariamente ha de ser causa del ser y de la verdad para todas las demás cosas[46].

tollitur etiam aeternitate motus sublata; nam sicut ex aeternitate motus concluditur motoris infinita potentia, ita etiam hoc idem concludi potest ex motus uniformitate. Motor enim qui non semper movere potest necesse est quod quandoque citius quandoque tardius moveat, secundum quod paulatim virtus eius deficit in movendo; in motibus autem caelestibus invenitur omnimoda uniformitas: unde concludi potest quod motori primi motus insit virtus ad semper movendum. Et sic idem sequitur.

## Capitulum tertium

## De convenientia positionum Aristotelis et Platonis

His igitur visis, de facili accipere possumus in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias.

Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi quod est secundum se unum et bonum; omne autem participans aliquid accipit id quod participat ab eo a quo participat, et quantum ad hoc id a quo participat est causa ipsius: sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus deus causa est omnibus immaterialibus substantiis quod unaquaeque earum et unum sit et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit, quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens et maxime verum sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

---

[44] Cf. Sto. Tomás, *De spiritualibus creaturis* a.5.
[45] Cf. Proclo, *Elementatio theologica* prop.12-13.
[46] Aristóteles, *Metaph.* IB 1 (Bk 993b24-31).

31. En segundo lugar, están de acuerdo en cuanto a la condición de la naturaleza de las mismas sustancias. Porque los dos sostienen que son por completo inmunes de toda materia, pero no de toda potencialidad, pues todo el que participa algo tiene que estar compuesto de potencia y acto. Porque lo que se recibe como participado ha de tener razón de acto respecto de la sustancia participante. Y así, dado que todas las sustancias, excepto la suprema, que es de por sí una y de por sí bien, son según Platón participantes, necesariamente han de estar todas compuestas de potencia y acto[47]. Y esto mismo hay que afirmarlo según la sentencia de Aristóteles[48]. Sostiene, en efecto, que la razón de verdad y de bien se atribuyen al acto. De modo que lo que es el primer verdadero y el primer uno debe ser acto puro; mientras que lo que no llega a tanto ha de tener alguna mezcla de potencialidad.

32. En tercer lugar, están de acuerdo en lo que se refiere a la providencia. Pues Platón[49] sostuvo que el sumo dios, que por ser el Uno mismo es el Bien mismo, en razón de su fontal Bondad tiene por misión propia la de proveer a todos los inferiores. Y cada uno de los inferiores, en la medida en que participa del primer bueno, también provee a los entes que le son posteriores, no sólo a los de un mismo orden, sino también a los de órdenes diversos. De modo que el primer entendimiento separado provee a todo el orden de los entendimientos separados, y cada superior a su inferior, y todo el orden de los entendimientos separados provee al orden de las almas y los órdenes inferiores.

Y además cree que se puede observar otro tanto en las almas mismas, de modo que las almas supremas de los cielos proveerían a todas las almas inferiores, y a toda la generación de los cuerpos inferiores; y a su vez las almas superiores proveerían a las inferiores, es decir, las

Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus. Nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu, id enim quod recipitur ut participatum oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic cum omnes substantiae praeter supremam quae est per se unum et per se bonum sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu. Quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui; unde illud quod est primum verum et primum bonum oportet esse actum purum, quaecumque vero ab hoc deficiunt oportet aliquam permixtionem potentiae habere.

Tertio vero conveniunt in ratione providentiae. Posuit enim Plato quod summus deus, qui hoc quod est ipsum unum est et ipsum bonum, ex primaeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat; et unumquodque inferiorum in quantum participat bonitate primi boni etiam providet his quae post se sunt, non solum eiusdem ordinis sed etiam diversorum. Et secundum hoc primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori; totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus. Rursumque idem observari putat in ipsis animabus, ut supremae quidem caelorum animae provideant omnibus inferioribus animabus et toti generationi inferiorum cor-

---

[47] Cf. PROCLO, *Elementatio theologica* prop.8.

[48] ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII 9-10 (BK 1051a4-1052a14).

[49] Cf. NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis* c.44; PROCLO, *Element. theolog.* prop.120.122; *Liber de Causis* prop.19.

almas de los demonios a las almas de los hombres. Pues según los Platónicos los demonios son mediadores entre nosotros y las sustancias superiores [50].

33. Aristóteles, por su parte, no está en desacuerdo con esta noción de providencia [51], pues sostiene que hay un bueno separado que provee a todos, a manera de un emperador o señor al que se subordinan diversos órdenes de cosas dispuestos de tal modo que los órdenes superiores se ajustan perfectamente a las directrices de la providencia, hasta el punto de que no se encuentra defecto en ellos. En cambio, los entes inferiores, que sólo pueden recibir un orden de providencia menos perfecto, se encuentran sometidos a muchos defectos. Al igual que una casa, en que los miembros libres, que participan perfectamente del régimen del padre de familia, muestran pocos o ningún defecto, mientras que las acciones de los siervos adolecen de muchos desórdenes, así también en los cuerpos inferiores aparecen fallos del orden natural que nunca se encuentran en los cuerpos superiores.

De la misma manera también las almas humanas se apartan muchas veces de la comprensión de la verdad y del recto apetito del bien verdadero, cosa que no sucede en las almas o entendimientos superiores. Por lo cual también sostuvo Platón que entre los demonios hay unos buenos y otros malos, igual que entre los hombres; pero que los dioses y los entendimientos y almas de los cielos carecen por completo de malicia [52].

34. Tales son pues las tres cosas en que la opinión de Aristóteles se muestra concorde con la de Platón en lo referente a las sustancias separadas.

porum; itemque superiores animae inferioribus, scilicet animae daemonum animabus hominum: ponebant enim platonici daemones esse mediatores inter nos et superiores substantias.

Ab hac etiam providentiae ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem sicut unum imperatorem vel dominum sub quo sunt diversi rerum ordines: ita scilicet quod superiores ordines rerum perfecte providentiae ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur, inferiora vero entium quae minus perfecte providentiae ordinem recipere possunt multis defectibus subiacent; sicut etiam in domo liberi qui perfecte participant regimen patrisfamilias in paucis vel nullis deficiunt, servorum autem actiones in pluribus inveniuntur inordinatae. Unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis qui in superioribus corporibus numquam deficere invenitur. Similiter etiam humanae animae plerumque deficiunt ab intelligentia veritatis et a recto appetitu veri boni, quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur. Propter quod etiam Plato posuit daemonum esse quosdam bonos quosdam malos sicut et homines, deos vero et intellectus et caelorum animas omnino absque malitia esse.

Secundum igitur haec tria circa substantias separatas invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare.

---

[50] Cf. S. Agustín, *De civitate Dei* VIII 14 n.1: ML 41,238; BAC XVI-XVII 542; y IX 1: ML 41,257.264; BAC XVI-XVII 583.

[51] Aristóteles, *Metaph.* XI 10 (Bk 1075a11-25).

[52] Cf. S. Agustín, *De civitate Dei* VIII 13: ML 41,237; BAC XVI-XVII 540; y IX 2: ML 41,257; BAC XVI-XVII 585.

## Capítulo 4

### Diferencias entre las posiciones de Aristóteles y Platón

35. Pero hay otros puntos en los cuales las posiciones de uno y otro difieren. En primer lugar, como ya dijimos, Platón, por encima de las almas de los cuerpos celestes, coloca un doble orden de sustancias separadas, esto es, los entendimientos y los dioses, entendiendo por estos últimos las especies inteligibles separadas, por cuya participación entienden los entendimientos.

En cambio Aristóteles, que no admite los universales separados, por encima de las almas de los cuerpos celestes sólo puso un orden de cosas, dentro del cual es el sumo dios el que ocupa el primer lugar, al igual que Platón entendió que el sumo dios era lo primero en el orden de las especies, cual si fuese la idea misma del uno y del bien.

36. En cuanto a este orden de sustancias Aristóteles[33] sostuvo que reúnen las dos perfecciones, es decir, son inteligentes y a la vez objeto de la propia inteligencia, de tal manera que el sumo dios entiende no por participación de algo superior que viniera a perfeccionarle, sino por su propia esencia; y otro tanto pensó que debía decirse de las demás sustancias separadas ordenadas bajo el sumo dios, salvo que, al carecer de la simplicidad y suma perfección de éste, su intelección no se lleva a cabo sino mediante una participación de las sustancias superiores.

Así pues, según Aristóteles estas sustancias que constituyen la meta de los movimientos celestes son a la vez entendimientos inteligentes y especies inteligibles: no en el sentido de que sean las especies o naturalezas de las sustancias sensibles, como sostuvieron los Platónicos, sino de condición absolutamente superior.

37. En segundo lugar, Platón no redujo el número de los entendimientos separados al número de los movimientos celestes, puesto que no

## Capitulum quartum

### De differentia dictarum positionum Aristotelis et Platonis

Sunt autem alia in quibus differunt. Primo quidem, ut supra dictum est, Plato supra caelorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos, quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas quarum participatione intellectus intelligunt. Aristoteles vero universalia separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit supra caelorum animas; in quorum etiam ordine primum esse posuit summum deum, sicut et Plato summum deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus deus sit ipsa idea unius et boni.

Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere, ut scilicet esset intelligens et intellectum: ita scilicet quod summus deus intelligeret non participatione alicuius superioris quod esset eius perfectio, sed per essentiam suam. Et idem aestimavit esse dicendum in ceteris substantiis separatis sub summo deo ordinatis; nisi quod in quantum a simplicitate primi deficiunt et summa perfectione ipsius, eorum intelligere perfici potest per superiorum substantiarum participationem. Sic igitur secundum Aristotelem huiusmodi substantiae quae sunt fines caelestium motuum sunt et intellectus intelligentes et intelligibiles species, non autem ita quod sint species vel naturae sensibilium substantiarum sicut platonici posuerunt, sed omnino altiores.

Secundo vero quia Plato non coartavit numerum intellectuum separatorum numero caelestium motuum; non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectus sepa-

[33] Aristóteles, *Metaph.* XI 7 (Bk 1072b20-23).

era esto lo que le movía a poner los entendimientos separados, sino la naturaleza de las cosas considerada en sí misma. En cambio Aristóteles, rehuyendo apartarse de lo sensible, no se determinó, como ya dijimos, a poner las sustancias intelectuales separadas más que en función de sus movimientos, de modo que el número de las mismas lo redujo al número de los movimientos celestes.

38. En tercer lugar, porque Aristóteles no puso almas intermedias entre las de los cielos y las de los hombres, como hizo Platón[54], de modo que no se encuentra que ni él ni sus secuaces hayan hecho mención alguna de los demonios.

39. Y esto es lo que de diversos escritos hemos recogido sobre las opiniones de Platón y Aristóteles acerca de las sustancias separadas.

## Capítulo 5

## La posición de Avicebrón

40. De los autores que vinieron más tarde, algunos se apartaron de las posiciones de ambos maestros, y cayeron en errores mayores.

Porque, en primer lugar, Avicebrón en el libro *Fons vitae*[55] sostuvo que las sustancias separadas son de condición muy diferente. Establece, en efecto, que todas las sustancias inferiores a Dios están compuestas de materia y forma: con lo cual se aparta tanto de la opinión de Platón como de la de Aristóteles, ya que parece que se equivocó bajo un doble aspecto.

En primer lugar, porque supuso que se debe admitir en las cosas una composición real a tenor de la composición lógica que se encuentra en los géneros de las cosas por el hecho de que el género y la diferencia son

ratos, sed ipsam naturam rerum secundum se considerans. Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas et ideo earum numerum coartavit caelestibus motibus.

Tertio autem quia Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter caelorum animas et animas hominum sicut posuit Plato; unde de daemonibus nullam invenitur nec ipse nec eius sequaces fecisse mentionem.

Haec igitur sunt quae de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas ex diversis scripturis collegimus.

### Capitulum quintum

### De opinione Avicebron et rationibus eius

Eorum vero qui post secuti sunt aliqui ab eorum positionibus recedentes in deterius erraverunt. Primo namque Avicebron in libro Fontis vitae alterius conditionis substantias separatas posuit esse; aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse, quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat. Qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur: primo quidem quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset etiam in rebus ipsis

---

[54] Cf. S. Agustín, *De civitate Dei* VIII 14: ML 41,238-239; BAC XVI-XVII 542; y IX 12: ML 41,265; BAC XVI-XVII 603.

[55] Avicebrón, *Fons vitae* (C. Beaumker, BGPM I 1-2; Münster 1891) 7-9.

lo que constituye la especie; de modo que en cualquier cosa perteneciente a un género, el género será su materia y la diferencia su forma.

En segundo lugar, porque entendió que estar en potencia, ser sujeto y ser receptor de algo se dice en los tres casos según una misma razón. Y apoyado en estos dos supuestos, procedió a investigar por vía resolutiva las composiciones de las cosas hasta llegar a las sustancias intelectuales.

41. Examinó primero las cosas artificiales, que se componen de la forma artificial y de una materia, que es algún elemento natural, como hierro o madera, y se comporta respecto de la forma artificial como la potencia respecto de su acto.

Además consideró que los cuatro elementos coinciden en que cada uno de ellos es un cuerpo, pero difieren en que tienen cualidades contrarias. Por lo cual, en tercer lugar, sostuvo que el cuerpo mismo es la materia de los elementos, a la que llamó materia natural universal, mientras que la forma de esta materia son las cualidades de los elementos.

Pero como veía que los cuerpos celestes coinciden con los elementos en cuanto a la corporeidad, pero difieren de éstos en que no son susceptibles de cualidades contrarias, entendió que la materia de los cuerpos celestes constituye un cuarto orden que, en relación con la forma de los cuerpos celestes, se comporta también como la potencia respecto del acto. De este modo vino a reconocer cuatro órdenes de materia corpórea[56].

42. Además, al ver que todo cuerpo significa una cierta sustancia que es larga, ancha y gruesa, sostiene que estas tres dimensiones del cuerpo en cuanto cuerpo, son como la forma, mientras que la sustancia que subyace a la cantidad y a los demás géneros de accidentes, es la materia del cuerpo en cuanto cuerpo. Así pues, la sustancia que sustenta los nueve predicamentos, como él dice, es la primera materia espiritual.

compositio realis intelligenda, ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia differentia vero forma. Secundo quia aestimavit quod esse in potentia et esse subiectum et esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur; quibus duabus positionibus innisus quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias.

Primo enim inspexit in artificialibus quod componuntur ex forma artificiali et materia quae est aliqua res naturalis, puta ferrum aut lignum, quae se habet ad formam artificialem ut potentia ad actum. Rursus consideravit quod huiusmodi naturalia corpora particularia composita erant ex elementis; unde posuit quod quatuor elementa comparantur ad formas particulares naturales, puta lapidis aut ferri, sicut materia ad formam et potentia ad actum. Iterum consideravit quod quatuor elementa conveniunt in hoc quod quodlibet eorum est corpus, differunt autem secundum contrarias qualitates: unde tertio posuit quod ipsum corpus est materia elementorum, quam vocavit naturalem materiam universalem, et quod formae huius materiae sunt qualitates elementorum. Sed quia videbat quod corpus caeleste convenit cum elementis in corporeitate, differt vero ab eis in hoc quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, posuit quarto ordine materiam corporis caelestis quae etiam comparatur ad formam caelestis corporis sicut potentia ad actum. Et sic posuit quatuor ordines materiae corporalis.

Rursus, quia vidit quod omne corpus significat substantiam quandam longam latam et spissam, aestimavit quod corporis in quantum est corpus huiusmodi tres dimensiones sunt sicut forma, et substantia quae subicitur quantitati et aliis generibus accidentium est materia corporis in quantum est corpus. Sic igitur substantia quae sustinet novem praedicamenta, ut ipse dicit, est prima spiritualis materia. Et sicut posuit in materia

[56] Ibíd., I 14-17, ed. cit. p.17-22.

Por otra parte, al reconocer en la materia corporal universal, que dijo ser el cuerpo, un nivel superior, que no es susceptible de cualidades contrarias, esto es, la materia de los cuerpos celestes, y otro nivel inferior, que sí es susceptible de cualidades contrarias, que creyó ser la materia de los cuatro elementos, así también en la misma sustancia admitió un sector superior, que no es susceptible de cantidad, que era para él la sustancia separada, y un sector inferior, susceptible de la cantidad, que consideró como la materia incorpórea de los cuerpos[57].

43. Por otra parte, sostuvo que las mismas sustancias separadas o espirituales se componen de materia y forma, y esto lo probó con numerosas razones.

En primer lugar, porque pensó que de no ser compuestas de materia y forma, no se podría dar entre ellas ninguna diversidad. Porque, si no están compuestas de materia y forma, o son sólo materia o son sólo forma. Pero si son sólo materia, no puede haber muchas sustancias espirituales, porque la materia de suyo es una y no se diversifica más que por las formas.

Igualmente, si la sustancia espiritual es solamente forma no queda fundamento para explicar por qué las sustancias espirituales son diversas. Porque, si dices que son diversas en perfección e imperfección, se seguirá que la sustancia espiritual será sujeto de perfección e imperfección. Pero ser sujeto pertenece al concepto de materia y no al concepto de forma. De donde se sigue que o no hay distintas sustancias espirituales, o son compuestas de materia y forma[58].

44. Su segunda razón[59] es que el concepto de espiritualidad es ajeno al concepto de corporeidad; y así la sustancia corporal y la espiritual tienen algo en lo que difieren y tienen también algo en lo que convienen, puesto que las dos son sustancias. Por tanto, si en la sustancia

universali corporali, quam dixit esse corpus, quiddam superius quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, scilicet materiam caelestis corporis, et aliquid inferius quod est susceptivum contrariarum qualitatum, quam credidit esse materiam quatuor elementorum: ita etiam in ipsa substantia posuit quiddam superius quod non est susceptivum quantitatis, et hoc posuit substantiam separatam, et quiddam inferius quod est susceptivum quantitatis quod posuit esse materiam incorpoream corporum.

Rursus, ipsas substantias separatas vel spirituales componi posuit ex materia et forma; et hoc probavit pluribus rationibus. Primo quidem quia aestimavit quod nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma, aut sunt materia tantum aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae substantiae spirituales, quia materia est una de se et diversificatur per formas; similiter etiam si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sint diversae. Quia si dicas quod sunt diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequetur quod substantia spiritualis sit subiectum perfectionis et imperfectionis; sed esse subiectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae: unde relinquitur quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma.

Secunda ratio eius est quia intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis, et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt; habent

[57] Ibíd., II 1, ed. cit. p.23-26.
[58] Ibíd., IV 1, ed. cit. p.211-213.
[59] Ibíd., IV 2, ed. cit. p.213-215.

corporal la sustancia viene a ser la materia que sustenta la corporeidad, así también en la sustancia espiritual la sustancia es como la materia que sustenta la espiritualidad; y según que la materia participa más o menos de la forma de la espiritualidad, así también las sustancias espirituales son superiores o inferiores: como también el aire cuanto es más sutil tanto más participa de la claridad.

45. Su tercera razón[60] es que comúnmente el ser se encuentra en las sustancias espirituales como superiores y en las corporales como inferiores. Ahora bien, lo que es consiguiente al ser en las sustancias corporales, será también consiguiente al ser en las sustancias espirituales. Pero en las sustancias corporales se encuentra un triple grado, a saber, el cuerpo denso, que es el de los elementos; el cuerpo sutil, que es el celeste; y además, la materia y la forma del cuerpo.

Luego también en la sustancia espiritual se encuentra una sustancia espiritual inferior, a saber, la que se une al cuerpo; y otra superior, que no se une a ningún cuerpo; y finalmente la materia y la forma, de las que se compone la sustancia espiritual.

46. Su cuarta razón[61] es que la sustancia creada debe distinguirse del creador. Pero el creador es uno solamente.

Luego ninguna sustancia creada debe ser una cosa simple, sino compuesta de dos elementos, de los que uno necesariamente ha de ser forma y otro materia; porque ninguna cosa se puede hacer de dos formas o de dos materias.

47. Su quinta razón[62] es que toda sustancia espiritual creada es finita. Pero una cosa no es finita más que por su forma, puesto que una cosa que no tiene forma que la haga una, es infinita. Por consiguiente toda sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma.

etiam aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia. Ergo sicut in substantia corporali substantia est tamquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores, sicut etiam aer quanto est subtilior tanto plus participat de claritate.

Tertia ratio eius est quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus quasi superioribus et corporalibus quasi inferioribus; illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo, scilicet corpus spissum quod est corpus elementorum, et corpus subtile quod est corpus caeleste, et iterum materia et forma corporis; ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta quae coniungitur corpori, et superior quae non est coniuncta corpori, et iterum materia et forma ex quibus substantia spiritualis componitur.

Quarta ratio eius est quia omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore; sed creator est unum tantum: oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum sed composita ex duobus, quorum necesse est ut unum sit forma et aliud materia, quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri nec ex duabus formis.

Quinta ratio eius est quia omnis substantia spiritualis creata est finita; res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae non habet formam per quam fiat unum est infinita: omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

---

[60] Ibíd., IV 4, ed. cit. p.217-220.
[61] Ibíd., IV 6, ed. cit. p.222.
[62] Ibíd., IV 6, ed. cit. p.223-224.

## Capítulo 6

## Se rechaza la posición de Avicebrón

48. Pero muchas de estas cosas que acabamos de exponer es claro que son muy improbables.

En primer lugar, porque asciende desde los entes inferiores hasta los supremos mediante una reducción a los principios materiales: lo cual es totalmente contrario a la razón. Porque la materia guarda respecto de la forma la relación de la potencia al acto. Pero es manifiesto que la materia es menos ente que el acto, puesto que la potencia no se llama ente sino por orden al acto, de modo que ni siquiera decimos que existan las cosas que están en potencia, sino sólo las que están en acto. Por eso, cuanto más se desciende resolutivamente[63] hacia los principios materiales, tanto menos se encuentra la razón de entidad. En cambio las supremas realidades entre los entes deben ser entes en grado máximo[64]: pues en cada género las supremas entidades que son principio de las demás, se dice que son en grado máximo, de la misma manera que el fuego es lo máximamente cálido. De aquí que también Platón en su indagación acerca de los entes supremos, procedió resolviéndolos en los principios formales, como ya dijimos[65]. Por eso [Avicebrón] adoptó aquí una actitud absolutamente inadecuada al proceder, a la inversa, mediante una resolución a los principios materiales.

49. En segundo lugar, porque, a juzgar por lo que se trasluce de sus palabras, retorna en cierto modo a la opinión de los antiguos filósofos de la naturaleza, según los cuales todas las cosas son un solo ente, ya que sostenían que la sustancia de todas las cosas no era más que materia, y

## Capitulum sextum

## In quo positio Avicebron reprobatur

Haec autem quae dicta sunt in pluribus manifestam improbabilitatem continent. Primo namque quia ab inferioribus ad suprema entium ascendit resolvendo in principia materialia: quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum; manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus, non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum, unde neque simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia sed solum quae sunt in actu: quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia, nam et in unoquoque genere suprema quae sunt aliorum principia esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime; unde et Plato investigando suprema entium processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo.

Secundo quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquam quodam modo naturalium opinionem rediit qui posuerunt omnia esse unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam; quam non ponebant esse aliquid in

---

[63] La solución es para Santo Tomás el primer camino para dar con la verdad (*In Metaphys.* II lect.1 n.278) y consiste en explicar las cosas por sus causas intrínsecas y extrínsecas, como había señalado Aristóteles (*Phys.* I 1: Bk 184a10-15). La resolución puede ser por de pronto formal y material, según que explique lo que es algo por reducción a sus causas intrínsecas formales o materiales.

[64] Cf. Aristóteles, *Metaph.* IB 1 (Bk 993b24-31).

[65] Cf. *supra* cap.1.

no una materia que estuviera sólo en potencia, tal como lo entendían Platón y Aristóteles, sino que era un ente en acto[66]. Salvo que los antiguos naturalistas, pensando que no existía nada más que los cuerpos, sostenían que esta materia común, sustancia de todas las cosas, era algo corpóreo, a saber, o fuego, o aire, o agua, o algo intermedio.

Sin embargo, éste [Avicebrón], pensando que la naturaleza de las cosas no se reducía a lo corpóreo, entendió que la primera materia que consideraba como sustancia de todas las cosas era una sustancia no corpórea.

50. Y al sostener igualmente que esta materia, a la que llama materia universal, es la sustancia de todas las cosas, considerada por los naturalistas como uno de los diversos cuerpos, obviamente sostenía que todas las cosas que convienen en el género tienen por género la materia, mientras que las diferencias por las que se distinguen las especies radicarían en las formas.

Dice, en efecto, que todas las cosas corporales tienen por materia común el cuerpo mismo[67], y que, a su vez, la materia común de todas las sustancias tanto corporales como espirituales, es la sustancia misma. De donde resulta que entre el género y las diferencias hay una relación semejante a la que existe entre el sujeto y sus propiedades esenciales: y de aquí infiere que la sustancia se divide en espiritual y corporal, y el cuerpo en celeste y elemental, de la misma manera que se divide el número en par e impar o el animal en sano y enfermo. En donde el número es sujeto de la paridad y la imparidad, como sus pasiones esenciales, y el animal es sujeto de la salud y la enfermedad; y lo mismo pasa con los sujetos y propiedades que se predican de todas las especies.

51. Así pues, si la sustancia que se predica de todas las cosas se compara con lo espiritual y lo corporal como materia y sujeto de éstos, se seguirá que estas dos condiciones sobrevendrán a la sustancia a ma-

potentia tantum sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu. Nisi quod antiqui naturales, nihil aliud praeter corpora esse aestimantes, hanc materiam communem et substantiam omnium aliquod corpus esse dicebant, puta aut ignem aut aerem aut aquam aut aliquid medium; sed iste non solum in corporibus naturam rerum aestimans comprehendi, illud unum quod posuit esse primam materiam et communem substantiam omnium dixit esse substantiam non corpoream.

Et quod simili modo posuerit hanc universalem materiam, ut dicit, esse substantiam omnium sicut naturales hoc ponebant de aliquo uno corporum, manifestum est ex hoc quod eorum quae conveniunt in genere ponit genus esse materiam, differentias vero quibus species differunt ponit esse formas. Dicit enim quod omnium corporalium est materia communis ipsum corpus; rursumque omnium substantiarum tam corporalium quam spiritualium est communis materia ipsa substantia. Unde apparet quod est similis habitudo generis ad differentias sicut subiecti ad proprias passiones; ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem, et corpus per caeleste et elementare, sicut numerus per par et impar aut animal per sanum et aegrum —quorum numerus est subiectum paris et imparis sicut propriarum passionum, et animal sani et aegri—, tam subiecto quam passionibus de speciebus omnibus praedicatis.

Sic igitur si substantia quae praedicatur de omnibus comparetur ad spirituale et corporale sicut materia et subiectum eorum, sequetur quod haec duo adveniant substantiae per modum accidentalium passionum, et similiter in omnibus aliis consequen-

[66] Cf. Sto. Tomás, *In Metaphys.* I lect.12 n.199.
[67] Avicebrón, *Fons vitae* I 17, ed. cit. p.22.

nera de propiedades accidentales; y lo mismo en todos los demás casos consiguientes. Y esto lo dice expresamente al sostener que todas las formas consideradas en sí mismas son accidentes; por más que se dicen sustanciales con respecto a ciertas realidades en cuyas definiciones se incluyen, como la blancura pertenece a la esencia del hombre blanco.

52. Ahora bien, esta postura destruye la verdad de la materia prima[68]. Porque si de la razón de la materia es estar en potencia, lo propio de la materia prima será estar totalmente en potencia: de modo que no se puede predicar de ninguna cosa que exista en acto, como tampoco se predica la parte del todo. Niega también los principios de la lógica, al suprimir la razón propia del género, de la especie y de la diferencia sustancial, al reducirlo todo al rango de la predicación accidental. Destruye también los fundamentos de la filosofía natural, al suprimir la verdadera generación y corrupción en las cosas, lo mismo que hacían los antiguos filósofos de la naturaleza que no admitían más que un único principio material.

Además tampoco se habla de generación absolutamente tal más que allí donde se produce un ente en sentido absoluto. Pero nada se hace si ya era. Por consiguiente, si algo estaba antes en acto, lo cual es ser absolutamente, se sigue que no puede hacerse ente sin más, sino tal ente que antes no era; es decir, será generado en cierto modo, pero no absolutamente.

53. Además, y para terminar, la posición referida destruye también los principios de la filosofía primera, al sustraer la unidad a cada cosa singular y, con ello, la verdadera entidad y la diversidad de las cosas. Porque si a una cosa que existe en acto le sobreviene otro acto, no constituirán algo esencialmente uno, sino sólo accidentalmente; por lo mismo que dos actos o dos formas son de por sí diversos, por más que coincidan en el mismo sujeto. Pues ser uno por la unidad del sujeto es

tibus. Quod ipse expresse concedit ponens omnes formas secundum se consideratas accidentia esse; dicuntur tamen substantiales per comparationem ad aliquas res in quarum diffinitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi.

Sic haec positio tollit quidem veritatem materiae primae, quia si de ratione materiae est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia; unde nec de aliquo existentium actu praedicatur, sicut nec pars de toto. Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae dum omnia in modum accidentalis praedicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui naturales ponentes unum materiale principium; neque enim simpliciter aliquid generari dicitur nisi quia simpliciter fit ens, nihil autem fit quod prius erat: si igitur aliquid prius erat in actu —quod est simpliciter esse—, sequetur quod non simpliciter fiat ens sed fiat ens hoc quod prius non erat, unde secundum quid generabitur et non simpliciter.

Tollit demum, et ut finaliter concludam, praedicta positio etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem. Si enim alicui existenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se sed solum per accidens, eo quod duo actus vel formae secundum se diversae sunt, conveniunt autem solum in subiecto. Esse autem unum per unitatem subiecti est esse unum per accidens, sive duae formae sint non ordinatae ad invicem ut album et musicum: dicimus enim quod album et musicum sunt unum per

[68] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* VI 3 (Bk 1029a20-29).

ser uno accidentalmente: ya se trate de dos formas no relacionadas entre sí, como blanco y músico —y así decimos que blanco y músico coinciden accidentalmente al estar en el mismo sujeto—; ya sea que las formas o actos entrañen un orden mutuo, como el color y la superficie[69].

Pues no se puede decir que la superficie y lo colorado sean uno sin más, aunque en cierto modo lo colorado se predica de la superficie, no porque la superficie signifique la esencia de lo colorado, como el género significa la esencia de la especie; sino porque el sujeto se pone en la definición del accidente; de lo contrario no se predicaría de suyo el colorado de lo extenso, sino a la inversa[70].

54. Sólo de este modo la especie es algo absolutamente uno, por cuanto en verdad lo que es hombre, es animal: no porque animal sea el sujeto de la forma, sino porque la misma forma de animal es la forma de hombre, sin más diferencia que la que hay entre lo determinado y lo indeterminado. Porque si animal es una cosa y bípedo otra, ya no es esencialmente uno el animal bípedo que es el hombre, y por ende tampoco será de suyo ente[71]. De donde se seguiría que las cosas que convienen en el género no se distinguirían más que accidentalmente; y todas las cosas serían algo único en cuanto a la sustancia, y ésta sería el género y el sujeto de todas las sustancias; de la misma manera que cuando una parte de la superficie es blanca y la otra negra, el todo es una sola superficie.

accidens quia insunt uni subiecto; sive etiam formae vel actus sint ad invicem ordinatae sicut color et superficies: non enim est simpliciter unum superficiatum et coloratum, etsi quodam modo coloratum per se de superficiato praedicetur, non quia superficiatum significet essentiam colorati sicut genus significat essentiam speciei, sed ea ratione qua subiectum ponitur in diffinitione accidentis, alioquin non praedicaretur coloratum de superficiato per se sed hoc de illo.

Solo autem hoc modo species est unum simpliciter in quantum vere id quod est homo animal est; non quia animal subiciatur formae, sed quia ipsa forma animalis est forma hominis, non differens nisi sicut determinatum ab indeterminato. Si enim aliud sit animal et aliud bipes, non erit per se unum animal bipes quod est homo, unde nec erit per se ens; et per consequens sequetur quod quaecumque in genere conveniunt non different nisi accidentali differentia, et omnia erunt unum secundum substantiam quae est genus et subiectum omnium substantiarum, sicut si superficiei una pars sit alba et

[69] Con este ejemplo ratifica el Aquinate una vez más la importancia de este binomio superficie/color al que se refiere unas 60 veces a lo largo de sus obras como tipo de accidentes relacionados entre sí a manera de sujeto o materia y forma accidental, donde la superficie mantiene su prioridad natural respecto de la cualidad, puesto que «etiam in corporibus ante colorem intelligitur superficies», como dirá más adelante (8,68), lo que entraña consecuencias muy precisas con respecto a la resolución y la abstracción. Entre otras cosas pone de manifiesto que considerar la superficie sin el color es una abstracción material, que no puede servir como tipo de la abstracción científica especificadora de la Matemática. Ni menos de las tres ciencias especulativas si, como hace también con frecuencia, explicita el tácito elemento sustancial y habla de *sustancia extensa y blanca*, que sirvió al propio Tomás de falsilla para clasificar las tres ciencias, hasta que al final de su vida, en el *Compendium theologiae,* acusa explícitamente la incoherencia.

[70] Aclara así una peculiaridad en la implicación de los conceptos que reviste su importancia en el campo de la abstracción científica. Porque de eso depende la recta definición de la Matemática. Aristóteles precisaba su identidad mediante el concepto de *proscesis*, que sólo da lugar a la Matemática abstracta. Pero si la magnitud implica en su concepto su sujeto sustancial, entonces el objeto de la Matemática no es la cantidad abstracta, sino lo cuanto o lo extenso en concreto, y la auténtica Matemática serán las ciencias empíricas cuyo objeto formal *quo* es la cantidad.

[71] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* VIII c.5 (Bk 1045a14-20).

Por eso los antiguos que sólo reconocían una materia como sustancia de todas las cosas, predicada de todas ellas, sostenían que todas las cosas son uno. Y con estos mismos inconvenientes tropiezan quienes admiten una coordinación de diversas formas sustanciales en un único sujeto[72].

55. En tercer lugar, en el proceso apuntado por la opinión referida, hay que marchar a través de una serie infinita de causas materiales, de modo que nunca se puede llegar a la materia primera. Porque en todas las cosas que convienen en parte y en parte difieren, aquello en que convienen lo toma como materia, y aquello en que difieren lo considera como forma, como es patente por lo dicho.

Por consiguiente, si hay una materia que sea común a todas las cosas, destinada a recibir formas diversas, lo razonable será que reciba la forma más noble en su parte más sutil y elevada, mientras que recibe la forma menos noble en su parte inferior y más tosca: a saber, la forma de la espiritualidad en la materia más sutil, y en cambio la forma de la corporeidad en la materia inferior, como él mismo dice. Luego preexisten en la materia diferencias de sutileza y densidad antes de recibir las formas de espiritualidad y corporeidad.

Se requiere por tanto que, de nuevo, antes de la densidad o la sutileza preexista en la materia alguna otra diferencia, en virtud de la cual una materia sea receptiva de esto y otra de aquello: y la misma cuestión se planteará a propósito de aquellos elementos preexistentes, y así hasta el infinito.

56. En cuarto lugar, porque los antiguos naturales que ponían una materia prima común como sustancia de todas las cosas, consideraban posible obtener de ella cosas distintas, con sólo adjudicar formas diversas a cada una de sus partes. Cabría, en efecto, atribuir a aquella materia común, ya que era corpórea, una división cuantitativa. Pero, aparte de la

alia nigra totum est una superficies. Propter quod et antiqui ponentes unam materiam quae erat substantia omnium de omnibus praedicata, ponebant omnia esse unum. Et haec etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem.

Tertio secundum praedictae positionis processum necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod numquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt accipit ut materiam id vero in quo differunt accipit ut formam, ut ex praemissis patet; si ergo sit una materia communis omnium, ad hoc quod diversas formas recipiat oportet quod nobiliorem formam in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori: puta formam spiritualitatis in subtiliori materia, formam vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit. Praeexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis; oportet igitur quod iterum ante grossitiem et subtilitatem praeexistat in materia aliqua alia differentia per quam una materia sit receptiva unius et alia alterius: et eadem quaestio redibit de illis aliis praeexistentibus, et sic in infinitum. Quandocumque enim deveniretur ad materiam totaliter informem, secundum principia positionis praedictae oporteret quod non reciperet nisi unam formam et aequaliter per totum; et iterum materia illi formae substrata non reciperet consequenter nisi unam formam et uniformiter per totum. Et ita descendendo usque ad infima nulla diversitas in rebus inveniri posset.

Quarto quia antiquis naturalibus ponentibus primam materiam communem substantiam omnium possibile erat ex ea diversas res instituere attribuendo diversis partibus eius formas diversas; poterat enim in illa communi materia, cum corporalis esset,

[72] Cf. Sto. Tomás, *De spiritualibus creaturis* a.3; *De anima* a.11.

división propia de la cantidad, no queda otra que la de la forma o la de la materia.

Por tanto si se admite una materia universal como sustancia común de todas las cosas, carente en sí misma de cantidad, su división no puede ser entendida más que en función de la forma o de la materia misma. Por tanto, cuando se dice que la materia incorpórea común recibe en una parte esta forma, y en otra parte, aquella otra, es que la división de la materia se está presuponiendo a la diversidad de las formas que se reciben en ella. Luego tal división no puede ser atribuida a estas formas.

Luego, si se atribuye a algunas formas, ha de ser a las formas anteriores; de las cuales ninguna es recibida en toda la materia. Por lo cual hay que preentender de nuevo en la materia una división o distinción cualquiera, la cual habrá que atribuirla a otras formas en un proceso infinito. O resulta indispensable admitir que la división primera se debe a la materia misma.

57. Pero no hay división por parte de la materia a no ser que la materia se distinga por sí misma, no por su diversa disposición o forma o cantidad, que esto sería distinguirla en cuanto a la cantidad, a la forma o a la disposición. Por lo cual habría que llegar finalmente a sostener que no hay una sola materia, sino que las materias son muchas y distintas por sí mismas.

Ahora bien, lo propio de la materia es estar en potencia. Por consiguiente su distinción no se puede atribuir a que está revestida de diversas formas o disposiciones (porque esto es ajeno a la esencia de la materia), sino a la distinción de su potencialidad respecto de diversas formas.

Pues, como la naturaleza de la potencia consiste en estar ordenada a acto, síguese que las potencias han de distinguirse de acuerdo con aquello a que se ordenan primordialmente. Y entiendo lo del orden primordial de una potencia, como la de la potencia visual al color, y no al

intelligi divisio secundum quantitatem. Remota autem divisione quae est secundum quantitatem, non remanet nisi divisio secundum formam vel secundum materiam; si igitur ponatur universalis materia quae est communis omnium substantia non habens in sui ratione quantitatem, eius divisio non potest intelligi nisi vel secundum formam vel secundum materiam ipsam. Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc et partim recipit formam illam, divisio materiae praesupponitur diversitati formarum in materia receptarum; non ergo illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores quarum neutram materia per totum recipit; unde oportet iterum in materia praeintelligere divisionem vel distinctionem quamcumque. Erit igitur et haec secundum alias formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod prima divisio sit secundum ipsam materiam.

Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum se ipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem, quia hoc esset distingui materiam secundum quantitatem aut formam seu dispositionem; oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed quod materiae sint multae et distinctae secundum se ipsas. Materiae autem proprium est in potentia esse; hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus, hoc enim est praeter essentiam materiae, sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum: cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id ad quod primo potentia dicitur. Dico autem ad aliquid primo potentiam dici sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est

blanco o al negro, ya que recibe por igual a ambos; e igualmente la superficie es receptiva del blanco y del negro en virtud de la misma potencialidad, que primordialmente se ordena al color. Por donde se ve que es falso el principio según el cual la potencia y la receptividad se encontrarían en todas las cosas de la misma manera.

## Capítulo 7

### La materia no puede ser común a la sustancia corpórea y a la espiritual

58. De esta razón se puede inferir además que las sustancias espirituales y corporales no pueden tener la misma materia. Porque si la materia es una y común a ambos órdenes, habría que presuponer en ella una distinción anterior a la diferencia de estas formas, la de la espiritualidad y la de la corporeidad, la cual no se puede reducir a la división cuantitativa, puesto que en las sustancias espirituales no se encuentran las dimensiones de la cantidad.

Luego esta distinción ha de provenir o bien de las formas o disposiciones, o bien de la materia misma; y como no se puede atribuir a formas y disposiciones en serie infinita, hay que aceptar en definitiva que la distinción se encuentra en la materia por sí misma. Luego la materia de las sustancias espirituales es otra completamente distinta de la de las sustancias corporales.

59. Además, como el recibir es propio de la materia en cuanto tal, si fuera la misma la materia de las sustancias espirituales y corporales, debería ser idéntico el modo de recepción en ambos casos. Pero la materia de las cosas corporales recibe la forma particularizándola, es decir, no en cuanto a su razón común de forma. Y esto no le compete

susceptiva utriusque; et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam quae primo dicitur respectu coloris. Unde patet falsum esse principium quod supponebat dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri.

## Capitulum septimum

### Quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia

Ex hac autem ratione ulterius concludi potest quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia. Nam si est materia una et communis utrorumque, oportet in ipsa distinctionem praeintelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis. Quae quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem, quia in substantiis spiritualibus quantitatis dimensiones non inveniuntur; unde relinquitur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones, vel secundum ipsam materiam: et cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum, oportet tandem redire adhoc quod sit distinctio in materia secundum se ipsam. Erit igitur omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum.

Item, cum recipere sit proprium materiae in quantum huiusmodi, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, id est non secundum communem rationem formae; nec hoc habet materia corporalis in

a la materia corporal por ser sujeto de la extensión o de la forma corporal, puesto que incluso esa forma corporal la recibe individualmente[73].

Por tanto es manifiesto que esto le compete a tal materia en razón de su misma naturaleza, que, por ser la ínfima, recibe la forma de una manera sumamente débil, ya que la recepción se ajusta al modo de ser del recipiente. En cambio, es manifiesto que toda sustancia intelectual recibe la forma entendida en su totalidad, pues de lo contrario no podría entenderla totalmente, puesto que si el entendimiento entiende una cosa es porque existe en él la forma de la misma. Síguese por tanto que la materia, si se da de alguna manera en las sustancias espirituales, no es la misma que la de las cosas corporales, sino mucho más alta y sublime, puesto que es capaz de recibir las formas según la totalidad de las mismas[74].

60. Además, si avanzamos otro paso, es manifiesto que una cosa es tanto más noble entre los entes cuanto más tiene de la razón de ser. Y es patente que, dado que el ente se divide en potencia y acto, el acto es más perfecto que la potencia y tiene en mayor grado la razón de ser, pues no decimos que una cosa es absolutamente si está en potencia, sino únicamente si está en acto. Síguese por tanto que lo superior entre los entes se acercará más al acto, lo inferior, en cambio, se acercará más a la potencia.

Ahora bien, puesto que la materia de las sustancias espirituales no puede ser la misma que la de las cosas corporales, sino muy superior, como acabamos de decir, tiene que distar mucho de ésta en la escala del acto y la potencia. Mas la materia de las cosas corporales, según la

quantum dimensionibus subicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit: unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae ex ipsa natura materiae, quae quia est infima debilissimo modc recipit formam —fit enim receptio secundum modum recipientis—; et per hoc maxime deficit a completa receptione formae quae est secundum totalitatem ipsius, particulariter ipsam recipiens. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem, alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret; sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma eius in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem.

Adhuc, ultra procedentibus manifestum fit quod tanto aliquid in entibus est altius quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quod actus est potentia perfectior et magis habet de ratione essendi; non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est actu; oportet igitur id quod est superius in entibus magis accedere ad actum, quod autem est in entibus infimum propinquius esse potentiae. Quia igitur materia spiritualium substantiarum non potest esse eadem cum corporalium materia sed longe altior, ut ostensum est, necesse est ut longe distet a corporalium materia secundum

[73] Creemos que ésta es una afirmación insólita no compartida en el resto de su obra, donde la cantidad tiene la condición peculiar de individuarse por sí misma (*Cont. Gent.* IV c.65 n.4019-21), y la materia no es considerada como principio de individuación sino en cuanto «signata quantitate» (*Summa* 3 q.77 a.2).

[74] Santo Tomás expone aquí lo que podríamos llamar su habitual concepción «morfemórfica» de la intelección, consistente en que el sujeto «recibe» la forma del objeto como un acto recibe otro acto manteniéndolo en su alteridad, mientras que en el hile-morfismo, el sujeto recibe la forma como la potencia al acto, es decir, apropiándosela y contrayéndola para formar un nuevo ente.

sentencia de Aristóteles y de Platón[75], es potencia pura. Síguese por tanto que la materia de las sustancias espirituales no es potencia pura, sino un ente en acto que está en potencia para existir.

61. Y no le llamo ente en acto, como si estuviera compuesto de potencia y acto, puesto que eso sería entrar en un proceso al infinito o habría que acabar en algo que estuviera solamente en potencia. Pero como esto es lo último en el orden de los entes y por tanto no cabe que sea receptivo más que de manera débil y particular, no puede ser la materia prima de la sustancia espiritual e intelectual. Hay que concluir por ende que la materia de la sustancia espiritual hasta tal punto está en acto, que resulta ser un acto o forma subsistente; del mismo modo que también la materia de las cosas corporales se llama ente en potencia, por ser la potencia que es sujeto de las formas.

62. Ahora bien, si la materia se la considera como un ente en acto, lo mismo da decir materia que sustancia de las cosas. Pues es así como los antiguos naturalistas, para quienes la materia prima de las cosas corporales era un ente en acto, decían que la materia es la sustancia de todas las cosas[76], de la misma manera que la sustancia de las cosas artificiales no es otra cosa que su materia. Así pues, si la materia de las sustancias espirituales no puede ser algo que esté en pura potencia, sino que es algo que está en acto, entonces la misma materia de las cosas espirituales es su sustancia. Y en este caso no hay diferencia entre atribuir materia a las sustancias espirituales y sostener que las sustancias espirituales son simples, es decir, no compuestas de materia y forma.

63. Además, como por naturaleza el acto es anterior a la potencia y la forma anterior a la materia, síguese que la potencia depende en su ser del acto y la materia de la forma; en cambio, la forma como tal no depende en su ser de la materia, ni el acto de la potencia; pues lo anterior por naturaleza no depende de lo posterior.

differentiam potentiae et actus; corporalium autem materia est potentia pura secundum sententiam Aristotelis et Platonis: relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura sed sit aliquid ens actu in potentia existens.

Non autem sic dico ens actu quasi ex potentia et actu compositum; quia vel esset procedere in infinitum, vel oporteret venire ad aliquid quod esset ens in potentia tantum, quod cum sit ultimum in entibus et per consequens non potens recipere nisi debiliter et particulariter, non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiae. Relinquitur ergo quod spiritualis substantiae materia ita sit ens actu quod sit actus vel forma subsistens, sicut et materia corporalium rerum ita dicitur ens in potentia quia est ipsa potentia formis subiecta.

Ubicumque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei: sic enim antiqui naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquid ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia. Sic igitur si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia; et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus et ponere substantias spirituales simplices non compositas ex materia et forma.

Amplius, cum actus naturaliter sit prior potentia et forma quam materia, potentia quidem dependet in suo esse ab actu et materia a forma, forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem, vel actus <a potentia >; non enim

[75] ARISTÓTELES, *Metaph.* VI 3 (Bk 1029a20).
[76] Cf. ibíd., I 3 (Bk 983b6-13).

Por tanto, si hay formas que no pueden existir sin materia, esto no les corresponde por el hecho de ser formas, sino por ser tales formas, es decir, formas imperfectas, que no pueden sustentarse por sí mismas, sino que necesitan el fundamento de la materia.

Ahora bien, sucede que en todos los géneros por encima de lo imperfecto existe algo perfecto. Por ejemplo, si se encuentra el fuego en una materia extraña, de la que no depende por su naturaleza, necesariamente se ha de dar también el fuego no sustentado en materia extraña. Hay, pues, por encima de las formas recibidas en sus materias, algunas formas subsistentes, que son las sustancias espirituales no compuestas de materia y forma[77].

64. Esto aparece también en las ínfimas de las sustancias espirituales, es decir, en las almas, si se admite que se unen a los cuerpos como formas[78]. Pues es imposible que sea forma de algún cuerpo lo que está compuesto de materia y forma. Porque ser forma de alguna cosa es ser acto de la misma. Y es imposible que alguna de sus partes sea materia, siendo ésta pura potencia.

## Capítulo 8

## Respuesta a los argumentos de Avicebrón

65. A la vista, pues, de lo dicho, es fácil resolver los argumentos contrarios.

66. La primera razón parecía concluir que no podía haber diversidad en las sustancias espirituales a no ser que estuvieran compuestas de

priora naturaliter a posterioribus dependent. Si igitur aliquae formae sint quae sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae, quae per se sustentari non possunt sed indigent materiae fundamento. Sed ante omne imperfectum invenitur aliquid perfectum in omnibus generibus; puta si est ignis in materia aliena a qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena: sunt igitur supra formas in materiis receptas aliquae formae per se subsistentes, quae sunt spirituales substantiae ex materia et forma non compositae.

Hoc etiam apparet in infimis substantiarum spiritualium, scilicet animabus, si quis eas ponat corporibus uniri ut formas. Impossibile est enim id quod est ex materia et forma compositum esse alicuius corporis formam, nam esse formam alicuius est esse actum eiusdem; nulla igitur pars eius quod est alicuius forma potest esse materia, quae est potentia pura.

## Capitulum octavum

## De solutione rationum Avicebron

His igitur visis, facile est rationes dissolvere in contrarium adductas.

Prima enim ratio concludere videbatur quod non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis si non essent ex materia et forma compositae. Quae quidem ratio in

---

[77] En los tres últimos párrafos esboza Tomás dos argumentos *a priori*, uno a favor de la posibilidad de las sustancias separadas, y el segundo en pro de la existencia de las mismas. Pero en este opúsculo es parco en tales argumentos, más que en otras obras como *Summa* 1 q.50 a.1; *Cont. Gent.* II c.91 n.1772-1780 y III c.97 n.2725. De la necesidad de los ángeles malos o demonios para explicar fenómenos mágicos, habla más en *Cont. Gent.* III c.103-106.

[78] Cf. Sto. Tomás, *Cont. Gent.* II c.57; *De spiritualibus creaturis* a.2.

materia y forma. Pero tal razonamiento se mostraba deficiente en las dos partes de su deducción. Porque ni las cosas que son pura materia tienen por qué carecer de diversidad; ni tampoco las sustancias que son meras formas.

67. Ya dijimos, en efecto, que dado que la materia, considerada en sí misma, es ente en potencia, tiene que haber diversas materias en la medida en que hay diversidad de potencias. Y no llamamos sustancia de la materia sino a la potencia que pertenece al género de la sustancia. Pues el género de la sustancia, al igual que los demás géneros, se divide en acto y potencia, y por tanto nada impide que algunas sustancias, que son pura potencia, sean diversas, por razón de los distintos géneros de actos a los que se ordenan. Y es de este modo como la materia de los cuerpos celestes se distingue de la materia de los elementos.

Porque la materia de los cuerpos celestes está en potencia para un acto perfecto, esto es, para una forma que sacia toda la potencialidad de la materia, de modo que ya no le queda potencia para otras formas. En cambio la materia de los elementos se halla en potencia para una forma incompleta, que no puede satisfacer toda la potencialidad de la materia[79].

Ahora bien, por encima de estas materias se encuentra la materia espiritual, es decir, la sustancia espiritual misma, que recibe la forma según su totalidad, mientras que las materias inferiores la reciben particularizándola.

68. De la misma manera, tampoco se sostiene la deducción hecha en lo referente a las formas. Porque es manifiesto que, si las cosas compuestas de materia y forma se distinguen por razón de la forma, entonces es que las formas se diversifican por sí mismas. Pero si se sostiene que las formas de las cosas diversas no se distinguen sino por razón de sus

utraque parte suae deductionis deficiebat: neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum sint absque diversitate, neque etiam hoc oportet de substantiis quae sunt formae tantum.

Dictum est enim quod, quia materia secundum id quod est est in potentia ens, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae; nec aliud dicimus materiae substantiam quam ipsam potentiam quae est in genere substantiae, nam genus substantiae sicut et alia genera dividitur per potentiam et actum. Et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum esse diversas secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur: per quem modum caelestium corporum materia a materia elementorum distinguitur. Nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, id est ad formam quae complet totam potentialitatem materiae ut iam non remaneat potentia ad alias formas; materia autem elementorum est in potentia ad formam incompletam quae totam potentiam materiae terminare non potest. Sed supra has materias est spiritualis materia, id est, ipsa substantia spiritualis, quae recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particulariter recipientibus.

Similiter etiam non tenet deductio ex parte formarum. Manifestum est enim quod si res compositae ex materia et forma secundum formas differunt, quod ipsae formae secundum se ipsas diversae sunt. Sed si dicatur quod diversarum rerum formae non sunt diversae nisi propter materiae diversitatem, sicut diversi colores ex una solis illustratione

---

[79] Como dijimos en la Introducción, aquí no rehúye justificar la diferencia de la materia celeste por razón de la forma a que se ordena, que en los cielos es «perfecta» o completa, mientras que en la tierra es «incompleta». Y es que en el número 68 subsiguiente va a establecer contra Avicebrón que hay formas que «se diversifican por sí mismas» o «por los grados de su perfección».

materias, como los diversos colores del arco iris son producidos por una misma irradiación solar en función de las variedades de densidad en el aire, entonces con prioridad a la variedad de los colores hay que suponer en el aire diversos grados de pureza o de densidad. Y de la misma manera habría que presuponer en la materia una forma anterior a la otra, como también en los cuerpos se presupone la superficie a los colores.

Lo cual quiere decir que en las formas se encuentran diversos grados de perfección e imperfección, de modo que la más próxima a la materia es más imperfecta y está como en potencia respecto de la forma que le sobreviene.

De la misma manera no hay inconveniente en admitir la existencia de una multitud de sustancias espirituales, aunque sean meras formas, debido a que se distinguen por sus grados de perfección; de modo que la más imperfecta está en potencia para la de perfección superior, hasta llegar a la primera, que es solamente acto, y que es Dios. De acuerdo con lo cual todas las sustancias espirituales inferiores pueden ser llamadas, bien sea materias, en cuanto están en potencia, bien sea formas, en cuanto están en acto.

69. Por lo mismo resulta manifiestamente frívolo lo que contra esto objeta el adversario: Que si la sustancia espiritual difiere por sus grados de perfección e imperfección, ha de ser porque ella misma es sujeto de la perfección y la imperfección, y entonces, como el sujeto tiene razón de materia, se seguirá que la sustancia espiritual tiene materia. Pero en esto se equivoca doblemente. Primero, porque entiende que la perfección y la imperfección son ciertas formas sobreañadidas o accidentes que necesitan de sujeto: lo cual es manifiestamente falso. Porque las cosas pueden tener una perfección en su propia especie y sustancia, que no guarda con respecto a esas cosas la relación del accidente al sujeto o de la forma a la materia, sino que designa la especie misma propia de cada cosa. Porque así como en los números uno es mayor que otro según su propia especie, de modo que los números desiguales difieren en especie, así

causantur in aere secundum differentiam spissitudinis et diversitatis illius, necesse est quod ante colorum diversitatem praeintelligatur in aere diversitas puritatis et spissitudinis: et sic etiam necesse erit quod in materia ante unam formam intelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligitur superficies. Invenitur igitur in formis diversitas secundum quendam ordinem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior imperfectior est et quasi in potentia respectu supervenientis formae. Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quamvis sint formae tantum, ex hoc quod una earum est alia perfectior; ita quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum quae est actu tantum, quae Deus est: ut sic omnes inferiores spirituales substantiae et materiae possint dici secundum hoc quod sunt in potentia, et formae secundum hoc quod sunt actu.

Unde patet frivolum esse quod contra hoc obicit concludens, si spiritualis substantia secundum perfectionem et imperfectionem differt, quod oportet ipsam esse perfectionis et imperfectionis subiectum: et sic, cum subiectum pertineat ad rationem materiae, oportebit substantiam spiritualem habere materiam. In quo quidem dupliciter fallitur. Primo quidem quia aestimat perfectionem et imperfectionem esse quasdam formas supervenientes vel accidentia quae subiecto indigeant: quod quidem manifeste falsum est. Est enim quaedam rei perfectio secundum suam speciem et substantiam, quae non comparatur ad rem sicut accidens ad subiectum vel sicut forma ad materiam sed ipsam propriam speciem rei designat. Sicut enim in numeris unus est maior alio secundum propriam speciem, unde inaequales numeri specie differunt, ita in formis tam

también en las formas, tanto materiales como separadas de la materia, una es más perfecta que otra según la razón de su propia naturaleza, a saber, en la medida en que la razón propia de la especie consiste en tal grado de perfección.

70. En segundo lugar, porque el ejercer la función de sujeto no compete solamente a la materia que es parte de la sustancia, sino que corresponde universalmente a toda potencia. Todo lo que se relaciona con algo como la potencia respecto del acto, debe naturalmente servirle de sujeto. Y de esta misma manera, aunque la sustancia espiritual no tenga materia como parte de su constitutivo, al ser un ente que está de algún modo en potencia, puede ser sujeto de las especies inteligibles.

71. Con lo cual se muestra también la solución a la razón segunda. Porque cuando decimos que una sustancia es corporal o espiritual no relacionamos la espiritualidad o la corporeidad con la sustancia a la manera de la forma con la materia o del accidente con el sujeto, sino como la diferencia al género: De tal manera que la sustancia espiritual no es espiritual por razón de algo que se añade a la sustancia, sino por razón de la sustancia misma; como también la sustancia corporal no es tal por razón de algo añadido a la sustancia, sino por la propia sustancia. Porque, como ya queda dicho, la forma por la cual la especie recibe la predicación de la diferencia, no es otra que aquella por la cual recibe la predicación del género. Luego no es necesario que la espiritualidad de la sustancia espiritual se asiente en algo a modo de materia o sujeto.

72. A su vez, la tercera razón tampoco es eficaz. Pues, como el ente no se predica de todas las cosas de manera unívoca, no hay por qué buscar el mismo modo de ser en todas las cosas de las que se dice que existen; sino que unas participan del ser de manera más perfecta y otras de modo menos perfecto. Y así los accidentes se llaman entes, no porque tengan el ser en sí mismos, sino porque su ser consiste en que existen en la sustancia. Además tampoco en las sustancias es idéntico el modo de existir. Aquellas que participan del ser de modo perfectísimo, no

materialibus quam a materia separatis una est perfectior alia secundum rationem propriae naturae, in quantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit.

Secundo quia esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam; omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum ei natum est subici: et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen prout est ens secundum aliquid in potentia potest subici intelligibilibus speciebus.

Ex hoc etiam solutio secundae rationis apparet. Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam sicut formas ad materiam vel accidentia ad subiectum, sed sicut differentias ad genus; ita quod substantia spiritualis non propter aliquid additum substantiae est spiritualis sed secundum suam substantiam, sicut et substantia corporalis non per aliquid additum substantiae est corporalis sed per suam substantiam. Non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit ab ea per quam suscipit praedicationem generis, ut supra dictum est; unde non oportet quod spiritualitati spiritualis substantiae subiciatur aliquid sicut materia vel subiectum.

Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius quaedam imperfectius esse participant: accidentia enim entia dicuntur non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque in substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illae enim

tienen en sí mismas nada que sea ente en pura potencia, y por eso se llaman sustancias inmateriales.

73. Pero por debajo de éstas se encuentran las sustancias que, aunque tengan en sí mismas esa materia que es esencialmente potencia pura, sin embargo tienen toda su potencialidad saciada por la forma, de modo que no queda en ellas potencia para otra forma y así son incorruptibles, como pasa con los cuerpos celestes, que necesariamente están compuestos de materia y forma. Porque es manifiesto que existen en acto, pues de lo contrario no podrían ser sujetos de movimiento, ni de sensación ni principios de ninguna actividad. Pero ninguna de ellas es pura forma, porque si fueran forma sin materia, serían sustancias inteligibles en acto a la vez que inteligentes por sí mismas: y esto es imposible, puesto que, como se prueba en el libro *Del alma*[80], la intelección no puede ser acto del cuerpo.

Síguese, por tanto, que son ciertamente compuestos de materia y forma: pero así como un cuerpo que se encuentra sujeto a esta magnitud y figura determinadas, no está en potencia para otra magnitud o figura, así la materia de los cuerpos celestes se encuentra sometida de tal modo a esta forma que no queda en potencia para otra forma[81].

74. Pero por debajo de estas sustancias se encuentra un tercer grado de las mismas, es a saber, el de los cuerpos corruptibles, que tienen en sí mismos esta materia que es ente en pura potencia; pero sin que la potencialidad de esta materia quede saturada por la forma de la que es sujeto, de modo que le impida mantenerse en potencia para otras formas.

Y a causa de esta diversidad por parte de la materia se encuentran en los cuerpos diversos niveles de sutileza y de densidad, por cuanto los cuerpos celestes son más sutiles y más formales que los elementares. Y

substantiae quae perfectissime esse participant non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum, unde immateriales substantiae dicuntur.

Sub his vero sunt substantiae quae, etsi in se ipsis huiusmodi materiam habeant quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum, tota tamen earum potentialitas completur per formam ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora; quae necesse est ex materia et forma composita esse. Manifestum est enim ea actu existere, alioquin motus subiecta esse non possent aut sensui subiacere aut alicuius actionis esse principium; nullum autem eorum est forma tantum quia, si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum se ipsas: quod esse non potest, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro De anima. Relinquitur ergo quod sunt quidem ex materia et forma composita; sed sicut illud corpus ita est huic magnitudini et figurae determinatae subiectum quod tamen non est in potentia ad aliam magnitudinem vel figuram, ita caelestium corporum materia ita est huic formae subiecta quod non est in potentia ad aliam formam.

Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum quae in se ipsis huiusmodi materiam habent quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subicitur quin remaneat adhuc in potentia ad alias formas. Et secundum hanc diversitatem materiae invenitur in corporibus subtilius et grossius, prout caelestia corpora sunt subtiliora et magis formalia quam elementaria; et quia forma proportionatur

[80] ARISTÓTELES, *De anima* III c.4 (BK 429a18-b5).

[81] Sobre la culminación de esta doctrina en el *Corpus thomisticum* ver nuestro artículo «El universo de Santo Tomás»: *Estudios Filosóficos* 14 (1965) 105-129. Cf. TH. LITT, o.c., c.V p.99-109.

como la forma es proporcionada a la materia, síguese que también los cuerpos celestes tienen una forma más noble y más perfecta, hasta el punto de que llenan toda la potencialidad de la materia.

75. Por tanto en las sustancias superiores, que son completamente ajenas a la potencialidad de la materia, existe sin duda una diferencia de mayor o menor sutileza según la diferencia en la perfección de la forma, pero no hay en ellas composición de materia y forma.

76. Pero tampoco es eficaz la cuarta razón. Porque del hecho de que las sustancias espirituales carezcan de materia no se sigue que no sean distintas de Dios; porque, aunque carecen de la potencialidad de la materia, queda en ellas cierta potencialidad por el hecho de que no son el ser mismo *(ipsum esse),* sino que lo participan. Pero el subsistente de por sí, que sea el ser mismo *(ipsum esse),* no puede ser más que uno solo; al igual que una forma, si se la considera separada, tampoco puede ser más que una. De ahí que cosas múltiples en el número son específicamente algo uno, puesto que la naturaleza de la especie considerada en sí misma es una. Porque así como es una conceptualmente cuando se la considera en sí misma, así sería una en el ser, si existiera por sí misma. La misma razón vale para el género en comparación con las especies, y así hasta llegar al ser mismo que es comunísimo. De aquí que el ser mismo subsistente de por sí es solamente uno. Por eso es imposible que aparte de él se dé algo subsistente que sea puro ser. Sin embargo, todo lo que existe tiene ser. De ahí que en todo lo que existe, salvo el primero, se encuentra el ser mismo, como acto, y la sustancia de aquello que tiene el ser, como potencia receptiva de ese acto que es el ser.

77. Pero podría alguien decir: aquello que participa de algo, carece de por sí de aquello que participa; como la superficie, naturalmente receptiva del color, considerada en sí misma es no-color y no-coloreada. De la misma manera, lo que participa el ser, ha de ser no-ente. Ahora bien, lo que es en potencia ente y participativo del mismo, pero no es

materiae, consequens est quod etiam caelestia corpora habeant nobiliorem formam et magis perfectam, utpote totam potentialitatem materiae adimplentem.

In substantiis igitur superioribus, a quibus est omnino potentia materiae aliena, invenitur quidem differentia maioris et minoris subtilitatis secundum differentiam perfectionis formarum; non tamen in eis est compositio materiae et formae.

Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur: sublata omni potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam in quantum non sunt ipsum esse sed esse participant. Nihil autem per se subsistens quod sit ipsum esse potest inveniri nisi unum solum, sicut nec aliqua forma si separata consideretur potest esse nisi una; inde est enim quod ea quae sunt diversa numero sunt unum specie quia natura speciei secundum se considerata est una: sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur, ita esset una secundum esse si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum; ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum: impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est esse habet; est igitur in quocumque praeter primum et ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam potentia receptiva huius actus quod est esse.

Potest autem quis dicere quod id quod participat <aliquid> est secundum se carens illo, sicut superficies quae nata est participare colorem secundum se considerata est non color et non colorata; similiter igitur id quod participat esse oportet esse non ens. Quod autem est in potentia ens et participativum ipsius, non autem secundum se est ens,

ente de por sí, eso es la materia, como arriba se dijo. Por consiguiente, todo lo que existe después del ente primero, que es el ser mismo, siendo ente por participación, tiene materia.

78. Pero debe tenerse en cuenta que aquellas cosas que participan del ser del ente primero, no participan el ser en su modo universal, tal como se encuentra en el primer principio, sino de manera particularizada o según un modo determinado de ser que es propio de este género o de esta especie. Pero cada cosa se pliega a un modo determinado de ser de acuerdo con el modo de la propia sustancia. Y el modo de cualquier sustancia compuesta de materia y forma se debe a la forma, por la que pertenece a determinada especie. Así pues, la cosa compuesta de materia y forma, es por su forma por la que se hace participativa del ser mismo, que recibe de Dios de acuerdo con cierto modo propio.

Por consiguiente, en la sustancia compuesta de materia y forma hay un doble orden: Uno es el de la materia a la forma; el otro es el de la cosa misma ya compuesta respecto del ser participado. De hecho, el ser de la cosa no es ni su forma ni su materia, sino algo que sobreviene a la cosa por su forma.

79. Así pues, en las cosas compuestas de materia y forma, la materia considerada en su esencia, tiene el ser en potencia, y lo tiene debido a cierta participación del ente primero; pero considerada en sí misma carece de la forma, mediante la cual participa del ser en acto según su modo propio. Pero la cosa compuesta considerada en su esencia, ya tiene la forma, pero participa su propio ser por medio de su forma.

Así pues, dado que la materia recibe el ser determinado actual por la forma, y no a la inversa, nada impide que exista alguna forma que reciba el ser en sí misma, y no en un sujeto; pues no es la causa la que depende del efecto, sino a la inversa. La forma, pues, que subsiste por sí misma de ese modo, participa el ser en sí misma, al igual que la forma material lo participa en el sujeto.

materia est, ut supra dictum est; sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens habet materiam.

Sed considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quendam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae; modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma est secundum formam per quam pertinet ad determinatam speciem: sic igitur res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum; non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam.

Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis materia quidem secundum se considerata secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis, caret vero secundum se considerata forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum; ipsa vero res composita in sui essentia considerata iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non

80. Por eso, si cuando digo no-ente prescindo sólo del ser en acto, la forma misma considerada en sí, es no-ente, aunque participativa del ser. Pero si el no-ente prescinde no sólo del ser en acto, sino también del acto o de la forma, por la cual se participa el ser, así la materia es no-ente; en cambio, la forma subsistente no es no-ente, sino que es acto, el acto de la forma, por el que se participa el acto último que es el ser[82].

Queda pues claro en qué difieren la potencia que hay en las sustancias espirituales y la potencia que hay en la materia. Porque la potencia de la sustancia espiritual se refiere únicamente al orden que la misma dice al ser; en cambio la potencia de la materia se refiere al orden que la misma dice a la forma y al ser. Por lo tanto si alguien llama materia a las dos potencias, es obvio que emplea la palabra materia en sentido equívoco.

81. En lo que se refiere a la solución del quinto argumento, queda a la vista por lo ya dicho. Dado que la sustancia espiritual participa del ser no en su amplísima infinitud, tal como se halla en el primer principio, sino según el modo propio de su esencia, resulta manifiesto que su ser no es infinito, sino finito. Pero, dado que la forma misma no se halla participada en la materia, bajo este aspecto no se encuentra limitada de la manera en que lo están las formas que existen en la materia.

82. De este modo encontramos varios grados de infinitud en las cosas[83]. Pues las sustancias materiales son ciertamente finitas en dos sen-

in aliquo subiecto; non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto.

Si igitur per hoc quod dico 'non ens' removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata est non ens sed esse participans. Si autem 'non ens' removeat non solum ipsum esse in actu sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens; forma vero subsistens non est non ens, sed est actus qui est forma participativus ultimi actus qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus a potentia quae est in materia: nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse, potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utramque potentiam materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit.

Quintae vero rationis solutio iam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat, non secundum suae communitatis infinitatem sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse eius non est infinitum sed finitum; quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes.

Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter, scilicet ex parte formae quae in materia recipitur et ex

---

[82] La expresión «no ente» se presenta aquí como un «modo de hablar», como una licencia de lenguaje o lo que «podría alguien decir» *(DeA* VIII 77). Pero es muy frecuente en la filosofía griega desde que Parménides la usara en su sentido absoluto, como contradictoria del Ente. Aristóteles la emplea sobre todo en un sentido relativo, como cuando dice: «Todas las cosas llegan a ser desde un ente en potencia y desde un no-ente en acto». *Metaph.* XII 2 (Bk 1069b20). Y en ese sentido relativo la emplea aquí Santo Tomás.

[83] La expresión «grados de infinitud», que sólo aparece otra vez con sentido semejante en una obra de la misma época *(Summa* 3 q.10 a.4 ad 3), se inspira claramente en la *Elementatio theologica* de Proclo, cuyo capítulo J no sólo es un desarrollo de este concepto, sino también un trasunto de todo este cap. VIII del *DeA*. Esto parece una prueba bastante clara de que, como afirma Saffrei, Tomás tenía a la vista la obra de Proclo durante toda la redacción del *DeA*, y no sólo al final cuando lo cita dos veces (c.XX). Véase Proclo, *Elementos de Teología* (Aguilar, Buenos Aires 1975) 95-100.

tidos: a saber, por parte de la forma, que es recibida en la materia, y por parte del ser mismo, del que participa según su modo propio, de manera que es finita hacia arriba y hacia abajo. En cambio la sustancia espiritual es finita hacia arriba, en el sentido de que recibe el ser del Primer Principio de acuerdo con el modo propio; pero es infinita hacia abajo dado que no es limitada por un sujeto. El primer principio, en cambio, que es Dios, es infinito en todos los sentidos.

## Capítulo 9

## La opinión de quienes dicen que las sustancias espirituales no son creadas

83. Así como la referida posición se apartó de la sentencia de Platón y Aristóteles acerca de la condición de las sustancias espirituales negándolas la simplicidad de la inmaterialidad, así también encontramos que algunos se apartaron de la verdad en lo referente a su modo de existir al negar que tuvieran su origen en el primero y supremo autor.

En lo cual encontramos que diversos autores se equivocaron de tres maneras. Algunos en efecto sostuvieron que dichas sustancias carecen por completo de causa en sí mismas. Otros admitieron que tienen causa de su ser, pero que no todas proceden inmediatamente del primero y sumo principio, sino que, dentro de una serie ordenada, las inferiores tienen el origen de su ser en las superiores. Otros en cambio reconocen que ciertamente todas estas sustancias tienen el origen inmediato de su ser en el principio primero, pero que en sus otros atributos, como el vivir, entender y otras cosas así, las superiores son causa de las inferiores.

84. Así pues, los primeros[84] sostienen que las sustancias espirituales son absolutamente increadas, basándose para ello en lo que sucede con

parte ipsius esse quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens; substantia vero spiritualis est quidem finita superius in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum, est autem infinita inferius in quantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum.

### Capitulum nonum

### De opinione eorum qui dicunt substantias spirituales non esse creatas

Sicut autem praedicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum a sententia Platonis et Aristotelis deviavit, eis immaterialitatis simplicitatem auferens, ita et circa modum existendi ipsarum aliqui a veritate deviasse inveniuntur auferentes earum originem a primo et summo auctore. In quo inveniuntur diversi homines tripliciter errasse. Quidam enim posuerunt praedictas substantias omnino causam sui esse non habere; quidam autem posuerunt eas quidem essendi causam habere, non tamen immediate eas omnes procedere a summo et primo principio, sed quadam serie ordinis inferiores earum a superioribus essendi originem habere; alii vero confitentur omnes quidem huiusmodi substantias immediate essendi habere originem a primo principio, sed in ceteris quae de eis dicuntur —puta quod sunt viventes intelligentes et alia huiusmodi— superiores inferioribus causas existere.

Primi quidem igitur spirituales substantias omnino increatas esse existimant, huiusmodi opinionem sumentes ex his quae secundum naturam causantur, utentes communi

[84] Entre las proposiciones condenadas en París por Esteban Tempier en 1277 se hace

las causas materiales, y apoyándose en el supuesto común que los filósofos asumen como un principio en el orden natural: De la nada, nada se hace[85]. Parece en efecto que sólo se hace aquello que tiene causa de su ser. Pero lo que tiene causa es obvio que se hace de otro. Y aquello de lo cual algo se hace, es la materia. Por tanto, si las sustancias espirituales no tienen materia, parece seguirse que no tienen en absoluto causa de su ser.

85. Además: El devenir, es de alguna manera moverse o cambiar. Pero toda mutación y movimiento debe tener un sujeto; pues el movimiento es el acto de algo que está en potencia. Por eso en todo lo que deviene debe preexistir un sujeto. Si, pues, las sustancias espirituales son inmateriales no pueden haber sido hechas.

86. Además, en todo hacerse, cuando se llega al estar hecho último, ya no queda nada que hacer: de la misma manera que cuando lo que es movido llega a su término, deja de ser movido.

Pero vemos que en las cosas que se generan, sólo damos cada una de ellas por hecha y su producción terminada, cuando recibe la forma, puesto que la forma es el término de la generación. Una vez alcanzada la forma, no queda por tanto nada que hacer. Pues aquello que tiene la forma no se puede hacer, sino que ya es de acuerdo con su forma. Luego si algo es por sí mismo forma, esto no se hace ente. Mas las sustancias espirituales son ciertas formas subsistentes, como es manifiesto por lo que hemos dicho. Se sigue, pues, que las sustancias espirituales no tienen causa de su ser, en el sentido de que hayan sido hechas por otro.

87. Pero podría alguien argüir contra esto con las opiniones de Aristóteles y de Platón[86], según los cuales estas sustancias son sempiternas. Pero nada sempiterno parece que sea hecho, porque el ente se hace

suppositione naturali philosophorum pro principio: ex nihilo nihil fieri. Hoc autem videtur fieri quod habet causam sui esse; quicquid igitur sui esse causam habet, oportet illud ex alio fieri. Hoc autem ex quo aliquid fit est materia; si igitur spirituales substantiae materiam non habent, consequens videtur eas omnino causam sui esse non habere.

Rursus, fieri moveri quoddam est vel mutari. Mutationis autem omnis et motus subiectum aliquod esse oportet, est enim motus actus existentis in potentia; oportet igitur omni ei quod fit subiectum aliquod praeexistere: spirituales igitur substantiae si immateriales sunt, factae esse non possunt.

Item, in qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum non remanet aliquid fieri, sicut nec post ultimum motum esse remanet moveri. Videmus autem in his quae generantur quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione quando accipit formam, est enim forma generationis terminus; adepta igitur forma, nihil restat fiendum: habens igitur formam non fit ens, sed est ens secundum suam formam. Si igitur aliquid sit secundum se forma, hoc non fit ens; spirituales autem substantiae sunt quaedam formae subsistentes, ut ex praemissis manifestum est: non igitur spirituales substantiae sui esse causam habent quasi ab alio factae.

Posset etiam aliquis ad hoc argumentari ex opinionibus Aristotelis et Platonis qui huiusmodi substantias ponunt esse sempiternas. Nullum autem sempiternum videtur esse factum, quia ens fit ex non ente sicut album ex non albo; unde videtur consequens

---

referencia a esta posición en las proposiciones 28, 45, 70 y 71. Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Cartularium Univ. Paris.* I 545-547.

[85] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* I 4 (Bk 187a23).

[86] Id., *Metaph.* XII 8 (Bk 1073a34-36). Cf. Apuleyo en SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII 16: ML 411,241; BAC XVI-XVII 547; y IX 8: ML 41,263; BAC XVI-XVII 597.

del no ente, como el blanco del no blanco, de donde parece seguirse que lo que se hace no existía previamente. Luego hay que concluir que, si las sustancias espirituales son sempiternas, no son hechas, ni tienen causa y principio de su ser.

88. Pero, si lo consideramos atentamente, encontramos que esta opinión procede de la misma raíz que la anterior, que atribuía materia a las sustancias espirituales. Debido a que, siendo incapaces de trascender la imaginación, entendían que las sustancias espirituales son de la misma condición que las sustancias materiales que percibimos con los sentidos.

Así pues, esta opinión parece tener también su origen en que no se acierta a elevar el entendimiento para intuir otro modo de causar que éste que es propio de las cosas materiales. Pues parece que los ingenios humanos siguieron un lento proceso en la investigación del origen de las cosas[87].

89. Porque primero estimaron que el origen de las cosas se debía únicamente a una mutación exterior. Y me refiero al origen externo que se produce mediante mutaciones accidentales. Porque los primeros que filosofaron acerca de la naturaleza de las cosas establecieron que el devenir de las mismas no es sino una alteración: de tal manera que la sustancia de las cosas, a la que llamaban materia, sería un principio primero totalmente incausado. Porque su entendimiento no logró alcanzar la distinción entre la sustancia y el accidente.

Pero otros, avanzando un poco más, investigaron incluso el origen de las sustancias mismas, afirmando que algunas de ellas tienen causa de su ser. Pero, como no podían concebir nada que no fueran los cuerpos, resolvían, sí, las sustancias corpóreas en algunos principios, pero corporales, asentando que mediante la agregación de algunos cuerpos se hacían otros, como si el origen de las cosas radicara únicamente en la agregación y la disgregación. Otros filósofos posteriores dieron un paso

ut quod fit prius non fuerit. Sic igitur consequens est, si spirituales substantiae sunt sempiternae, quod non sint factae nec habeant sui esse principium et causam.

Sed si quis diligenter consideret, ab eadem radice inveniet hanc opinionem procedere et praedictam quae materiam spiritualibus substantiis adhibet. Processit enim supradicta opinio ex hoc quod spirituales substantias eiusdem rationis esse existimavit cum materialibus substantiis quae sensu percipiuntur, imaginationem transcendere non valens; sic et ista opinio ex hoc videtur procedere quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam iste qui convenit materialibus rebus. Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem.

Primo namque in sola exteriori mutatione rerum originem consistere homines aestimaverunt: dico autem exteriorem originem, quae fit secundum accidentales transmutationes. Primi enim philosophantes de naturis rerum fieri statuerunt nihil esse aliud quam alterari, ita quod id quod est rerum substantia —quam materiam nominabant— sit principium primum penitus non causatum; non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere; sed quia nihil praeter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem corporales substantias in aliqua principia sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri, ac si rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret. Posteriores vero philosophi ulterius processerunt, resolventes

[87] Cf. STO. TOMÁS, *De potentia* q.3 a.5 a propósito de S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII c.1-4; BAC XVI-XVII 515s; y brevemente en *Summa* 1 q.44 a.2.

más al resolver las sustancias sensibles en las partes de la esencia que son la materia y la forma: y de este modo asentaron el devenir de las cosas en cierta transmutación, según la cual la materia viene a ser alternativamente sujeto de diversas formas.

90. Sin embargo, además de este modo de devenir es necesario admitir, según la sentencia de Platón y Aristóteles, otro más elevado. Porque, dado que el primer principio ha de ser necesariamente simplicísimo, no se lo puede concebir como si tuviera el ser por participación, sino que es el ser mismo *(ipsum esse)* existente. Pero, como el ser subsistente no puede ser más que uno, según ya dijimos, síguese necesariamente que todas las demás cosas, que existen bajo él, tienen el ser por participación. Por eso en todas las cosas que responden a esta condición hay que hacer una resolución común, por la cual cada una de ellas se resuelve mentalmente en lo que es y en el ser de lo que es. Por consiguiente, por encima del modo de devenir en que algo se hace por el cambio de la forma en la materia, hay que presuponer otro origen de las cosas, consistente en que el ser es comunicado a todas las cosas del universo por obra del ente primero, el que es su propio ser.

91. Además, en todo orden de causas, es necesario que la causa universal preexista a la causa particular. Porque las causas particulares no obran sino en virtud de las causas universales. Y es manifiesto que toda causa que hace algo mediante el movimiento, es una causa particular[88], puesto que tiene un efecto particular, ya que todo movimiento parte de esto determinado hacia aquello determinado, y toda mutación es término de algún movimiento. Luego, por encima del modo de devenir en que algo se hace mediante mutación o movimiento, tiene que haber algún

sensibiles substantias in partes essentiae quae sunt materia et forma; et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subicitur.

Sed ultra hunc modum fiendi necesse est secundum sententiam Platonis et Aristotelis ponere alium altiorem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens; quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est et in suum esse; oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente quod est suum esse.

Rursus, in omni causarum ordine necesse est universalem causam particulari praeexistere, nam causae particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens particularis causa est, habet enim particularem effectum: est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum; omnisque mutatio motus cuiusdam terminus est. Oportet igitur

---

[88] Es una expresión que denuncia la gran paradoja de la epistemología peripatética. Toda causalidad natural se produce en singular, y sin embargo la episteme aristotélica sólo tiene en cuenta la causalidad esencial de carácter universal. Bajo esta concepción Tomás llega a decir que el astrónomo que predice un eclipse, nunca predice algo singular ya que se funda en la causalidad universal *(In Sent.* 1 d.36 q.1 a.1; d.38 q.1 a.3; *De verit.* q.2 a.3; q.11 a.8; *De anima* a.20). Advertir cómo aquí —o cuando afirma que «hic ignis generatur ab hoc igne» *(Summa* 1 q.65 a.4)— marca un avance hacia la integración del saber científico, al lado del filosófico.

modo de devenir o de originarse las cosas sin mutación ni movimiento, por el simple flujo del ser[89].

92. Además, lo que sucede por accidente necesariamente ha de reducirse a lo que sucede de por sí. Pero en todo lo que se hace mediante mutación o movimiento, se produce ciertamente este o aquel ente de por sí, mientras que el ente tomado en común deviene por accidente, puesto que no se hace del no ente, sino de este no ente. Así, si un perro se hiciera de un caballo, por usar el ejemplo de Aristóteles[90], el perro sí se haría directamente o de por sí, pero el animal sólo se haría indirectamente o por accidente, puesto que ya existía antes. Hay, pues, que reconocer en las cosas un tipo de origen en base al cual el ser mismo tomado en común es atribuido de suyo a las cosas por encima de toda mutación y movimiento.

93. Además, si consideramos el orden de las cosas, siempre encontraremos que lo máximo es causa de todo lo que le sigue; como pasa con el fuego que, siendo lo caliente por antonomasia, es causa del calor en los demás cuerpos elementales. Ahora bien, el primer principio, al que llamamos Dios, es ente en grado máximo. Porque en el orden de las cosas no hay que proceder hasta el infinito, sino hasta llegar a algo máximo, que ha de ser uno más bien que muchos. Por otra parte lo que es mejor en el universo, lo ha de ser por necesidad, porque el universo depende de la esencia de la bondad. Luego necesariamente el primer ente ha de ser causa del ser de todas las cosas[91].

94. Visto lo cual, resulta fácil resolver los argumentos aducidos. Pues lo que los antiguos naturalistas presuponían como un principio,

supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi sive originis rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi.

Item, necesse est quod per accidens est in id reduci quod per se est. In omni autem quod fit per mutationem vel motum, fit quidem hoc vel illud ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente sed ex non ente hoc: ut si canis ex equo fiat —ut Aristotelis exemplo utamur— fit quidem canis per se, non autem fit animal per se sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quandam in rebus considerari secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transcendat.

Adhuc, si quis ordinem rerum consideret, semper inveniet id quod est maximum causam esse eorum quae sunt post ipsum, sicut ignis qui est calidissimus causa est caliditatis in ceteris elementatis corporibus. Primum autem principium quod Deum dicimus est maxime ens; non enim est in infinitum procedere in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire quod melius est esse unum quam plura. Quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis; necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus.

His autem visis, facile est solvere rationes inductas. Quod enim antiqui naturales quasi principium supposuerunt ex nihilo nihil fieri, ex hoc processit quia

---

[89] La palabra *influentia* ocurre en la obra tomasiana 334 veces, y adopta también las formas de *influxus* o *fluxus*. Significa generalmente un tipo especial de causalidad referida a un agente eminente (Dios, Cristo, la gracia, los cuerpos celestes...), equivalente a *datio* («pro influentia vel datione»: *In Sent.* 1 d.15 q.1 a.2) o bien a *emanatio* («per simplicem emanationem sive influxum»: *DeA* IX 97). La expresión *influentia essendi* no aparece más veces, pero sí *influentia esse* (*In Sent.* 2 d.15 q.3 a.1 ad 5), e *influxus essendi* (dos veces en *Summa* 1 q.104 a.4 ad 2). Como equivalencias castellanas creo que pueden valer «flujo o influjo del ser»; «comunicación del ser», etc.

[90] *Física* I 8 (Bk 191b21).

[91] Cf. Aristóteles, *Metaph.* IB 1 (Bk 993b24-31).

que de la nada no se hace nada, se debe a que no pudieron conocer otro modo de devenir que el debido a la mutación y el movimiento.

95. Y de este concepto del devenir procedía también la segunda razón. Porque en las cosas que se hacen por mutación o movimiento se supone que hay un sujeto del cambio. Pero en el supremo modo de hacerse, que consiste en el simple flujo del ser, el sujeto no se presupone, sino que también él es producido por el hecho de que participa el ser bajo el influjo del ente superior.

96. También la tercera razón se basa en este modo del devenir que procede por la mutación y el movimiento. Porque en cuanto se alcanza la forma, ya no queda lugar para más movimiento. Pero hay que entender que mediante la forma la cosa generada participa el ser del universal principio del mismo. Porque las causas agentes de determinadas formas no son causa del ser sino en cuanto obran en virtud del primero y universal principio del ser.

97. La cuarta razón procede también igualmente de las cosas que se hacen por movimiento o mutación, en las cuales necesariamente el no ser ha de preceder al ser de las cosas que se hacen, puesto que el ser de las mismas es el término de la mutación o el movimiento. Pero en las cosas que se hacen sin mutación o movimiento por simple emanación o influjo, cabe concebir que algo sea hecho con independencia de que antes no existiera. Porque, suprimida la mutación y el movimiento, en la acción del agente que da el ser no se encuentra la sucesión de algo anterior y algo posterior.

Por eso el efecto causado por influjo, comparado con la causa influyente mientras obra, ha de ser necesariamente semejante al efecto de la causa que obra por movimiento comparado con su causa agente. Porque en ese momento terminal el efecto ya existe.

Luego necesariamente en las cosas que se hacen sin movimiento, el efecto ha de producirse simultáneamente con el influjo del agente. Además, si la acción influyente se hace sin movimiento, no cabe que el

solum ad particularem fiendi modum pervenire potuerunt qui est per mutationem vel motum.

De quo etiam fiendi modo secunda ratio procedebat. In his enim quae fiunt per mutationem vel motum, subiectum factioni praesupponitur; sed in supremo modo fiendi qui est per essendi influxum nullum subiectum factioni praesupponitur, quia hoc ipsum est subiectum fieri secundum hunc factionis modum: quod est subiectum esse participare per influentiam superioris entis.

Similiter etiam tertia ratio de hoc modo fiendi procedit qui est per mutationem et motum. Cum enim ad formam perventum fuerit, nihil de motu restabit; oportet tamen intelligere quod per formam res generata esse participet ab universali essendi principio: non enim causae agentes ad determinatas formas sunt causae essendi nisi in quantum agunt in virtute primi et universalis principii essendi.

Quarta etiam ratio eodem modo procedit de his quae fiunt per motum vel mutationem; in quibus necesse est ut non esse praecedat esse eorum quae fiunt, quia eorum esse est terminus mutationis vel motus. In his autem quae fiunt absque mutatione vel motu per simplicem emanationem sive influxum, potest intelligi aliquid esse factum praeter hoc quod quandoque non fuerit; sublata enim mutatione vel motu, non invenitur in actione influentis principii prioris et posterioris successio: unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem quandiu agit, sicut in rebus quae per motum fiunt se habet ad causam agentem in termino actionis cum motu existentis. Tunc autem effectus iam est; necesse est igitur ut in his quae absque

agente reciba una disposición para poder obrar cuando antes no podía, porque esto ya implicaría cierta mutación. De donde se sigue que siempre pudo obrar con su influjo. Y por lo mismo se puede entender que el efecto producido existió siempre[92].

98. Y esto mismo se manifiesta de alguna manera en las cosas corpóreas. Porque al aparecer un cuerpo iluminante se produce luz en el aire sin que haya precedido ninguna transmutación del mismo; luego si el cuerpo luminoso estuviera siempre presente en el aire, éste estaría siempre iluminado por él. Pero esto se ve más claramente en las cosas intelectuales, que están más alejadas del movimiento. Porque, en efecto, la verdad de las premisas es causa de la verdad en las conclusiones que permanecen siempre verdaderas. Existen pues algunas cosas necesarias que tienen la causa de su necesidad, como también dice Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* y en el VIII de la *Física*[93].

No se debe por tanto pensar que, aunque Platón y Aristóteles sostuvieron que las sustancias inmateriales e incluso los cuerpos celestes existieron siempre, les hayan negado la causa de su ser. En efecto, no se apartaron de la sentencia de la fe católica porque hayan considerado estas cosas increadas, sino porque sostuvieron que habían existido siempre, cuando la fe católica sostiene lo contrario[94].

99. Porque aunque tengan su origen en un principio inmóvil sin mutación, no se sigue de ahí necesariamente que su ser sea sempiterno. Porque el efecto de cualquier agente procede según el modo de su ser.

Ahora bien, el ser del primer principio es su entender y su querer. Luego la universalidad de las cosas procede del primer principio como de quien entiende y quiere. Ahora bien, lo propio de quien entiende y quiere es producir algo, no ya por necesidad, como él mismo es, sino tal como quiere y entiende. Pero en el entendimiento del primer inteligente

motu fiunt, simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus. Si autem actio influentis sine motu extiterit, non accedit agenti dispositio ut postmodum possit agere cum prius non potuerit quia iam haec mutatio quaedam esset; potuit igitur semper agere influendo: unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse.

Et hoc quidem aliqualiter apparet in corporalibus rebus. Ad praesentiam enim corporis illuminantis producitur lumen in aere absque aliqua aeris transmutatione praecedente; unde si semper corpus illuminans aeri praesens fuisset, semper ab ipso aer lumen haberet. Sed expressius hoc videtur in intellectualibus rebus quae sunt magis remotae a motu. Est enim principiorum veritas causa veritatis in conclusionibus semper veris; sunt enim quaedam necessaria quae suae necessitatis causam habent, ut etiam Aristoteles dicit in V Metaphysicae et in VIII Physicorum. Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu etiam caelestia corpora semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi; non enim in hoc a sententia catholicae fidei deviarunt quod huiusmodi posuerunt increata, sed quia posuerunt ea semper fuisse: cuius contrarium fides catholica tenet.

Non enim est necessarium, quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, quod eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse; esse autem primi principii est eius intelligere et velle: procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem et volentis est producere aliquid, non quidem ex necessitate sicut ipsum est, sed sicut

[92] Cf. ibíd., XI 8 (Bk 1073a34-36).
[93] Ibíd., V 5 (Bk 1015b9). *Physica* VIII 1 (Bk 252a32-b6).
[94] Cf. *Concilium Lateranense* IV, Decreto *Firmiter:* Mansi 22,981.

se comprenden todos los modos del ser, y toda medida de cantidad y duración. Así, pues, como no impuso a las cosas el mismo modo de existir que él tiene; y así como configuró la cantidad de los cuerpos con una determinada medida, cuando en su potestad, como en su entendimiento, se contienen todas las medidas, así también dio a las cosas la medida de duración que quiso, no la que él tiene.

100. Así, pues, como la cantidad de los cuerpos se encuentra circunscrita bajo una determinada medida, no porque la acción del primer principio se encuentre coartada a esta medida cuantitativa, sino porque tal medida se produce en el efecto tal como la prescribe el entendimiento de la causa, así también, en virtud de la acción del primer agente, se impone una medida determinada de duración, tal como la prescribe el entendimiento divino, no porque él esté sometido a una duración sucesiva, de modo que ahora quiera o haga algo que antes no quiso, sino porque toda la duración de las cosas está sometida a su entendimiento y poder, en orden a imponer a las cosas desde la eternidad la medida de duración que quiso.

## Capítulo 10

## Las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios

101. Considerando todo esto, otros[95] afirman que ciertamente todas las cosas traen su origen del primero y sumo principio, al que llamamos Dios, pero no de manera inmediata, sino de acuerdo con un cierto orden.

vult et intelligit; in intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi et omnis mensura quantitatis et durationis: sicut igitur non eundem modum essendi rebus indidit quo ipsum existit corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in eius potestate sicut et in intellectu omnes mensurae contineantur, ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem habet.

Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, sed quia talis mensura quantitatis sequitur in effectu qualem intellectus causae praescripsit: ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam praescribente, non quasi ipse subiaceat successivae durationi ut nunc velit aut agat aliquid quod prius noluerit, sed quia tota rerum duratio sub eius intellectu et virtute concluditur ut determinet rebus ab aeterno mensuram durationis quam velit.

### Capitulum decimum

### Contra illos qui ponunt quod non omnes substantiae spirituales sunt immediate a Deo

Haec igitur et huiusmodi alii considerantes asserunt quidem omnia essendi originem trahere a primo et summo rerum principio quem dicimus Deum, non tamen immediate sed ordine quodam. Cum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex,

[95] Cf. Algazel, *Metaphys.* tr.4, ed. cit. p.119-121.

Dado, en efecto, que el primer principio de las cosas es totalmente uno y simple, no entendieron que de él procediera más que uno solo. Y éste, aun siendo más simple y más uno que el resto de las cosas inferiores, carece sin embargo de la simplicidad del primero, ya que no se identifica con su propio ser, sino que es una sustancia que tiene el ser. A ésta la llaman inteligencia primera, de la cual ya admiten que pueden proceder muchas cosas. Porque, en cuanto se aplica a entender su principio primero y simple, dicen que de ella procede la inteligencia segunda; en cambio, al entenderse a sí misma, en lo que hay en ella de intelectivo, produce el alma del orbe primero; al entenderse a su vez en cuanto a lo que hay en ella de potencialidad, procede de ella el cuerpo primero; y así, por orden, hasta llegar al último de los cuerpos, determinan cómo proceden las cosas del primer agente. Y ésta es la posición de Avicena, que también parece presuponerse en el *Liber de causis*[96].

102. Pero esta posición, incluso a primera vista, parece rechazable. Porque el bien del universo es más importante que el bien de cualquier naturaleza particular. Ahora bien, dado que la razón de bien coincide con la de fin, quien no atribuya la perfección de un efecto a la intención del agente, destruye la razón de bien en los efectos de la naturaleza o del arte; y por eso Aristóteles[97] rechazó la opinión de los antiguos naturalistas, según los cuales las formas de las cosas que se generan naturalmente y otros bienes naturales no se deben a la intención de la naturaleza sino que provienen de la necesidad de la materia. Pero aún sería mucho más improcedente que el bien del universo no proviniera de la intención del agente universal, sino de cierta necesidad inherente al orden de las cosas.

103. Mas, si el orden del universo, que consiste en la distinción y la ordenación de sus partes, procede de la intención del primero y

non aestimaverunt quod ab eo procederet nisi unum; quod quidem, etsi ceteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum deficit tamen a primi simplicitate in quantum ipsum non est suum esse sed est substantia habens esse: et hanc nominant intelligentiam primam, a qua quidem iam dicunt plura posse procedere. Nam secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium, dicunt quod ab ea procedit intelligentia secunda; prout vero se ipsam intelligit secundum id quod est intellectualitatis in ea, producit animam primi orbis; prout vero intelligit se ipsam quantum ad id quod est in ea de potentia, procedit ab ea corpus primum. Et sic per ordinem usque ad ultima corporum, rerum processum a primo principio determinant: et haec est positio Avicennae, quae etiam videtur supponi in Libro de causis.

Haec autem positio etiam in primo aspectu reprobabilis videtur. Bonum enim universi potius quam bonum cuiuscumque particularis naturae invenitur; destruit autem rationem boni in particularibus effectibus naturae vel artis, si quis perfectionem effectus non attribuat intentioni agentis, cum eadem sit ratio boni et finis. Et ideo Aristoteles reprobavit antiquorum naturalium opinionem, qui posuerunt formas rerum quae naturaliter generantur et alia naturalia bona non esse intenta a natura sed provenire ex necessitate materiae; multo igitur magis inconveniens est ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis sed quadam necessitate ordinis rerum.

Si autem bonum universi quod in distinctione et ordine consistit partium ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa distinctio et ordo

---

[96] AVICENA, *Metaphysica* IX 4. Sin embargo, en su comentario al *Liber de Causis*, Tomás rectifica su sospecha, señalando la ambigüedad del asunto que confundió a algunos: Que las almas reciban de las Inteligencias la vida intelectiva no quiere decir que reciben el ser intelectivo, sino las especies por las cuales entienden (*In De Causis* prop. III 79-85).

[97] ARISTÓTELES, *Phys.* II 8 (Bk 198b12-16).

universal agente, es indispensable que la distinción misma y la ordenación de las partes del universo preexistan en el entendimiento del primer principio. Y como las cosas proceden de él como de un principio intelectivo, que obra de acuerdo con las formas concebidas, no hay por qué sostener que del primer principio proceda una sola cosa, por más que él sea simple en su esencia; ni tampoco que procedan muchas cosas en función de la composición y poder que hay en él, y así sucesivamente. Porque esto sería sostener que las referidas distinción y ordenación existen en las cosas no en virtud de la intención del primer agente, sino debido a cierta necesidad de las cosas.

104. Se podría decir, sin embargo, que la distinción y el orden de las cosas procede de la intención del primer agente, en cuanto éste se propone no sólo producir el primer causado, sino también todo el universo, aunque de acuerdo con este orden: él produce inmediatamente el primer causado, y mediante éste produce ordenadamente en el ser las demás cosas.

105. Pero hay dos modos de producir las cosas: uno por medio de la mutación y el movimiento, y otro sin movimiento ni mutación, como ya dijimos arriba. Ahora bien, en el modo de producción que se hace mediante mutación y movimiento, vemos manifiestamente que las cosas proceden del primer principio mediante las causas segundas: observamos, en efecto, que las plantas y los animales son producidos en el ser mediante el movimiento y merced a las virtudes de las causas superiores que se remontan ordenadamente hasta el primer agente.

Pero esto no puede suceder cuando se trata de aquel modo de producir que se da sin movimiento por simple influjo del ser mismo. Porque lo que se pone en el ser mediante este modo de producción, no sólo se hace de suyo este ente, sino que también se hace de suyo ente sin más, como ya dijimos.

106. Ahora bien, los efectos deben responder proporcionalmente a las causas: de modo que el efecto particular corresponda a una causa

partium universi in intellectu primi principii praeexistat. Et quia res procedunt ab eo sicut ab intellectivo principio quod agit secundum formas conceptas, non oportet ponere quod a primo principio, etsi in essentia sua sit simplex, procedat unum tantum; et quod ab illo secundum modum suae compositionis et virtutis procedant plura, et sic inde: hoc enim esset distinctionem et ordinem talem in rebus esse non ex intentione primi agentis sed ex quadam rerum necessitate.

Potest tamen dici quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cuius intentio est non solum ad producendum primum causatum sed ad producendum totum universum: hoc tamen ordine ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse.

Sed cum sit duplex modus productionis rerum, unus quidem secundum mutationem et motum, alius autem absque mutatione et motu, ut supra iam diximus: in eo quidem productionis modo qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere quod a primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis; videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum secundum virtutes superiorum causarum ordinate usque ad primum principium. Sed in eo modo producendi qui est absque motu per simplicem influxum ipsius esse, hoc accidere impossibile est; secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur non solum fit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est.

Oportet autem effectus proportionaliter causis respondere, ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat, effectus autem universalis universali causae. Sicut

particular, y el efecto universal, a una causa universal. Por consiguiente, así como por el movimiento se produce de suyo este ente, y este efecto se reduce a una causa particular que conduce a una forma determinada, así también, cuando se produce el ente sin más *(simpliciter),* por sí mismo y no accidentalmente, este efecto necesariamente se ha de reducir a una causa universal, y ésta es el principio primero, es decir, Dios.

Síguese, pues, que por la mutación y el movimiento el primer principio puede traer al ser diversas cosas mediante las causas segundas; pero lo que se produce por otro modo que actúa sin movimiento y que se llama creación, no se puede atribuir a otro autor que Dios solo. Únicamente de este modo pueden ser producidas en su ser las sustancias inmateriales, y en cuanto a la materia de cualesquiera cuerpos no puede existir antes que la forma, como ya dijimos a propósito de la materia de los cuerpos celestes, que no se halla en potencia para otras formas.

Por consiguiente también las sustancias inmateriales y los cuerpos celestes, que no cabe sean traídos al ser por el movimiento, tienen a Dios como único autor de su ser. De modo que tampoco lo que es primero en ellos es causa de lo que les es posterior.

107. Además, cuanto una causa es superior, tanto es más universal y tanto su virtud se extiende a más cosas. Mas lo primero que se encuentra en cada uno de los entes es lo más común a todos. Pues cualquier cosa que se le añada contrae lo anterior. De modo que lo que en una cosa se capta como posterior, guarda respecto a lo anterior la relación del acto a la potencia.

Así, pues, lo primero que subsiste en cada cosa ha de ser efecto de la suprema virtud; y en la medida en que algo es posterior ha de reducirse a la virtud de una causa inferior. Por eso, lo primero que subsiste en cada cosa, como sucede en los cuerpos con la materia y con su equivalente en las sustancias inmateriales, ha de ser efecto propio de la virtud primera del agente universal. Es por tanto imposible que una causa segunda produzca cualquier cosa en el ser sin alguna intervención

igitur cum per motum aliquid fit per se hoc ens, effectus huiusmodi in particularem causam reducitur quae ad determinatam formam movet, ita etiam cum simpliciter fit ens per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam: hoc autem est primum principium quod Deus est. Possunt igitur per mutationem vel motum aliqua produci in esse a primo principio mediantibus causis secundis; sed eo productionis modo qui fit absque motu —qui creatio nominatur— in solum Deum refertur auctorem. Solo autem hoc modo produci possunt in esse immateriales substantiae, et quorumcumque corporum materia ante formam esse non potuit, sicut dictum est de materia caelestium corporum quae non est in potentia ad aliam formam. Relinquitur igitur quod omnes immateriales substantiae et caelestia corpora quae per motum produci non possunt in esse, solum Deum sui esse habent auctorem; non ergo id quod est prius in eis est posterioribus causa essendi.

Adhuc, quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior et virtus eius ad plura se extendit. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente maxime commune est omnibus; quaecumque enim superadduntur contrahunt id quod prius inveniunt, nam quod posterius in re intelligitur comparatur ad prius ut actus ad potentiam: per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque sit effectus supremae virtutis, quanto autem aliquid est posterius tanto reducatur ad inferioris causae virtutem; oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporibus materia et in immaterialibus substantiis quod proportionale est, sit proprius effectus primae virtutis universalis agentis. Impossibile est igitur quod ab

previa del agente superior. De modo que ningún agente, salvo el primero, produce en el ser toda la cosa, como produciendo el ente absolutamente tal, de suyo y no por accidente, que es lo que llamamos crear, según queda dicho.

108. Además, la causa de una naturaleza o forma puede ser doble. Una, que es causa de tal naturaleza o forma de suyo y absolutamente; otra, que es causa de tal naturaleza o forma en este sujeto. Y la necesidad de esta distinción se hace patente si nos fijamos en las causas de las cosas que se generan. Pues cuando es el caballo el que engendra, el caballo generante es ciertamente la causa de que la naturaleza del caballo empiece a existir en este sujeto, pero no es de suyo causa de la naturaleza equina. Porque lo que es de suyo causa de alguna naturaleza en cuanto a su especie, debe ser causa de la misma en todos los sujetos que pertenecen a esa especie.

Por eso, dado que el caballo tiene la misma naturaleza específica [que lo engendrado] se seguiría que es causa de sí mismo: lo cual no puede ser. Síguese por tanto que por encima de todos los que participan de la naturaleza equina tiene que haber una causa universal de toda la especie. Para los Platónicos[98] esta causa era una especie separada de la materia, a la manera que el principio de todos los objetos artificiales es la forma del arte, que no existe en la materia. En cambio según Aristóteles esta causa universal hay que ponerla en alguno de los cuerpos celestes: y por eso, distinguiendo estas dos causas, dijo que al hombre lo generan el hombre y el sol[99].

109. En cambio, cuando las cosas son causadas por la vía del movimiento, la naturaleza común de lo preexistente sobreviene mediante la forma que adviene a la materia o al sujeto. Por eso, de este modo puede ser causa de algo [un agente] que tenga la misma naturaleza particular

aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis; et sic nullum agens post primum totam rem in esse producit quasi producens ens simpliciter per se et non per accidens —quod est creare, ut dictum est—.

Item, alicuius naturae vel formae duplex causa invenitur: una quidem quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae, alia vero quae est causa huius naturae vel formae in hoc; cuius quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quae generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat, non tamen est per se causa naturae equinae; quod enim per se est causa alicuius naturae secundum speciem, oportet quod sit eius causa in omnibus habentibus speciem illam. Cum igitur equus generans habeat eandem naturam secundum speciem, oporteret quod esset sui ipsius causa; quod esse non potest; relinquitur igitur quod oportet super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei. Quam quidem causam platonici posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis non in materia existens; secundum Aristotelis autem sententiam hanc universalem causam oportet ponere in aliquo caelestium corporum, unde et ipse has duas causas distinguens dixit quod homo generat hominem et sol.

Cum autem aliquid per motum causatur, natura communis alicui praeexistenti advenit per formam materiae advenientem vel subiecto; potest igitur sic per motum esse alicuius causa id quod particulariter naturam illam habet, ut homo hominis aut equus equi. Cum vero non per motum causatur, talis productio est ipsius naturae

[98] Cf. Íd., *Metaph.* VI 8 (Bk 1033b19-1034a8).
[99] Íd., *Phys.* II 2 (Bk 194b13).

del efecto, como el hombre es causa de un hombre, y el caballo, de un caballo. En cambio, si la causación no se hace mediante movimiento, lo que se produce es la misma naturaleza en sí. Y debe por tanto reducirse a lo que es de suyo causa de esa naturaleza, y no a algo que participe de esa naturaleza de modo particular.

Esta producción se asemeja por tanto al proceso o causalidad que se da en los seres inteligentes, en los cuales la naturaleza de la cosa en sí no depende más que de lo primero; como la naturaleza del número seis y su concepto no dependen del tres o del dos, sino de la unidad misma. Pues el seis, según su primera razón específica, no es dos veces tres, sino seis solamente. De lo contrario sería necesario que de una misma cosa hubiera muchas sustancias.

Por consiguiente, cuando el ser de una cosa es causado sin movimiento, su causación no puede atribuirse a alguno de los entes particulares que participan el ser, sino que ha de ser reducido a la misma causa universal y primera del ser, es decir a Dios, que es el ser mismo.

110. Por otra parte, cuanto una potencia dista más del acto, tanta mayor virtud o poder necesita para ser reducida al acto; pues se necesita más energía ígnea para disolver una piedra que la cera. Además, una potencia puede ser comparada con otra por indispuesta y remota que sea, con tal que haya entre ellas alguna proporción[100]; pero entre el no ente y el ente no hay ninguna proporción. Por eso la virtud que produce un determinado efecto sin ninguna potencialidad preexistente, excede infinitamente la virtud del agente que produce un efecto a partir de alguna potencia por remota que sea.

Así pues, la virtud de otros agentes puede ser infinita en algún sentido; pero absolutamente infinita respecto de todo el ser no lo es más que la virtud del primer agente, que se identifica con su ser, y por ello es infinito en todos los sentidos, como ya dijimos arriba. Sólo la virtud del primer agente puede, por tanto, producir un efecto sin presuponer

secundum se ipsam; oportet igitur quod reducatur in id quod est per se causa illius naturae, non autem in aliquid quod particulariter illam naturam participet. Assimilatur enim talis productio processui vel causalitati qui in intelligibilibus invenitur, in quibus natura rei secundum se ipsam non dependet nisi a primo; sicut natura senarii et eius ratio non dependet a ternario vel binario sed ab ipsa unitate: non enim sex secundum primam rationem speciei sunt bis tria sed sex solum, alioquin oporteret unius rei multas substantias esse. Sic igitur cum esse alicuius causatur absque motu, eius causalitas attribui non potest alicui particularium entium quod participat esse: sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet in Deum qui est ipsum esse.

Amplius, quanto aliqua potentia magis distat ab actu, tanto maiori virtute indiget ad hoc quod in actum reducatur; maiori enim virtute ignis opus est ad resolvendum lapidem quam ceram. Sed nullius potentiae ad aliquam potentiam quantumcumque indispositam et remotam est comparatio absque proportione, non entis enim ad ens nulla est proportio; virtus igitur quae ex nulla potentia praeexistente aliquem effectum producit, in infinitum excedit virtutem quae producit effectum ex aliqua potentia quantumcumque remota. Infinita autem virtus aliorum quidem potest esse secundum quid; sed simpliciter respectu totius esse infinita virtus non est nisi primi agentis quod est suum esse et per hoc est modis omnibus infinitum, ut supra dictum est: sola igitur virtus primi agentis potest effectum producere nulla potentia praesupposita. Talem

[100] Damos a esta frase un giro positivo para que resulte inteligible en sí misma, y marque el contraste buscado con la cláusula siguiente.

potencia alguna. Y tal tiene que ser la producción de todas las cosas ingenerables e incorruptibles, que se producen sin movimiento. De aquí que todas estas cosas sólo pueden ser producidas por Dios. Y por tanto, es imposible que las sustancias inmateriales reciban su ser de Dios de acuerdo con el orden que la posición sobredicha les atribuía.

## Capítulo 11

### Las perfecciones esenciales de las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios

111. Movidos por estas razones, los Platónicos sostuvieron que Dios es causa inmediata del ser de todas las sustancias inmateriales y universalmente de todo lo existente, mediante el sobredicho modo de producción ajeno a la mutación y al movimiento; pero admitieron cierto orden de causalidad en dichas sustancias en lo tocante a otras participaciones de la divina bondad.

Como arriba dijimos, establecieron principios abstractos en consonancia con el orden de las concepciones intelectivas, entre las cuales el uno y el ente son comunísimos y los que primero acceden al entendimiento, mientras que bajo éstos está la vida, y debajo de la vida la inteligencia y así sucesivamente. Así pues, lo primero y supremo entre las cosas separadas es el ente mismo y el uno mismo, y éste es el primer principio, o sea, Dios, del que ya hemos dicho que se identifica con su ser[101]. Por debajo de éste establecieron otro principio separado, que es la vida, y además, otro, que es el intelecto[102].

autem oportet esse productionem omnium ingenerabilium et incorruptibilium quae absque motu producuntur; oportet igitur omnia huiusmodi a solo Deo esse producta. Sic igitur impossibile est ut immateriales substantiae a Deo procedant in esse secundum ordinem quem dicta positio assignabat.

## Capitulum undecimum

### Contra platonicos qui ponunt quasdam perfectiones essentiales substantiarum spiritualium non esse immediate a Deo

His autem rationibus moti platonici posuerunt quidem omnium immaterialium substantiarum et universaliter omnium existentium Deum esse immediate causam essendi secundum praedictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu; posuerunt tamen secundum alias participationes bonitatis divinae ordinem quendam causalitatis in praedictis substantiis. Ut enim supra dictum est, posuerunt abstracta principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum, ut scilicet sicut unum et ens sunt communissima et primo cadunt in intellectu, sub hoc autem est vita, sub qua iterum est intellectus, et sic inde: ita etiam primum et supremum inter separata est id quod est ipsum ens et ipsum unum, et hoc est primum principium quod est Deus —de quo iam dictum est quod est suum esse—; sub hoc autem posuerunt aliud principium separatum quod est vita, et iterum aliud quod est intellectus.

---

[101] Sorprende esta afirmación cuando en otros lugares (c.1 n.8; c.18 n.166) sostiene, como es lo cierto, que Platón y los Platónicos consideraban el bien como el supremo en la escala de los entes y, por eso, como el sumo Dios.

[102] Cf. Proclo, *Elementatio theologica*, prop.101.102.138. Cf. *Liber de causis* prop.17.

112. Por consiguiente, si hay alguna sustancia inmaterial dotada de inteligencia, de vida y de ser, será un ente por participación del primer principio que es el ser mismo; será viviente por participación de otro principio separado, que es la vida, y será inteligente por participación de un tercer principio separado, que es el entendimiento. Como si dijéramos que el hombre es animal por participación de este principio separado que es el animal, y que es bípedo por participación de un segundo principio, que es el bípedo.

113. Ahora bien, esta doctrina puede tener algo de verdad, pero considerada absolutamente no puede ser verdadera. Porque de las cosas que sobrevienen accidentalmente a un sujeto, nada impide que lo primero provenga de una causa más universal y lo que es posterior derive de un principio inferior; de la misma manera que los animales y las plantas participan del calor y del frío de sus propios elementos, mientras que el modo peculiar de la complexión correspondiente a su especie lo reciben de la virtud seminal por la que son engendrados. Porque no hay ningún inconveniente en que una cosa sea extensa, blanca y caliente en virtud de distintos principios.

Pero cuando se trata de atributos que se predican sustancialmente esto es del todo imposible. Porque todas las notas que se predican sustancialmente de algo son de suyo y en absoluto uno. Y un efecto no se reduce a varios primeros principios en cuanto principios, puesto que el efecto no puede ser más simple que la causa. Por eso el mismo Aristóteles aduce esta razón contra los Platónicos[103]: que si los principios separados animal y bípedo fueran distintos, no habría un animal bípedo absolutamente uno.

114. Y así, si en las sustancias inmateriales fuesen cosa distinta e ser, el vivir y el entender, de modo que el vivir se añadiera al ente, o el

Si igitur sit aliqua immaterialis substantia quae sit intelligens vivens et ens, erit quidem ens per participationem primi principii quod est ipsum esse; erit autem vivens per participationem alterius principii separati quod est vita, erit autem intelligens per participationem alterius separati principii quod est ipse intellectus: sicut si ponatur quod homo sit animal per participationem huius principii separati quod est animal, sit autem bipes per participationem secundi principii quod est bipes.

Haec autem positio quantum ad aliquid quidem veritatem habere potest, simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quae accidentaliter alicui adveniunt nihil prohibet id quidem quod est prius ab aliqua universaliori causa procedere, quod vero est posterius ab aliquo posteriori principio; sicut animalia et plantae calidum quidem et frigidum ab elementis participant, sed determinatum complexionis modum ad speciem propriam pertinentem obtinent ex virtute seminali per quam generantur. Nec est inconveniens quod ab alio principio aliquid sit quantum et album seu calidum, sed in his quae substantialiter praedicantur hoc contingere penitus impossibile est. Nam omnia quae substantialiter de aliquo praedicantur sunt per se et simpliciter unum; unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eandem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simplicior. Unde et Aristoteles hac ratione utitur contra platonicos quod si esset aliud animal et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes.

Si igitur in immaterialibus substantiis aliud esset id quod est esse et aliud quod est vivere et aliud quod est intellectivum esse, ita quod vivens adveniret enti vel intelligens

[103] ARISTÓTELES, *Metaph.* VII 6 (BK 1045a14-20).

entender al viviente, como el accidente al sujeto o la forma a la materia, entonces sería verdad lo que dicen [los Platónicos].

Vemos, en efecto, que algo puede ser causa del accidente sin serlo del sujeto, y que algo puede ser causa de la forma sustancial sin ser causa de la materia. Pero en las sustancias inmateriales su ser es su vivir mismo, y tampoco en ellas el vivir es cosa distinta del entender. De modo que su vivir y su entender proceden del mismo principio del que procede su ser.

115. Por consiguiente, si todas las sustancias inmateriales reciben el ser inmediatamente de Dios, también dependen inmediatamente de él en el vivir y en el entender. Aunque también, si les sobreviene algo añadido a su esencia, tal como las especies inteligibles o cosa semejante, en cuanto a esto puede aceptarse la opinión de los Platónicos, puesto que cosas como éstas puedan darse en las sustancias inmateriales inferiores derivadas, de acuerdo con un orden, de las sustancias superiores.

## Capítulo 12

## Contra Orígenes. Las sustancias espirituales fueron creadas desiguales por Dios

116. Las posiciones que anteceden, al referirse al orden de las sustancias inmateriales, sostuvieron que proceden del primer principio no inmediatamente, sino de acuerdo con cierto orden. Otros, por el contrario, tratando de salvar su procedencia inmediata del primer principio, eliminaron por completo en ellas el orden natural. Y ésta es una postura cuyo autor resulta ser Orígenes [104].

viventi sicut accidens subiecto vel forma materiae, haberet rationem quod dicitur; videmus enim aliquid esse causam accidentis quod non est causa subiecti, et aliquid esse causam substantialis formae quod non est causa materiae. Sed in immaterialibus substantiis id ipsum esse eorum est ipsum vivere eorum, nec est in eis aliud vivere quam intellectivum esse; unde a nullo alio habent quod vivant et intellectiva sint quam a quo habent quod sint. Si igitur omnes immateriales substantiae a Deo habent immediate quod sint, ab eo immediate habent quod vivant et intellectivae sint. Si quid autem advenit eis supra eorum essentiam, puta intelligibiles species vel aliquid huiusmodi, quantum ad talia potest platonicorum opinio procedere, ut scilicet huiusmodi in inferioribus immaterialium substantiarum inveniantur ordine quodam a superioribus derivata.

### Capitulum duodecimum

### Contra Origenem qui posuit omnes substantias spirituales esse aequales productas a Deo

Sicut autem praedictae positiones immaterialium substantiarum ordinem considerantes non immediate sed ordine quodam earum processum a primo principio tradiderunt, ita aliqui e converso volentes salvare immediatum earum processum a primo principio totaliter ab eis naturae ordinem sustulerunt; cuius positionis auctor invenitur Origenes fuisse.

---

[104] Orígenes, *Perí Archón* passim, v.gr. II 9 n.6: MG 11,230A-C.

117. Entendió, en efecto, que de un autor justo no pueden proceder cosas diversas y desiguales, a no ser que preceda cierta diversidad. Pero ninguna diversidad pudo preceder a la primera producción de las cosas por Dios, cuya acción no presupone nada. Sostenía, pues, que inicialmente todas las cosas fueron producidas iguales por Dios. Por eso, como los cuerpos no pueden ser equiparados a las sustancias incorpóreas, sostuvo que en la primera producción de las cosas no existían los cuerpos; pero después apareció la diversidad en las cosas producidas por Dios, debido a la diversidad de los impulsos voluntarios de las sustancias inmateriales, que están naturalmente dotadas de libre albedrío[105].

118. Algunas de ellas, en efecto, volviéndose hacia su principio mediante un impulso ordenado de la voluntad, se hicieron mejores, y esto de varias maneras, según la diversidad de los impulsos voluntarios, con lo cual, entre ellas unas se hicieron superiores a las demás. Pero otras, por un impulso desordenado de la voluntad se apartaron de su principio, con lo cual se volvieron peores, unas más y otras menos. De modo que ésta fue la ocasión para producir los cuerpos, con el objeto de encadenar a ellos las sustancias inmateriales alejadas del orden del bien y como caídas al nivel de las naturalezas inferiores.

Por eso decía que toda la diversidad de los cuerpos procede de la diversidad del desorden en los impulsos voluntarios de las sustancias inmateriales. De modo que las que se habían apartado menos de Dios estaban encadenadas a cuerpos más nobles; las que se habían apartado más, a cuerpos menos nobles.

119. Pero la razón de esta postura es inconsistente y la postura misma es imposible. La razón de esta imposibilidad se puede hallar en lo que ya expusimos arriba.

Dijimos, en efecto, que las sustancias espirituales son inmateriales. Si por consiguiente, hay en ellas alguna diversidad, tiene que deberse a una diferencia formal. Pero en las cosas que se distinguen mediante

Consideravit enim quod ab uno iusto auctore res diversae et inaequales non possent procedere nisi aliqua diversitate praecedente; nulla autem diversitas praecedere potuit primam productionem rerum a Deo quae nihil praesupponit: unde ponebat omnes res a Deo primo productas esse aequales. Unde quia corpora incorporalibus substantiis aequari non possunt, posuit in prima rerum productione corpora non fuisse; sed postmodum rebus a Deo productis diversitas intervenit ex diversitate motuum voluntatis immaterialium substantiarum quae ex sua natura habent arbitrii libertatem.

Quaedam igitur earum in suum principium ordinato motu voluntatis conversae in melius profecerunt, et hoc diversimode secundum voluntarii motus diversitatem, unde et inter eas quaedam sunt aliis superiores effectae; aliae vero inordinato motu voluntatis a suo principio sunt aversae, et haec in deterius defecerunt quaedam plus quaedam minus: ita ut haec fuerit corporum producendorum occasio ut eis immateriales substantiae ab ordine boni aversae alligarentur, quasi usque ad inferiorem naturam prolapsae. Unde et totam diversitatem corporum dicebat procedere ex diversitate inordinationis voluntarii motus immaterialis substantiae, ut quae minus a Deo aversae fuerant nobilioribus corporibus alligarentur, quae autem magis ignobilioribus.

Huius autem positionis ratio vana est et ipsa positio impossibilis; cuius quidem impossibilitatis ratio accipi potest ex his quae supra iam diximus. Dictum enim est supra spirituales substantias immateriales esse; si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quae formali differentia

[105] Ibíd., III 5: MG 11,324-330.

una diferencia formal no es posible encontrar igualdad. De modo que toda diferencia formal hay que reducirla a la primera oposición, que es la que hay entre la privación y la forma. De aquí que la naturaleza de todas las cosas que difieren formalmente al ser una más perfecta que la otra, se reducen a la relación entre la privación y la forma.

Esto es manifiesto en la diversidad de las especies que conocemos. Pues es así como encontramos que procede el orden natural en los animales, las plantas, los minerales y los elementos, de modo que la naturaleza asciende paulatinamente de lo menos perfecto a lo perfectísimo. Lo cual aparece también en las especies de los colores y de los sabores y de las demás cualidades sensibles.

En cambio, las cosas que difieren materialmente pero tienen la misma forma, nada impide que puedan ser iguales. Porque cabe que sujetos diversos participen la misma forma, ya sea de manera igual, o con algún margen de exceso o de defecto. De esta manera hasta sería posible que las sustancias espirituales fuesen todas iguales si se diferenciaran sólo en la materia y tuvieran la misma forma específica.

Y acaso es así como las concebía Orígenes, sin discernir bien lo referente a las naturalezas espirituales y a las corporales. Pero, como las sustancias espirituales son inmateriales, tiene que haber en ellas un orden natural.

120. Además, según esta posición se sigue que las sustancias espirituales necesariamente son o imperfectas o superfluas. De hecho, en un único grado de la naturaleza no se encuentran muchos entes iguales, a no ser a causa de la imperfección de cada uno de ellos, o como requisito para su permanencia, de modo que cuando el número no se puede mantener, se compense con la multiplicación. Es lo que pasa con las cosas corruptibles que suelen contar con muchos individuos iguales en cuanto a la especie; o lo que sucede al emprender una operación para la cual no bastan los recursos de un solo individuo, sino que se necesitan

differunt aequalitas inveniri non potest, oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci quae est privationis ad formam; unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius se habet ad ipsam habitudine privationis ad formam. Hoc autem in diversitate specierum nobis notarum apparet. Sic enim specierum differentiam in animalibus et plantis et metallis et elementis invenimus secundum ordinem naturae procedere, ut paulatim ab imperfectiori ad perfectissimum natura consurgat; quod etiam apparet in speciebus colorum et saporum et aliarum sensibilium qualitatum. In his vero quae materialiter differunt eandem formam habentibus, nihil prohibet aequalitatem inveniri; possunt enim subiecta diversa eandem formam participare aut secundum aequalitatem aut secundum excessum et defectum. Sic igitur possibile esset spirituales substantias omnes aequales esse si solum secundum materiam differrent eandem formam specie habentes: et forte tales eas esse Origenes opinabatur, non multum discernens naturas spirituales et corporales; quia vero spirituales substantiae immateriales sunt, necesse est in eis ordinem naturae esse.

Adhuc, secundum hanc positionem necesse est spirituales substantias aut imperfectas aut superfluas esse. Non enim inveniuntur multa aequalia in uno gradu naturae nisi propter imperfectionem cuiuslibet eorum: vel propter permanendi necessitatem, ut quae eadem numero permanere non possunt multiplicata permaneant, sicut inveniuntur in corruptibilibus rebus multa individua et aequalia secundum naturam speciei; aut propter necessitatem alicuius operationis ad quam virtus unius non sufficit, sed oportet aggregari virtutem multorum quasi ad unam perfectam virtutem constituen-

muchos para lograr la fuerza adecuada, como se aprecia en un piquete de combatientes o en una cuadrilla de obreros que arrastran una nave.

En cambio, aquellos entes dotados de virtud perfecta y permanente en su condición natural, no se multiplican numéricamente dentro de la misma especie. Hay en efecto un único sol que basta para durar siempre y para producir todos los efectos que le competen por su naturaleza, y otro tanto sucede con los demás cuerpos celestes. Pero las sustancias espirituales son mucho más perfectas que los cuerpos, incluso los celestes. Por eso en ellas no se dan muchas dentro del mismo grado natural; porque donde basta una, sobran las demás.

121. Además, la sobredicha postura substrae la perfección del bien al conjunto de las cosas producidas por Dios. Porque la perfección de cualquier efecto consiste en asemejarse a su causa. Y así lo que se genera por naturaleza alcanza su perfección cuando llega a asemejarse con el generante. También la perfección de los objetos artificiales consiste en que se ajusten a la forma del arte. Pero en el primer agente no sólo se tiene en cuenta que es bueno, que es ente y que es uno, sino también que posee todo esto en un grado más alto que ninguna otra cosa, con lo cual las atrae todas a participar de su bondad. Para la perfecta asimilación de cuantas cosas Dios ha producido se requiere, por tanto, no sólo que cada una sea buena y ente, sino que unas sean superiores a las otras, y las muevan a sus fines, de modo que el bien del universo es el bien del orden, como lo es también el de un ejército[106]. Pero este bien universal de las cosas lo elimina la referida postura [de Orígenes] al establecer una igualdad omnímoda en la producción de las cosas.

122. Además, no es nada razonable atribuir al azar cuanto hay de más perfecto en el universo. Porque lo óptimo es lo que más que ninguna otra cosa tiene razón de fin intentado. Pero lo óptimo en la uni

dam, ut patet in multitudine bellatorum et in multitudine trahentium navim. Illa vero quorum est virtus perfecta et permanentia in ordine suae naturae, non multiplicantur secundum numerum in aequalitate eiusdem speciei: est enim unus sol tantum qui sufficit ad semper permanendum et ad omnes effectus producendos qui sibi conveniunt secundum gradum suae naturae; et idem apparet in ceteris caelestibus corporibus. Substantiae autem spirituales sunt multo perfectiores corporibus etiam caelestibus; non igitur in eis inveniuntur multae in eodem gradu naturae, una enim sufficiente aliae superfluerent.

Item, praedicta positio universitati rerum productarum a Deo subtrahit boni perfectionem. Uniuscuiusque enim effectus perfectio in hoc consistit quod suae causae assimiletur; quod enim secundum naturam generatur tunc perfectum est quando pertingit ad similitudinem generantis, artificialia etiam per hoc perfecta redduntur quod artis formam consequuntur. In primo autem principio non solum consideratur quod ipsum est bonum et ens et unum, sed quod hoc eminentius prae ceteris habet et alia ad sui bonitatem participandam adducit; requirit igitur assimilatio perfecta universitatis a Deo productae ut non solum unumquodque sit bonum et ens, sed quod unum superemineat alteri et unum moveat alterum ad suum finem: unde et bonum universi est bonum ordinis sicut bonum exercitus. Hoc igitur bonum universitati rerum subtraxit praedicta positio omnimodam aequalitatem in rerum productione constituens.

Amplius, inconveniens est id quod est optimum in universo attribuere casui, nam id quod est optimum maxime habet rationem finis intenti; optimum autem in rerum

[106] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* XII 10 (BK 1075a13).

versalidad de las cosas es el bien del orden. Pues esto es el bien común, mientras que los demás son bienes particulares. Pero dicha posición atribuye al azar este orden que actualmente se encuentra en las cosas, puesto que resulta accidental que una sustancia espiritual se mueva con su voluntad de un modo, y otra de otro modo. Por eso la citada posición debe ser rechazada en absoluto.

123. Y en cuanto a la razón de esa postura también resulta inconsistente. Pues no es la misma norma de justicia la que rige en la constitución de un todo integrado por partes numerosas y diversas, que la que se aplica a la distribución de algo común entre los particulares. Porque el que se propone crear un todo, intenta desde luego que sea perfecto, y para ello procura que esté compuesto de partes diversas y desiguales.

Porque si todas fueran iguales ya el todo no sería perfecto; lo cual es manifiesto tanto en el todo natural, como el social. Pues no sería perfecto el cuerpo del hombre si no constara de miembros diversos y de dignidad desigual; ni sería tampoco perfecta la sociedad civil de no existir en ella condiciones desiguales y oficios diversos. En cambio, en la distribución social hay que mirar al bien de cada uno, y por eso a los que son diversos se les asignan porciones diversas en consonancia con su previa diversidad que requiere un tratamiento diverso[107].

Por eso, en la primera producción de las cosas Dios produjo cosas diversas y desiguales, atendiendo a lo que requiere la perfección del universo, y no a diversidad alguna preexistente en las cosas; para esto espera a la remuneración del juicio final, en la que dará a cada uno según lo que haya merecido.

universitate est bonum ordinis, hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona. Hunc autem ordinem qui in rebus nunc invenitur praedicta positio attribuit casui, secundum scilicet quod accidit unam spiritualium substantiarum sic moveri secundum voluntatem et aliam aliter; est igitur praedicta positio omnino abicienda.

Ratio etiam positionis manifeste continet vanitatem: non enim est eadem ratio iustitiae in constitutione alicuius totius ex pluribus partibus et diversis, et in distributione alicuius communis per singula. Qui enim aliquod totum constituere intendit ad hoc respicit quod totum perfectum sit, et secundum hoc diversas partes et inaequales ad eius compositionem conducit: si enim omnes essent aequales iam non esset totum perfectum. Quod patet tam in toto naturali quam in toto civili: non enim esset corpus hominis perfectum nisi membra diversa et inaequalis dignitatis haberet, neque esset civitas perfecta nisi inaequales conditiones et officia diversa in civitate existerent. In distributione vero attenditur bonum uniuscuiusque, et ideo diversis diversa assignantur secundum diversitatem in eis praecedentem, secundum quam competunt eis diversa. In prima igitur rerum productione Deus diversa et inaequalia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diversitatem in rebus praeexistentem; sed hoc attendit in remuneratione finalis iudicii, unicuique retribuens secundum quod meruit.

---

[107] Valga la redundancia en los términos, pero es la norma «proporcional» de la justicia distributiva tal como la había trazado Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (V 6: Bk 1131a12-15), comentada por Tomás (V lect.4 n.935). En la *Política* (III 11: Bk 1287a12-16), el comentario ya no es del Aquinate, sino de Pedro de Alvernia (III lect.15 n.509).

## Capítulo 13

## Conocimiento y providencia de las sustancias espirituales. Errores contrarios

124. Además de los errores en que incurrieron algunos acerca de la naturaleza de las sustancias espirituales y del orden que hay entre ellas al juzgarlas a la manera de las cosas inferiores, hay otras desviaciones[108] que se refieren al conocimiento y providencia de las mismas. De hecho, al concebir la inteligencia y la operación de las sustancias espirituales al modo de la inteligencia y la operación humanas, sostuvieron que Dios y las demás sustancias inmateriales no tienen conocimiento de los singulares ni ejercen providencia sobre las cosas inferiores ni, principalmente, sobre los actos humanos.

Porque, dado que nosotros alcanzamos los singulares por los sentidos y, en cambio, el entendimiento, a causa de su inmaterialidad, no percibe los singulares sino sólo los universales, sostuvieron como la cosa más obvia que los entendimientos de las sustancias espirituales, al ser mucho más simples que el nuestro, no pueden conocer los singulares. Porque en las sustancias espirituales, que son completamente incorpóreas, no se dan facultades sensitivas cuya operación no se puede ejercer sin el cuerpo. Por eso les parece imposible que tengan alguna noticia acerca de los singulares[109].

125. Además, incidiendo en un desvarío mayor, sostienen que Dios con su entendimiento no conoce otra cosa que a sí mismo[110]. De hecho vemos en nosotros que la cosa conocida es la perfección y el acto del que

### Capitulum tertium decimum

### De errore quorundam circa cognitionem et providentiam substantiarum spiritualium

Non solum autem in substantia et ordine spiritualium substantiarum aliqui erraverunt ad modum inferiorum rerum de eis aestimantes, sed hoc etiam quibusdam accidit circa cognitionem et providentiam earundem; dum enim spiritualium substantiarum intelligentiam et operationem ad modum humanae intelligentiae et operationis diiudicare voluerunt, posuerunt Deum et alias substantias immateriales singularium cognitionem non habere nec inferiorum et praecipue humanorum actuum providentiam gerere. Quia enim in nobis singularium quidem sensus est, intellectus autem propter sui immaterialitatem non singularium sed universalium est, consequens esse aestimaverunt ut intellectus substantiarum spiritualium, qui sunt multo simpliciores nostro intellectu, singularia cognoscere non possint; non est autem in substantiis spiritualibus, cum sint omnino incorporeae, aliquis sensus (cuius operatio sine corpore esse non potest): unde videtur eis impossibile quod spirituales substantiae aliquam de singularibus notitiam habeant.

Adhuc, in maiorem insaniam procedentes, aestimant Deum nihil nisi se ipsum intellectu cognoscere. Sic enim videmus in nobis quod intellectum est intelligentis perfectio et actus, per hoc enim intellectus fit actu intelligens; nihil autem aliud a Deo

---

[108] Los averroístas parisinos. A ellos se refieren las proposiciones 10-12 de las condenadas en París en 1270. Cf. Denifle-Chatelain, *Cartularium Univ. Paris.* I 487.

[109] Cf. Sto. Tomás, *In Sent.* 1 d.35 a.3; d.36 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* I 63-71; *De verit.* q.2 a.5.

[110] Cf. Aristóteles, *Metaph.* XI 9 (Bk 1074b23-24), lo cual algunos entendían como si Dios ignorara todo lo que creó: Averroes, *Destructio destructionum* disp.3.

entiende, puesto que por ella el entendimiento se hace inteligente en acto. Pero con respecto a Dios no hay nada fuera de él que le supere en nobleza de modo que pueda perfeccionarle. De donde infieren como consecuencia necesaria que Dios no puede conocer otra cosa que no sea su propia esencia.

126. Por otra parte, lo que se debe a la providencia de un agente no puede ser casual. Y si todas las cosas que suceden en este mundo se deben a la divina providencia, nada habría en las cosas que fuera fortuito y casual.

127. Además, apelan al razonamiento que pone Aristóteles en el Libro VI de la *Metafísica,* mostrando que si a todos los efectos les asignamos una causa que los produce de suyo, y que puesta la causa tiene que producirse el efecto, entonces hay que concluir que todos los futuros acontecen por necesidad: porque eso equivale a reducir cada efecto futuro a una causa, y ésta a otra, y así indefinidamente hasta llegar a una causa que ya existe o existió. Pero, ésta ya está puesta desde el momento en que existe actualmente o existió en el pasado. Luego, si puesta la causa el efecto se sigue necesariamente, todos los efectos futuros ocurrirán por necesidad.

Pero, si todas las cosas de este mundo están sometidas a la divina providencia, resulta que la causa de las mismas no sólo es presente o pretérita, sino que lo precede todo desde la eternidad. Y entonces es imposible que puesta la causa no se sigan los efectos: pues la divina providencia no es impedida ni por ignorancia ni por incapacidad del agente, en el que no cabe defecto alguno. Se seguirá por tanto que todo sucede por necesidad[111].

128. Además, si Dios es el bien mismo, el orden de su providencia tiene que desarrollarse de acuerdo con un plan beneficioso. Por tanto, o la providencia divina es ineficaz, o elimina universalmente el mal en

est eo nobilius quod possit esse eius perfectio: unde ex necessitate consequi arbitrantur quod nihil aliud sit a Deo intellectum nisi eius essentia.

Amplius, ea quae ex alicuius providentia procedunt casualia esse non possunt; si igitur omnia quae in hoc mundo accidunt ex divina providentia procedunt, nihil in rebus erit fortuitum et casuale.

Item, utuntur ratione Aristotelis in VI Metaphysicae probantis quod, si omnem effectum ponamus habere causam per se et quod qualibet causa posita necesse sit effectum poni, sequetur quod omnia futura ex necessitate contingent, quia erit reducere quemlibet futurum effectum in aliquam praecedentem causam et illam in aliam et sic inde, quousque veniatur ad causam quae iam est vel quae fuit; haec autem iam posita est ex quo in praesenti est vel in praeterito fuit: si igitur posita causa necesse est effectum poni, ex necessitate consequuntur omnes futuri effectus. Sed si omnia quae in mundo sunt divinae providentiae subduntur, omnium causa non solum est praesens vel praeterita sed ab aeterno praecessit; non est autem possibile quin ea posita effectus sequantur, non enim cassatur divina providentia neque per ignorantiam neque per impotentiam providentis in quem nullus cadit defectus: sequetur igitur omnia ex necessitate procedere.

Adhuc, si Deus est ipsum bonum, oportet quod ordo providentiae eius secundum rationem boni procedat: aut igitur inefficax est divina providentia, aut universaliter malum a rebus excludit. Videmus autem in singularibus generabilium et corruptibilium multa mala contingere, et praecipue inter homines in quibus, praeter naturalia mala quae

[111] Cf. Aristóteles, *Metaph.* V 3 (Bk 1027a29-b11).

las cosas. Pero vemos que en los singulares de las cosas generables y corruptibles acontecen muchos males; sobre todo entre los hombres, en los cuales a los males naturales, que son fallos de la naturaleza y reveses comunes a ellos y a las cosas corruptibles, se añaden además los males de los vicios y de los acontecimientos irregulares, por ejemplo, que a los justos les sobrevengan males y a los injustos, bienes.

Por esto algunos pensaron que la providencia divina se extiende a las sustancias inmateriales e incorruptibles y a los cuerpos celestes, en las que no encontraban ningún mal; pero que las cosas inferiores están sometidas a la providencia divina o de otras sustancias espirituales en cuanto a sus géneros, pero no en cuanto a los individuos[112].

## Capítulo 14

### Dios conoce todas las cosas

129. Puesto que lo que acabamos de decir repugna a la opinión común de los hombres, y no sólo del vulgo, sino también de los sabios, vamos a mostrar con argumentos sólidos que es contrario a la verdad, y que las razones que aducen no prueban lo que se proponen. Lo haremos en primer lugar en cuanto al conocimiento divino, y en segundo lugar, en cuanto a su providencia.

130. Así pues, es necesario sostener firmemente que Dios tiene un conocimiento ciertísimo de todo lo cognoscible en cualquier tiempo y por cualquier cognoscente. Porque, como ya dijimos, la sustancia de Dios es su propio ser, de modo que en él no es una cosa el ser y otra el entender. De lo contrario no sería completamente simple y por tanto tampoco el primero absolutamente tal. Es, pues, necesario que, así como

sunt naturales defectus et corruptiones communes eis et aliis corruptibilibus rebus, superadduntur insuper mala vitiorum et inordinatorum eventuum, puta cum iustis multotiens mala eveniunt, iniustis autem bona. Propter hoc igitur aliqui aestimaverunt divinam providentiam se extendere usque ad substantias immateriales et incorruptibilia et caelestia corpora, in quibus nullum malum videbant; inferiora vero providentiae subdi dicebant vel divinae vel aliarum spiritualium substantiarum quantum ad genera, non autem quantum ad individua.

## Capitulum quartum decimum

### In quo ostenditur Deum habere omnium cognitionem

Et quia ea quae praedicta sunt communi opinioni hominum repugnant, non solum plurium sed etiam sapientum, certis rationibus ostendendum est praedicta veritatem non habere et rationes praemissas non hoc concludere quod intendunt. Et primo quidem quantum ad divinam cognitionem, secundo quantum ad eius providentiam.

Oportet autem ex necessitate hoc firmiter tenere quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore vel a quocumque cognoscente certissimam cognitionem habeat. Ut enim supra habitum est, Dei substantia est ipsum eius esse; non est autem in eo aliud esse atque aliud intelligere, sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum: oportet igitur quod sicut eius substantia est suum esse, ita etiam

[112] Cf. Averroes, *Metaphysica* XII comm.37 y 52.

su sustancia es su existir, así también su sustancia sea su entender o bien su inteligencia, como también infiere el Filósofo en el libro XII de su *Metafísica*[113].

Por consiguiente, así como su sustancia es el Ser mismo separado, así también su sustancia es el entender mismo separado. Ahora bien, a una forma separada no puede faltarle nada de cuanto pertenece a la esencia de la misma; pues si la blancura existiera separada, no le faltaría nada de cuanto se comprende bajo la razón de lo blanco como tal. Mas el conocimiento de cualquier cognoscible se contiene bajo la razón universal del conocer. Luego a Dios no puede faltarle el conocimiento de ningún cognoscible.

Por otra parte el conocimiento de cualquier cognoscente responde al modo de ser de su sustancia, al igual que cualquier operación se realiza según el modo de ser del que obra. Con mucha más razón por tanto el conocimiento divino, que se identifica con su sustancia, corresponde a la condición de su propio ser. Pero su ser es uno, simple, permanente y eterno. Síguese por tanto que Dios mediante una simple mirada tiene noticia eterna y permanente de todas las cosas.

131. Además, lo separado no puede ser más que uno en cualquier naturaleza, pues si la blancura pudiera existir en abstracto, no habría más que una blancura separada, y todas las demás blancuras serían participación de la misma. Así pues, dado que sólo la sustancia divina es el Ser mismo separado, síguese que sólo su sustancia es el entender mismo completamente separado. Por eso los demás sujetos, de la misma manera que tienen el ser participado, también entienden o conocen cualquier cosa por participación.

Pero todo lo que conviene a un sujeto por participación se encuentra de manera más perfecta en el que lo posee esencialmente, del cual se deriva a los demás. Luego Dios debe tener conocimiento de todo aquello que es conocido por cualesquiera otros. De aquí que incluso el Filósofo considera incongruente que lo que conocemos nosotros sea desconocido

eius substantia sit suum intelligere sive intelligentia, ut etiam Philosophus concludit in XII Metaphysicae. Sicut igitur eius substantia est ipsum esse separatum, ita etiam eius substantia est ipsum intelligere separatum. Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere posset ei deesset, sicut si albedo separata esset nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur ei deficeret; cuiuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur: oportet igitur Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse. Cognitio autem cuiuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae eius, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis; multo igitur magis divina cognitio quae est eius substantia est secundum modum esse ipsius: esse autem eius est unum simplex fixum et aeternum, sequitur ergo quod Deus uno simplici intuitu aeternam et fixam de omnibus notitiam habeat.

Adhuc, id quod abstractum est non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo quae abstracta esset, omnes autem albedines aliae essent participatae; sic igitur sicut sola Dei substantia est ipsum esse abstractum, ita sola eius substantia est ipsum intelligere omnino abstractum: omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt sive qualitercumque cognoscunt. Omne autem quod convenit alicui per participationem perfectius invenitur in eo quod per essentiam est, a quo in alia derivatur: oportet igitur Deum omnium quae a quibuscumque cognoscuntur cognitionem habere; unde et Philosophus pro inconve-

[113] ARISTÓTELES, *Metaph.* XI 9 (Bk 1074b28-34).

para Dios, como se ve en el libro I *Del alma* y en el libro III de la *Metafísica*[114].

132. Además, si Dios se conoce a sí mismo tiene que conocerse perfectamente: sobre todo porque, dado que su entender es su sustancia, no puede menos de captar con su conocimiento todo lo que hay en su sustancia. Pero cuando se conoce perfectamente la sustancia de una cosa, también se conocen a la perfección las virtudes de la misma. Luego Dios conoce perfectamente su propia virtud o poder, y debe conocer por tanto todas aquellas cosas a las que este poder se extiende. Ahora bien, el poder divino se extiende a todo lo que existe o puede existir de algún modo en las cosas, ya sea propio ya común, bien sea producido por él inmediatamente o mediante las causas segundas: puesto que la virtud de la causa primera cala más hondo en el efecto que la virtud de las causas segundas[115]. Luego Dios ha de tener conocimiento de todo lo que existe de cualquier manera que sea.

133. Por otra parte, así como la causa se contiene en cierto modo en el efecto por una participación de su semejanza, así también el efecto se contiene de modo más excelente en la virtud de la causa. Mas en la causa primera de todas, que es Dios, tienen que contenerse todas las cosas de manera más eminente que en sí mismas. Pero lo que existe en una cosa tiene que existir en ella de acuerdo con el modo de la sustancia de la misma. Ahora bien, la sustancia de Dios es su mismo entender. Síguese por tanto que cuanto existe de algún modo en las cosas tiene que existir inteligiblemente en Dios de acuerdo con la eminencia de su propia sustancia. Luego Dios tiene que conocer perfectísimamente todas las cosas.

134. Mas, como la ocasión de su error la encontraron en la demostración que expone Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*[116], convie-

nienti habet ut aliquid a nobis cognitum sit Deo ignotum, ut patet in I De anima et in III Metaphysicae.

Item, si Deus se ipsum cognoscit oportet quod perfecte se cognoscat, praesertim quia si eius intelligere est eius subtantia, necesse est ut quicquid est in eius substantia ipsius cognitione comprehendatur. Cuiuscumque autem rei substantia perfecte cognoscitur, necesse est ut etiam virtus perfecte cognoscatur; cognoscit igitur Deus perfecte suam virtutem: oportet igitur quod cognoscat omnia ad quae sua virtus extenditur. Sua autem virtus extenditur ad omne quod est quocumque modo in rebus vel esse potest, sive sit proprium sive commune, sive immediate ab eo productum sive mediantibus causis secundis, quia causae primae virtus magis imprimit in effectum quam virtus causae secundae; oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quae sunt quocumque modo in rebus.

Amplius, sicut causa est quodam modo in effectu per sui similitudinem participatam, ita omnis effectus est in sua causa excellentiori modo secundum virtutem ipsius; in causa igitur prima omnium quae Deus est oportet omnia eminentius existere quam etiam in se ipsis. Quod autem est in aliquo oportet quod in eo sit secundum modum substantiae eius; substantia autem Dei est ipsum eius intelligere: oportet igitur omnia quae quocumque modo sunt in rebus, in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiae eius. Necesse est igitur Deum perfectissime omnia cognoscere.

Sed quia occasionem errandi sumpserunt ex demonstratione Aristotelis in XII Metaphysicae, oportet ostendere quod Philosophi intentionem non assequuntur. Scien-

---

[114] Íd., *De anima* I 5 (Bk 410b4-7); *Metaph.* IIB 4 (Bk 1000b2-9).

[115] Cf. Proclo, *Elementatio theologica* prop.57-58; *Liber de Causis* prop.1. A ellas se refiere Sto. Tomás, *In De Causis* prop.1.

[116] *Metaphysica* XI 9 (Bk 1074b15-1075a10).

ne poner de relieve que los filósofos no han captado la intención de la misma.

Porque hay que saber que según los Platónicos el orden de los inteligibles era anterior al orden de las intelecciones, de manera que el entendimiento no se hacía inteligente en acto más que mediante la participación del inteligible, como ya hemos dicho. Y de acuerdo con esto, también Aristóteles enseña un poco antes en el mismo libro que, por encima del intelecto y del apetito intelectual por el que el cielo se mueve, hay un inteligible participado por el mismo intelecto que mueve el cielo. Lo dice con estas palabras: *El receptáculo del inteligible y de la sustancia es el intelecto, que obra teniéndolos*, es decir, entiende en acto en cuanto recibe de arriba la participación de su inteligible; y de esto concluye además que tal inteligible es más divino [117].

135. Y, tras decir algunas otras cosas, trata la cuestión de la intelección de este elemento divinísimo por cuya participación el motor del cielo se hace inteligente en acto. Porque si este elemento divinísimo no entiende, no es nada extraño, será más bien como si estuviera dormido. Pero si entiende, nos preguntamos ante todo cómo entiende. Porque si entiende participando de un elemento distinto superior, del mismo modo que participando de él entiende el entendimiento inferior, síguese que ha de haber algún otro elemento principal en relación con él: porque desde el momento en que entiende por participación de otro resulta obvio que no entiende por su propia esencia, de modo que su sustancia sea su entender, sino que más bien su sustancia se encontrará en potencia respecto del entender: pues así se comporta la sustancia de cualquier participante con respecto a aquello que obtiene por participación: y así se seguirá también que aquello divinísimo *no será la suprema sustancia:* lo cual se opone a lo ya establecido [118].

dum est igitur quod secundum platonicos ordo intelligibilium praeexistebat ordini intellectuum, ita quod intellectus participando intelligibile fieret intelligens actu, ut supra iam diximus; et per hunc modum etiam Aristoteles ostendit prius in eodem libro quod supra intellectum et appetitum intellectualem quo caelum movetur est quoddam intelligibile participatum ab ipso intellectu caelum movente, sic dicens: «Susceptivum intelligibilis et substantiae intellectus agit autem habens», id est actu intelligit secundum quod habet iam participatum suum intelligibile superius: et ex hoc ulterius concludit quod illud intelligibile sit magis divinum.

Et interpositis quibusdam, movet quaestionem de intellectu huius divinissimi cuius participatione motor caeli est intelligens actu. Quia si istud divinissimum non intelligit, non erit insigne aliquid sed se habebit ut dormiens; si autem intelligit, erit primo dubitatio quomodo intelligat: quia si intelligit participando aliquid aliud superius sicut per participationem eius inferior intellectus intelligit, sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius; quia ex quo per participationem alterius intelligit non est intelligens per suam essentiam ita quod sua substantia sit suum intelligere, sed magis sua substantia erit in potentia respectu intelligentiae —sic enim se habet substantia cuiuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet—. Et ita ulterius sequetur quod illud divinissimum «non erit optima substantia»: quod est contra positum.

[117] ARISTÓTELES, *Metaph.* XI 7 (Bκ 1072b22).
[118] Ibíd., XI 7 (Bκ 1074b17-21). Cf. ibíd., XI 7 (Bκ 1072b23-24).

136. En consecuencia, plantea también otra duda acerca de lo que entiende la sustancia suprema. Pues, ya sea que la sustancia del primero se identifique con su mismo entender, ya sea que su sustancia sea un entendimiento que se encuentra en potencia para entender, se plantea la duda de qué es aquello que entiende. Porque o bien se entiende a sí misma o algo distinto de ella misma. Y si se admite que entiende algo distinto de ella misma, quedará aún la duda de si entiende siempre lo mismo, o bien entiende ahora una cosa ahora otra[119].

137. Y, como alguien podría responder que da igual lo que entienda, plantea acerca de esto la duda de si cambia o no cambia nada el hecho de que una inteligencia piense algo bueno o piense cualquier contingencia. Y responde a esta duda que *ciertas cosas es absurdo pensarlas*[120]. Lo cual puede tener un doble sentido: Primero, que es absurdo dudar si entender ciertas cosas es tan bueno como entender otras, bien sean muy inferiores o mucho mejores. El otro sentido sería que entender ciertas cosas en acto, nos parece absurdo. Y por eso otra versión del texto dice: *o inconveniente meditar acerca de ciertas cosas*[121].

138. Sentado, pues, que es mejor entender algo bueno que algo menos bueno, concluye que lo que entiende la primera sustancia es lo óptimo, y que su entender no cambia de modo que ahora entienda una cosa y luego otra. Y esto lo prueba de dos maneras[122]. Primero, porque, dado que entiende lo más noble de todo, como acabamos de decir, si cambiara a otro inteligible, se seguiría que el cambio se produciría hacia algo menos noble; en segundo lugar, porque tal sucesión de inteligibles ya es un movimiento. Pero el primero debe ser inmóvil en todos los sentidos del término.

Movet etiam consequenter aliam dubitationem de eo quod intelligitur ab optir substantia: sive enim detur quod substantia primi sit ipsum eius intelligere, sive sub: tantia eius sit intellectus qui comparatur ad intelligere ut potentia, dubium erit quic sit illud quod intelligit prima substantia; aut enim intelligit se ipsam, aut aliquid diversum a se. Et si detur quod aliquid diversum a se intelligat, erit ulterius dubitabile utrum semper idem intelligat aut quandoque unum quandoque aliud.

Et quia posset aliquis dicere quod nihil differt quid intelligat, movet super hoc dubitationem utrum aliquid differat vel nihil in quocumque intelligente intelligere aliquid bonum, vel intelligere quodcumque contingens; et respondet satisfaciens huic dubitationi quod «de quibusdam absurdum est intelligi». Cuius sensus potest esse duplex: vel quia absurdum est dubitare de quibusdam utrum ea intelligere sit ita bonum sicut quaedam alia vel multo minora vel multo meliora; alius autem sensus est quia videmus quod intelligere quaedam in actu apud nos videtur esse absurdum, unde et alia littera habet: «aut inconveniens meditari de quibusdam».

Habito igitur quod melius est intelligere aliquod bonum quam intelligere minus bonum, concludit quod id quod intelligit prima substantia est optimum, et quod intelligendo non mutatur ut nunc intelligat unum nunc aliud; et hoc probat dupliciter. Primo quidem quia, cum intelligat id quod est nobilissimum, ut dictum est, sequeretur si mutaretur ad aliud intelligibile quod mutatio esset in aliquid indignius; secundo quia talis vicissitudo intelligibilium iam est motus quidam, primum autem oportet esse omnibus modis immobile.

---

[119] Ibíd., XI 9 (Bk 1074b21-27).

[120] Ibíd., XI 9 (Bk 1074b25).

[121] Esta otra versión es la de G. de Moerbeke, según el códice de la Universidad de París.

[122] Aristóteles, *Metaph.* XI 9 (Bk 1074b28-29).

139. Seguidamente retorna a resolver la primera cuestión, esto es, si su sustancia es su entender, y que así es lo prueba de dos maneras [123]. En primer lugar, porque si una sustancia no se identifica con su entender, sino que se encuentra en potencia para ello, probablemente el entender de manera continua se le haría fatigoso, y dice que esto es «probable» porque en nosotros sucede así. Pero, dado que en nosotros puede suceder no por la naturaleza del entendimiento, sino por razón de las facultades inferiores que usamos para entender, por eso no dice que esto suceda necesariamente en todos los casos. Si, en cambio, este «probable» lo tomamos como «verdadero», se seguiría que el entender de manera continua sería fatigoso para la primera sustancia, y por tanto no podría entender siempre, lo cual es contrario a lo sobredicho.

140. En segundo lugar lo prueba porque, si su sustancia no fuera su entender, se seguiría que *habría alguna otra cosa más digna que el intelecto* [124], a saber, la cosa entendida, por cuya participación se torna inteligente. Pues siempre que la sustancia del inteligente no se identifica con su entender, síguese que la sustancia del entendimiento se ennoblece y se perfecciona al entender algún inteligible, incluso si se trata de algo sumamente indigno.

Pero todo aquello por lo cual algo se torna en acto, es algo más noble. De donde se seguiría que un inteligible sumamente indigno sería algo más digno que el entendimiento cuando éste no es inteligente por su propia esencia. *Por lo cual es una cosa que hay que evitar* [125], a saber, que una cosa pensada, distinta de él, pueda aportar perfección al entendimiento divino, dado que a la perfección del entender mismo pertenece la nobleza de aquello que se entiende. Y esto resulta claro por el hecho de que en nosotros, en quienes la sustancia del cognoscente no se identifica con el conocimiento actual, a veces es más digno no ver ciertas cosas que verlas. Y así, si también sucediera en Dios que su entendimiento

Deinde redit ad determinandum primam quaestionem, an scilicet sua substantia sit suum intelligere: quod sic dupliciter probat. Primo quidem quia si sua substantia non est suum intelligere sed est sicut potentia ad hoc, probabile est quod continue intelligere esset ei laboriosum. Hoc autem dicit esse probabile ex eo quod in nobis sic accidit; sed quia in nobis potest accidere non ex natura intellectus sed ex viribus inferioribus quibus utimur in intelligendo, ideo non dicit hoc esse necessarium in omnibus. Si tamen hoc probabile accipiatur ut verum, sequetur quod continue intelligere sit laboriosum primae sustantiae, et ita non poterit semper intelligere: quod est contra praemissa.

Secundo probat per hoc quod, si substantia sua non esset suum intelligere, sequetur quod «aliquid aliud erit dignius quam intellectus, scilicet» res intellecta per cuius participationem fit intelligens. Quandocumque enim substantia intelligentis non est suum intelligere, oportet quod substantia intellectus nobilitetur et perficiatur per hoc quod actu intelligit aliquod intelligibile, etiam si illud sit indignissimum; omne autem quo aliquid fit actu nobilius est: unde sequetur quod aliquod indignissimum intelligibile sit dignius quam intellectus qui non est intelligens per suam essentiam. «Quare fugiendum est hoc», scilicet quod aliquid intellectum aliud ab ipso sit perfectio intellectus divini, quia ad perfectionem ipsius intelligere pertinet nobilitas ipsius intellecti: quod patet ex hoc quod in nobis, in quibus differt substantia cognoscentis a cognitione actuali, dignius est quaedam non videre quam videre. Et ita si sit sic in Deo quod suus

[123] Ibíd. (Bκ 1074b30).
[124] Ibíd. (Bκ 1074b30).
[125] Ibíd. (Bκ 1074b33).

no se identificara con su intelección, sino que su entender versara sobre algo distinto, su intelección ya no sería óptima, porque no versaría sobre el inteligible óptimo. Síguese por tanto que Dios se entiende a sí mismo, ya que es el más noble de los entes.

141. Para quien considere diligentemente las referidas palabras del Filósofo es por tanto manifiesto que no es su intención negarle a Dios de manera absoluta el conocimiento de las demás cosas; lo que niega es que entienda las demás cosas participándolas, es decir, dependiendo de ellas en la operación intelectiva, como sucede en cualquier entendimiento cuya sustancia no se identifique con su entender. Pero entiende todas las cosas que le son extrañas pensando en sí mismo, por cuanto su ser es el principio universal y fontal de todo ser, y su entender es la raíz universal de intelección, que abarca toda inteligencia.

142. En cambio, los entendimientos inferiores separados a los que llamamos ángeles, se entienden ciertamente cada uno a sí mismo por su propia esencia; las demás cosas, en cambio, las entienden, según las posiciones platónicas, por participación de las formas de los inteligibles separados a los que llamaban dioses, como queda dicho arriba; pero según los principios de Aristóteles, las entienden en parte por la propia esencia, y en parte por participación del primer inteligible, que es Dios, del cual participan el ser y el entender.

## Capítulo 15

### La divina providencia se extiende a todas las cosas

143. De la misma manera que es necesario extender el conocimiento divino hasta las cosas más insignificantes, según lo dicho, así también se

intellectus non sit sua intelligentia et aliquid aliud intelligat, non erit sua intelligentia optima quia non erit optimi intelligibilis; relinquitur ergo quod se ipsum intelligat, cum ipse sit nobilissimum entium.

Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea ut per ea fiat intelligens, sicut fit in quocumque intellectu cuius substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum, in quantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi omnem intelligentiam comprehendens.

Inferiores vero intellectus separati quos angelos dicimus intelligunt quidem se ipsos singuli per suam essentiam: alia vero intelligunt secundum quidem platonicas positiones per participationem formarum intelligibilium separatarum quas deos vocabant, ut supra dictum est; secundum Aristotelis vero principia partim quidem per suam essentiam, partim vero per participationem ipsius primi intelligibilis quod est Deus, a quo et esse et intelligere participant.

## Capitulum quintum decimum

### Quod cura divinae providentiae ad omnia se extendit

Sicut autem divinam cognitionem necesse est secundum praemissa usque ad minima rerum extendere, ita necesse est divinae providentiae curam universa concludere. Invenitur enim in rebus omnibus bonum esse in ordine quodam secundum quod res sibi

impone reconocer que el cuidado de la divina providencia alcanza a todas las cosas.

De hecho, encontramos en todos los ámbitos que el bien consiste en el orden según el cual las cosas se subordinan unas a otras y se orientan hacia el fin. Pero así como todo ser se deriva del ente primero, que es el ser mismo, así también todos los bienes se han de derivar necesariamente del bien primero que es la bondad misma. Por consiguiente el orden de cada cosa tiene que derivarse de la primera y pura verdad: de la cual obviamente nada puede derivarse más que tal como se encuentra en ella, es decir de manera intelectiva. De aquí que la razón de la providencia consiste precisamente en que un sujeto inteligente pone orden en las cosas que le están sometidas. Es por tanto necesario que todas las cosas se encuentren sometidas a la divina providencia.

144. Además, el primer motor inmóvil, que es Dios, es el principio de toda moción, al igual que el ente primero es el principio de todo ser. Pero en las causas ordenadas esencialmente cualquiera de ellas tanto es más causa cuanto es anterior en ese orden, puesto que la anterior es la que confiere a las posteriores que sean causa. Por consiguiente, Dios es causa de todas las mociones con más eficacia que cualquiera de las causas motrices particulares. Pero Dios no es causa de ninguna cosa a no ser por su inteligencia, ya que su sustancia se identifica con su entender, según consta por las palabras de Aristóteles arriba referidas. Y, como cada cosa obra de acuerdo con su sustancia, síguese que Dios mueve todas las cosas a sus fines propios mediante el entendimiento. Pero esto es proveer. Luego todas las cosas están sometidas a la providencia divina.

145. Además, las cosas están dispuestas en el universo de acuerdo con lo que es mejor para ellas, puesto que todas dependen de la suma bondad. Pero es mejor estar ordenado en atención a lo que se tiene de esencial que no por algo accidental, y debido a ello el orden de todo el universo responde a criterios esenciales y no accidentales, para lo cual se

invicem subserviunt et ordinantur ad finem; necesse est autem sicut omne esse derivatur a primo ente quod est ipsum esse, ita omne bonum derivari a primo quod est ipsa bonitas: oportet igitur singulorum ordinem a prima et pura veritate derivari. A qua quidem aliquid derivatur secundum quod in eo est, per intelligibilem scilicet modum; in hoc autem ratio providentiae consistit quod ab aliquo intelligente statuatur ordo in rebus quae eius providentiae subsunt: necesse est igitur omnia divinae providentiae subiacere.

Adhuc, primum movens immobile quod Deus est omnium motionum principium est, sicut et primum ens est omnis esse principium; in causis autem per se ordinatis tanto aliquid magis est causa quanto in ordine causarum prior est, cum ipsa aliis conferat quod causae sint: Deus igitur omnium motionum vehementius causa est quam etiam singulares causae moventes. Non est autem alicuius causa Deus nisi sicut intelligens, cum sua substantia sit suum intelligere, ut per supra posita Aristotelis verba patet; unumquodque autem agit per modum suae substantiae: Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem est providere: omnia igitur divinae providentiae subsunt.

Amplius, sic sunt res in universo dispositae sicut optimum est eas esse, eo quod omnia ex summa bonitate dependent; melius est autem aliqua esse ordinata per se quam quod per accidens ordinentur: est igitur totius universi ordo non per accidens sed per se. Hoc autem requiritur ad hoc quod aliqua per se ordinentur, quod primi intentio

requiere que la intención del primer [agente] llegue hasta el último. Porque si el primero trata de mover al segundo y su intención no se mantiene más allá, la moción que el segundo produzca sobre el tercero será ya extraña a la intención del motor inicial; y el orden que de ahí brote será accidental. Se requiere por tanto que la intención del primer motor y ordenador, es decir, de Dios, se prolongue no sólo hasta un determinado nivel de entes, sino hasta los últimos. Todos estarán por tanto sometidos a su providencia.

146. Por otra parte, lo que conviene a la causa y al efecto, se encuentra de manera más eminente en la causa que en el efecto, puesto que se deriva de la causa al efecto. Por consiguiente, lo que se encuentra en las causas inferiores hay que atribuirlo a la primera de todas, y a ella le conviene de la manera más excelente. Pero hay que atribuir a Dios alguna providencia; de lo contrario, el universo estaría regido por el azar. Luego la providencia divina tiene que ser perfectísima.

Pero en toda providencia hay que considerar dos cosas, la disposición y la ejecución de lo dispuesto, y en cada una de ellas la perfección se alcanza de manera en cierto modo diferente. Porque en lo que toca a la disposición, la providencia es más perfecta cuanto el sujeto logra captar y disponer mejor mentalmente cada detalle; de aquí que las operaciones del arte tanto mejores son cuanto el artista logra coordinar mejor todos los elementos en juego. En cambio, en lo que toca a la ejecución, tanto parece ser más perfecta la providencia cuanto el providente se muestra más universal en su eficacia sirviéndose de más medios e instrumentos.

Ahora bien, la providencia divina cuenta con una planificación inte lectiva acerca de todos los factores, en su conjunto y en cada uno de ellos y ejecuta sus planes mediante muchas y variadas causas. Entre las cuales las que hacen efectiva la providencia divina de una manera más universal, son las sustancias espirituales, llamadas ángeles, que se encuentran más próximas a la causa primera. Son pues los ángeles los ejecutores universales de la providencia divina. Con razón por tanto se llaman

feratur usque ad ultimum; si enim primum intendat secundum movere et eius intentio ulterius non feratur, secundum vero moveat tertium, hoc erit praeter intentionem primi moventis: erit igitur talis ordo per accidens. Oportet igitur quod primi moventis et ordinantis intentio, scilicet Dei, non solum usque ad quaedam entium procedat sed usque ad ultima; omnia igitur eius providentiae subsunt.

Item, quod causae et effectui convenit eminentius invenitur in causa quam in effectu, a causa enim in effectum derivatur; quicquid igitur in inferioribus causis existens primae omnium causae attribuitur excellentissime convenit ei. Oportet autem aliquam providentiam Deo attribuere, alioquin universum casu ageretur; oportet igitur divinam providentiam perfectissimam esse. Sunt autem in providentia duo consideranda, scilicet dispositio et dispositorum executio, in quibus quodam modo diversa ratio perfectionis invenitur: nam in dispositione tanto perfectior est providentia quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest, unde et omnes operativae artes tanto perfectius habentur quanto quisque singula potest magis coniectare; circa executionem vero tanto videtur esse providentia perfectior quanto providens per plura media et instrumenta agens universalius movet. Divina igitur providentia habet dispositionem intelligibilem omnium et singulorum, exequitur vero disposita per plurimas et varias causas. Inter quas spirituales substantiae quas angelos dicimus primae causae propinquiores existentes universalius divinam providentiam exequuntur; sunt igitur angeli universales executores providentiae divinae; unde signanter

ángeles, es decir, mensajeros[126], pues lo propio del mensajero es ejecutar las disposiciones de su señor.

## Capítulo 16

### Respuesta a las objeciones anteriores

147. Visto todo eso, ya no es difícil responder a las objeciones que fuimos presentando.

148. Por de pronto no es concluyente lo que pretendía la primera razón, de que el entendimiento divino y el de los ángeles no pueden conocer los singulares, dado que no puede conocerlos el entendimiento humano. Y para que se vea claramente la razón de esta diferencia debe tenerse en cuenta que el orden cognoscitivo responde proporcionalmente al orden que existe en las cosas según el ser de cada una. Porque en esto consiste la perfección y la verdad del conocimiento, en poseer una semejanza de las cosas conocidas.

Pero en las cosas existe un orden tal que las más altas en el plano entitativo poseen el ser y la bondad de manera más universal. No sólo porque tienen el ser y la bondad según una razón común, en el sentido en que se llama universal lo que se predica de muchos, sino porque todo lo que se da en los entes inferiores se encuentra en los superiores de manera más eminente[127].

'angeli' id est nuntii nominantur, nuntiorum enim est <exequi> quae a domino disponuntur.

## Capitulum sextum decimum

### In quo ad obiectiones superius positas respondetur

His igitur visis, facile est iam ad obiectiones supra positas respondere.

Non est enim necessarium quod prima ratio praetendebat, intellectum Dei et angelorum singularia non posse cognoscere si intellectus humanus ea cognoscere non potest. Et ut huius differentiae evidentius appareat ratio, considerandum est quod cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum; in hoc enim perfectio et veritas cognitionis consistit quod rerum cognitarum similitudinem habeat. In rebus autem talis ordo invenitur quod superiora in entibus universalius esse et bonitatem habent, non quidem ita quod obtineant esse et bonitatem solum secundum rationem communem prout universale dicitur quod de pluribus praedicatur, sed quia quicquid in inferioribus invenitur in superioribus eminentius existit.

---

[126] Cf. S. Agustín, *De civitate Dei* XV 23: ML 41,468; BAC XVI-XVII 1053; S. Isidoro, *Etymol.* VII 5: ML 82,272A; Íd., *Etimologías* (BAC, 2004) 636-641.

[127] De esta manera introduce Tomás el concepto de un nuevo universal, que ya no es el universal «in essendo et in praedicando», sino «in causando», pero con un sentido más platónico que aristotélico. Viene a ser el universal *eminencial,* en virtud del cual, como dirá en el número siguiente: «la virtud superior produce más efectos que la inferior, y obra en cada uno de ellos más eficazmente que la particular». Ya insinuaba este principio en sus primeras obras cuando decía: «En tanto algo es más virtuoso y noble en cuanto es más uno y simple» *(In Sent.* 2 d.3 q.3 a.2 ad 3). Es lo que dice aquí de modo sucinto: «Lo que hay en los entes inferiores, existe en los superiores de modo más eminente» (XV 148). Pero sólo a partir del *De veritate* q.8 a.11 pasa a ser la clave constante para dar razón del conocimiento del singular material por parte de las sustancias separadas, tanto Dios como los ángeles y a diferencia del hombre que sólo lo conoce por los sentidos, de lo cual ofrece aquí una extremosa exposición (XVI 148-150).

149. Y esto nos lo muestra la virtud operativa que hay en las cosas. Porque los entes inferiores tienen virtudes restringidas a determinados efectos; los superiores en cambio tienen virtudes que se extienden universalmente a muchos efectos; pero de tal modo que la virtud superior, incluso en los efectos particulares, influye más que la inferior. Y esto es sobre todo patente en los cuerpos.

Porque en los cuerpos inferiores el fuego calienta ciertamente por su calor; y el semen de este animal o la semilla de esta planta, producen tan determinadamente un individuo de esta especie, que nunca llega a producir un individuo de otra[128]. Por eso está claro que llamamos universal a la virtud de los entes superiores no porque no se extienda a los efectos particulares, sino porque se extiende a más efectos que la virtud particular y obra en cada uno de ellos de manera más eficaz.

150. Así pues, cuanto una virtud cognoscitiva es más alta tanto es más universal: y no porque conozca solamente la naturaleza en universal, pues entonces cuanto más alta, sería más imperfecta, ya que conocer algo solamente en universal es conocerlo imperfectamente y a medio camino entre la potencia y el acto. No, el conocimiento universal se llama superior, porque se extiende a más cosas y conoce mejor cada una de ellas.

Pero en el orden de las virtudes cognoscitivas la inferior es la sensitiva, que por eso no puede conocer cada cosa más que mediante la especie propia de la misma. Y, como en las cosas materiales el principio de individuación es la materia, ésa es la razón de que la facultad *(vis)* sensitiva conozca los singulares mediante especies individuales recibidas en órganos corpóreos.

A su vez, entre los conocimientos intelectuales, el del entendimiento humano es el ínfimo. De aquí que las especies inteligibles se reciban en

Et hoc ex virtute operativa quae est in rebus apparet: nam inferiora in entibus habent virtutes contractas ad determinatos effectus, superiora vero habent virtutes universaliter ad multos effectus se extendentes; et tamen virtus superior etiam in particularibus effectibus plus operatur quam virtus inferior. Et hoc maxime in corporibus apparet; nam in inferioribus corporibus ignis quidem per suum calorem calefacit, et semen huius animalis vel plantae ita determinate producit individuum huius speciei quod non producit alterius speciei individuum* *. Ex quo patet quod virtus universalis in superioribus entibus dicitur non ex hoc quod non se extendat ad particulares effectus, sed quia se extendit ad plures effectus quam virtus inferior et in singulis eorum vehementius operatur.

Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior tanto est universalior: non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam, sic enim quanto esset superior tanto esset imperfectior —cognoscere enim aliquid solum in universali est cognoscere imperfecte et medio modo inter potentiam et actum—; sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit et singula magis cognoscit. In ordine autem cognoscitivarum virtutum est virtus sensitiva inferior, et ideo non potest cognoscere singula nisi per species proprias singulorum; et quia individuationis principium est materia in rebus materialibus, inde est quod per species individuales in organis corporeis receptas vis sensitiva singularia cognoscit. Inter cognitiones autem intellectua-

[128] Dondaine supone que aquí hay una laguna. Porque Tomás ha propuesto el ejemplo de lo que pasa en los cuerpos, y ha comenzado a concretarlo en los «cuerpos inferiores». Parece faltar lo referente a los cuerpos superiores o «celestes», de los cuales, como vimos en la Introducción, dice que tienen una forma «total», esto es, «una perfección total y universal. Lo que se muestra porque su virtud activa es universal, no particular como la virtud de los cuerpos terrestres» (*In De caelo* I lect.6 n.63. Cf. *DeA* XI 111).

el entendimiento humano de la manera más débil dentro del conocimiento intelectivo, hasta el punto de que el entendimiento humano no puede conocer las cosas más que en su naturaleza universal de géneros y especies. Y para representar la naturaleza en su mera universalidad, [las especies inteligibles] se encuentran determinadas y en cierto modo contraídas por el hecho de que son abstraídas de los fantasmas de los singulares. Y así resulta que el hombre conoce ciertamente los singulares por los sentidos, los universales en cambio por el entendimiento. Pero los entendimientos superiores poseen una capacidad *(virtus)* más universal para conocer, de modo que mediante la especie inteligible conocen ambas cosas: el universal y el singular.

151. La segunda razón tampoco es concluyente. Porque cuando se dice que lo entendido es la perfección del que entiende, esto es verdad en cuanto a la especie inteligible, que es forma del entendimiento que entiende en acto. Pero no es la naturaleza de la piedra, que no es más que materia, lo que perfecciona el entendimiento humano, sino la especie inteligible abstraída de los fantasmas, por la cual el entendimiento entiende la naturaleza de la piedra. Teniendo en cuenta que toda forma comunicada tiene que proceder de algún agente; pero, como el agente es más noble que el paciente o que el recipiente, síguese que aquel agente del que el entendimiento [posible] recibe la especie inteligible ha de ser más perfecto que el mismo entendimiento. Es lo que aparece en el intelecto humano, donde el entendimiento agente es más noble que el entendimiento posible, ya que lo propio de éste es recibir las especies inteligibles constituidas en acto por el entendimiento agente, y no son las cosas naturales conocidas las que aventajan en nobleza al entendimiento posible [129].

les cognitio intellectus humani est infima, unde species intelligibiles in intellectu humano recipiuntur secundum debilissimum modum intellectualis cognitionis: ita quod earum virtute intellectus humanus cognoscere non potest res nisi secundum universalem naturam generis vel speciei, ad quam repraesentandam in sola sui universalitate sunt determinatae et quodam modo contractae ex hoc ipso quod a singularium phantasmatibus abstrahuntur; et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalia vero per intellectun. Sed superiores intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, et universale et singulare.

Secunda etiam ratio efficaciam non habet. Cum enim dicitur quod intellectum est perfectio intelligentis, hoc quidem veritatem habet secundum speciem intelligibilem quae est forma intellectus in quantum est actu intelligens: non enim natura lapidis quae est in materia est perfectio intellectus humani, sed species intelligibilis abstracta a phantasmatibus per quam intellectus intelligit lapidis naturam. Unde oportet quod, cum omnis forma derivata ab aliquo agente procedat, agens autem sit honorabilius patiente seu recipiente, quod illud agens a quo intellectus speciem intelligibilem habet sit perfectius intellectu: sicut in intellectu humano apparet quod intellectus agens est nobilior intellectu possibili qui recipit species intelligibiles actu ab intellectu agente factas, non autem ipsae res naturales cognitae sunt intellectu possibili nobiliores; supe-

[129] El tema de las sustancias separadas dio a Tomás la oportunidad de afinar al máximo sus concepciones ontológica y epistemológica, pero no sucedió así con su concepción noseológica, que se ha quedado muy pobre, como si el tema no pidiera más en esta línea. De hecho, su insistencia en la superioridad del entendimiento agente sobre el posible responde a un planteamiento muy restringido, ya que se refiere únicamente a la génesis del conocimiento intelectivo. Pero en un planteamiento más complexivo Tomás enseña también que las potencias pasivas, una vez actuadas por su objeto, se convierten en

A su vez, los entendimientos superiores de los ángeles participan las especies inteligibles, bien sea de las ideas, según los Platónicos, bien sea de la primera sustancia, que es Dios, según se sigue de las posiciones de Aristóteles, y según la verdad de las cosas.

En cuanto a la especie del entendimiento divino por la cual Dios conoce todas las cosas, no es más que su propia sustancia, que se identifica con su entender, como hemos probado arriba con palabras del Filósofo [130]. Por donde se ve que en relación con el entendimiento divino no existe nada más noble que le pueda añadir alguna perfección; pero del mismo entendimiento divino, como de lo más alto que hay en su orden, provienen las especies inteligibles a los entendimientos de los ángeles; mientras que el entendimiento humano las recibe de las cosas sensibles mediante la acción del entendimiento agente.

152. En cuanto a la tercera razón es fácil de resolver. Pues no hay inconveniente en que una cosa sea fortuita y casual respecto de la intención de un agente inferior, mientras que para la intención de un agente superior es ordenada. Si, por ejemplo, alguien envía insidiosamente a otro a un lugar donde sabe que hay ladrones o enemigos suyos, el asalto de éstos es casual para el enviado, puesto que ajeno a su proyecto, pero no para quien lo envió, que así lo había planeado. De la misma manera nada impide que algunos hechos se produzcan de manera fortuita y casual desde el punto de vista de lo que el hombre conoce, y que sin embargo respondan a la ordenación de la divina providencia.

riores autem intellectus angelorum species intelligibiles participant vel ab ideis secundum platonicos, vel a prima substantia quae Deus est, secundum quod est consequens ad positiones Aristotelis et sicut se rei veritas habet. Species autem intelligibilis intellectus divini per quam omnia cognoscit non est aliud quam eius substantia, quae est etiam suum intelligere ut supra probatum est per verba Philosophi: unde relinquitur quod intellectu divino nihil aliud sit altius per quod perficiatur, sed ab ipso intellectu divino tamquam ab altiori proveniunt species intelligibiles ad intellectus angelorum, ad intellectum autem humanum a sensibilibus rebus per actionem intellectus agentis.

Tertiam vero rationem solvere facile est. Nihil enim prohibet aliquid esse fortuitum et casuale dum refertur ad inferioris agentis intentionem, quod tamen secundum superioris agentis intentionem est ordinatum: sicut patet si aliquis insidiose aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel hostes, quorum occursus est casualis ei qui mittitur utpote praeter intentionem eius existens, non est autem casualis mittenti qui hoc praecogitavit. Sic igitur nihil prohibet aliqua fortuito vel casualiter agi secundum ea quae pertinent ad humanam cognitionem, quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata.

---

principios activos *(De verit.* q.16 a.1 ad 13). Y en concreto, el entendimiento posible, una vez actuado por la especie impresa, se convierte en facultad activa que con su *imperium* dirige todo el proceso de la vida intelectiva, y se sirve de los sentidos, e incluso del intelecto agente, como de instrumentos para obtener las especies inteligibles que le interesan en cada caso *(Cont. Gent.* II 73 n.1526; *Summa* 2-2 q.173 a.2). De aquí que la suprema dignidad del hombre se debe a su vida intelectiva ejercida formalmente por el intelecto posible *(De spir. creat.* art.9). Y sorprende que aquí atribuya toda la dignidad de la intelección al intelecto agente, y no a la naturaleza del objeto, si es, por ej., «una piedra», cuando de ordinario ha subrayado también que el genuino principio para el que se encuentra en potencia el intelecto posible son las determinaciones quiditativas del objeto conocido *(De anima* a.5 y ad 3.6; *Summa* 1 q.79 a.4 ad 3; *In De anima* III lect.10 n.737-739; *Comp. theol.* c.88 n.162-164; etc.).

[130] Cf. *supra* cap.14 n.140.

153. La clave para resolver la cuarta razón la podemos encontrar en que la eficacia necesaria de una causa para conseguir su efecto ha de tomarse de la condición de la misma. Porque no todas las causas producen su efecto según la misma condición. Así, la causa natural lo produce en virtud de su forma, por la cual se encuentra en acto; y por eso el agente natural ha de producir un efecto que sea tal como es el agente y, a la vez, otro que el agente. En cambio, la causa racional produce el efecto en virtud de la forma conceptual que intenta realizar. Por eso el agente intelectivo produce su efecto tal como entiende que debe ser producido, salvo que le falle la virtud operativa.

Por otra parte, cuando a un agente le compete la producción de un determinado género de cosas, también le corresponde producir las diferencias propias de ese género. Si, por ejemplo, hubiera un agente destinado a producir el triángulo, debería producir igualmente el triángulo equilátero o el isósceles. Pero lo necesario y lo posible son diferencias propias del ente. Luego a Dios, a cuyo poder compete propiamente la producción del ente, le corresponde también, de acuerdo con su previsión, conceder a las cosas que produce, a unas la necesidad, a otras la posibilidad de existir.

Hay, pues, que conceder que la providencia divina, existente desde la eternidad, es causa de todos los efectos que se producen bajo su influjo y que proceden de ella de acuerdo con su inmutable disposición. Y, sin embargo, no todo lo produce de modo que sea necesario, sino que, del mismo modo que su providencia dispone que tales efectos se produzcan, así también dispone que de estos efectos unos sean necesarios, y a éstos les asignó causas propias que obran por necesidad, y que otros sean contingentes, y a éstos les adjudicó sus causas propias que producen su efecto de modo contingente.

154. De lo cual se deduce la solución de la razón quinta. Porque, así como de Dios, cuyo ser es necesario de suyo y en grado sumo, proceden efectos contingentes debido a la propia condición de las causas

Quartae vero rationis solutionem ex hoc accipere possumus quod necessarius consecutionis ordo effectus ad causam accipiendus est secundum rationem causae. Non enim omnis causa eadem ratione producit effectum, sed causa naturalis per formam naturalem per quam est actu, unde oportet quod agens naturale quale ipsum est tale producat et alterum; causa autem rationalis producit effectum secundum rationem formae intellectae quam intendit in esse deducere, et ideo agens per intellectum tale aliquid producit quale intelligit esse producendum, nisi virtus activa deficiat. Necesse est autem ut cuiuscumque virtuti subicitur productio generis alicuius, ad illius etiam virtutem pertineat producere illius generis differentias proprias: sicut si ad aliquem pertineat constituere triangulum, ad eum etiam pertinet constituere triangulum aequilaterum vel isocelem. Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis; unde ad Deum cuius virtus est proprie productiva entis pertinet secundum suam praecognitionem attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi. Concedendum est igitur quod divina providentia ab aeterno praeexistens causa est omnium effectuum qui secundum ipsam fiunt; qui immutabili dispositione ab ipsa [illegible] non tamen sic omnes procedunt ut necessarii sint: sed sicut eius providentia [illegible] tales effectus fiant, ita etiam disponit ut horum effectus quidam sint [illegible] quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes causas proprias contingentes ordinavit.

[illegible] quintae rationis solutio. Sicut enim a Deo, cuius esse est per [illegible] procedunt contingentes effectus propter propriarum cau-

[segundas], así también proceden de Él, que es el sumo bien, ciertos efectos, los cuales, considerados en sí mismos y en cuanto proceden de Dios, son buenos; pero inciden en ellos algunos defectos debidos a la condición de las causas segundas, por los cuales se dicen malos.

Pero incluso es bueno que Dios permita que tales efectos ocurran: Ya sea porque el orden de las cosas, en el que consiste el bien del universo, pide que los efectos respondan a la condición de las causas; o también porque del mal de uno proviene el bien de otro, como se ve en las cosas naturales, donde la corrupción de unas cosas es el origen de la generación de otras; y en el orden moral, donde la persecución del tirano da lugar a la paciencia del justo. No era por tanto conveniente que la divina providencia impidiera por completo los males en el mundo.

## Capítulo 17

### Del error de los maniqueos acerca de las sustancias separadas

155. A todos los referidos errores los supera el de los maniqueos, que desvariaron gravemente en todos los artículos precedentes.

Ante todo, en efecto, redujeron el origen de las cosas no a uno sino a dos principios de la creación, de los que uno decían que era el autor de los bienes y el otro el autor de los males.

En segundo lugar erraron acerca de la condición natural de esos principios, pues sostuvieron que ambos son corporales: diciendo que el autor de los bienes es una luz corpórea infinita dotada de capacidad intelectual, y que el autor de los males es una suerte de tiniebla corpórea también infinita.

En tercer lugar y en consecuencia erraron en lo que se refiere al gobierno de las cosas, al no ponerlas todas bajo el dominio de un solo principio, sino de los contrarios.

sarum conditionem; ita etiam ab eo qui est summum bonum procedunt aliqui effectus, qui quidem in eo quod sunt et a Deo sunt boni sunt, incidunt tamen in eis aliqui defectus propter conditionem secundarum causarum, propter quos mali dicuntur. Sed et hoc ipsum bonum est quod a Deo tales defectus permittantur evenire in rebus, tum quia hoc est conveniens rerum ordini in quo bonum universi consistit ut effectus sequantur secundum conditionem causarum; tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius: sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni consequitur patientia iusti. Unde per divinam providentiam non decuit totaliter mala impediri.

## Capitulum septimum decimum

### De errore manichaeorum circa substantias spirituales

Omnes autem praedictos errores manichaeorum error transcendit, qui in omnibus praedictis articulis graviter erraverunt. Primo namque rerum originem non in unum sed in duo creationis principia reduxerunt, quorum unum dicebant esse auctorem bonorum, alium vero auctorem malorum. Secundo erraverunt circa conditionem naturae ipsorum: posuerunt enim utrumque principium corporale, auctorem quidem bonorum dicentes esse quandam lucem corpoream infinitam vim intelligendi habentem, auctorem vero malorum dixerunt esse quasdam corporales tenebras infinitas. Tertio vero erraverunt per

Todo lo cual encierra una manifiesta falsedad, como podemos comprobar en cada caso.

156. En primer lugar, en efecto, es completamente irracional sostener que los males se deben a un primer principio, como contrario al sumo bien. Nada hay, en efecto, que pueda ser activo salvo que sea un ente en acto, porque cada agente produce algo semejante a sí mismo, y nada es producido sino en cuanto es puesto en acto. Por otra parte, decimos que una cosa es buena en la medida en que alcanza el propio acto o la propia perfección, y mala, en cambio, cuando se encuentra privada del acto o la perfección que le son debidos. Y así, el cuerpo vive por el alma, que es su perfección y su acto; de modo que la muerte es considerada como el mal del cuerpo, debido a que por ella el cuerpo es privado del alma.

Así pues, ninguna cosa actúa ni es actuada sino en cuanto es buena. Y en la medida en que es mala, pierde su capacidad para actuar o ser actuada perfectamente. Y así decimos que una casa está mal construida si no se la llevó hasta su debida perfección, y que un constructor es malo si se muestra deficiente en el arte de edificar. Porque el mal en cuanto tal ni se debe a un principio activo, ni puede ser principio de acción, sino que resulta de un defecto del agente.

157. En segundo lugar, es imposible que un cuerpo sea entendimiento, o tenga capacidad intelectiva. Porque el entendimiento ni es cuerpo ni es acto de un cuerpo, pues de lo contrario no podría conocer todas las cosas, como prueba el Filósofo en el libro III *Del alma*[131]. Por

consequens in rerum gubernatione, non constituentes omnia sub uno principatu sed sub contrariis. Haec autem quae praedicta sunt expressam continent falsitatem, ut potest videri per singula.

Primo namque penitus irrationale est ut malorum ponatur esse aliquod primum principium quasi contrarium summo bono. Nihil enim potest esse activum nisi in quantum est ens actu, quia unumquodque tale alterum agit quale ipsum est; rursumque ex hoc aliquid agitur quod actu fit. Unumquodque autem ex hoc bonum dicimus quod actum et perfectionem propriam consequitur, malum autem ex hoc quod debito actu et perfectione privatur: sicut vita est corporis bonum, vivit enim corpus secundum animam quae est perfectio et actus ipsius, unde et mors malum corporis dicitur per quam corpus anima privatur. Nihil igitur agit neque agitur nisi in quantum bonum est, in quantum vero unumquodque malum est in tantum deficit in hoc quod perfecte agatur vel agat: sicut domum malam fieri dicimus si ad debitam perfectionem non perducatur, et aedificatorem malum dicimus si in arte aedificandi deficiat. Neque igitur malum in quantum huiusmodi principium activum habet, neque principium activum esse potest; sed consequitur ex defectu alicuius agentis.

Secundo vero impossibile est corpus aliquod intellectum esse aut vim intellectivam habere. Intellectus enim neque corpus est neque corporis actus, alioquin non esset omnium cognoscitivus, ut probat Philosophus in III De anima; si igitur primum

[131] Se refiere a *Del alma* III 4 (Bk 429a10-29), donde el Filósofo prueba que el entendimiento no puede ser ningún cuerpo porque los conoce todos en potencia y eso quiere decir que no es en acto ninguno de ellos. Lo sorprendente de este argumento es que con ser el más explícito de Aristóteles, y el más empleado por Tomás, que lo expone doce veces, aparte la alusión que le dedica aquí, acaba desvaneciéndose en la tradición escolástica, que lo encuentra inconsistente. Cf. mis artículos «El más antiguo y discutido argumento para probar la espiritualidad del alma humana»: *Estudios Filosóficos* 1 (1952) 139-190 y 2 (1953) 89-132; «Un argumento helénico-medieval para probar la espiritualidad del alma humana», en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*. Actes du I Congrès Internat. de Philos. Médiévale. 28 août-4 sept. 1958 (Lovaina-París 1960) 2001, 2009.

tanto, si se reconoce que el primer principio tiene capacidad intelectiva, como sostienen todos los que hablan de Dios, es imposible que el primer principio sea algo corporal.

158. En tercer lugar, es manifiesto que el bien tiene razón de fin. De hecho llamamos «bien» a aquello a que tiende el apetito. Pero todo gobierno se hace en orden a algún fin, subordinando a ese objetivo todos los medios[132]. De donde se sigue que todo gobierno se realiza en función del bien. No puede haber por tanto ni gobierno, ni principado, ni reino del mal en cuanto mal. Y en vano establecen [los maniqueos] dos reinos o principados, uno de los bienes y otro de los males[133].

159. Y parece que este error, al igual que otros de los mismos autores, proviene de que se empeñaron en extrapolar a la causa universal de las cosas lo que consideraban propio de las causas particulares. Pues veían que los efectos particulares contrarios provienen de causas particulares contrarias, como que el fuego calienta y el agua en cambio refrigera. Y pensaron que esta reducción de los efectos contrarios a causas contrarias sigue siendo válida incluso en el plano de los primeros principios de las cosas. Y, como todos los contrarios parecen reducirse a las razones de bien y de mal, pues de los contrarios siempre uno es negativo, como lo negro y lo amargo, y otro positivo, como lo dulce y lo blanco, de ahí que pensaran que los primeros principios activos de todas las cosas son el bien y el mal[134].

160. Pero es obvio que se equivocaron al considerar la naturaleza de la contrariedad. Pues los contrarios no son completamente diversos, sinc que convienen en algo y en algo difieren: convienen en el género y se distinguen en las diferencias específicas. Por eso, dado que los contrarios tienen sus respectivas causas contrarias, debido a las cuales se distinguen

principium confitentur vim intellectivam habere —quod sentiunt omnes qui de Deo loquuntur—, impossibile est primum principium esse aliquid corporale.

Tertio vero manifestum est quod bonum habet finis rationem; hoc enim bonum dicimus in quod appetitus tendit. Omnis autem gubernatio est secundum ordinem in aliquem finem, secundum cuius rationem ea quae sunt ad finem ordinantur in ipsum; omnis igitur gubernatio est secundum rationem boni: non potest igitur esse nec gubernatio nec principatus aliquis seu regnum mali in quantum est malum. Frustra igitur ponunt duo regna vel principatus, unum bonorum aliud autem malorum.

Videtur autem hic error provenisse, sicut et alii supradicti, ex eo quod ea quae circa particulares causas consideraverunt conati sunt in universalem rerum causam transferre. Viderunt enim particulares effectus contrarios ex contrariis particularibus causis procedere, sicut quod ignis calefacit aqua vero infrigidat: unde crediderunt quod hic processus a contrariis effectibus in contrarias causas non deficiat usque ad prima rerum principia; et quia omnia contraria contineri videntur sub bono et malo in quantum contrariorum semper unum est deficiens ut nigrum et amarum, aliud vero perfectum ut dulce et album, ideo aestimaverunt quod prima omnium activa principia sint bonum et malum.

Sed manifeste defecerunt in considerando contrariorum naturam. Non enim contraria omnino diversa sunt, sed secundum aliquid quidem conveniunt, secundum aliquid autem differunt: conveniunt enim in genere, differunt autem secundum specificas

---

[132] Nueva repetición en que habla tres veces seguidas, aunque una vez sea *ad sensum*, de «lo que se ordena a un fin». Traduciendo una de ellas por «los medios» se atenúa la repetición y se aclara el sentido de la frase.

[133] Es otro ejemplo de redacción imprecisa. Se podría traducir también por «uno de los buenos y otro de los malos».

[134] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* I 5 (Bk 189a3).

por las diferencias específicas, por la misma razón deben tener una causa que sea común a todo el género en que convienen. Mas la causa común es anterior y superior a las causas propias, y en cuanto una causa es superior, tanto su eficacia es mayor y se extiende a más efectos. Concluimos, pues, que los contrarios no son los primeros principios activos de las cosas, sino que todos ellos tienen una primera causa activa.

## Capítulo 18

### Del origen de las sustancias espirituales según la fe católica

161. Una vez que expusimos lo que pensaron los principales filósofos Platón y Aristóteles acerca de las sustancias espirituales en cuanto a su origen, condición natural, distinción y orden del gobierno, y en qué otros filósofos discreparon erróneamente de ellos, nos queda exponer lo que sostiene acerca de cada uno de esos puntos la religión cristiana. Para lo cual nos serviremos principalmente de los escritos de Dionisio, quien expone lo tocante a las sustancias espirituales de manera más excelente que nadie.

162. Así pues, en primer lugar, acerca del origen de las sustancias espirituales la tradición cristiana enseña de manera firmísima que ellas, lo mismo que las demás criaturas, fueron producidas por Dios. Y esto se prueba por la autoridad de la Escritura canónica. El Salmo dice, en efecto: *Alabadle todos sus ángeles, alabadle todas sus potestades* (Sal 148,2), y, enumerando todas las demás criaturas, añade: *Porque él dijo y fueron hechas, él lo mandó y fueron creadas* (Sal 148,5).

163. Pero también Dionisio, en el capítulo IV del *De caelesti hierarchia*[135], explica sutilmente el origen de los ángeles diciendo: *Lo primero*

differentias. Sicut igitur contrariorum sunt contrariae causae propriae secundum quod specificis differentiis differunt, ita eorum oportet esse unam causam communem totius generis in quo conveniunt; causa autem communis prior est et superior propriis causis, quanto enim est aliqua causa superior tanto virtus eius maior et ad plura se extendens: relinquitur igitur contraria non esse prima rerum activa principia, sed omnium esse unam primam causam activam.

## Capitulum octavum decimum

### De origine substantiarum spiritualium secundum catholicam fidem

Quia igitur ostensum est quid de substantns spiritualibus praecipui philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionem et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt: restat ostendere quid de singulis habeat christianae religionis assertio. Ad quod utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit.

Primum quidem igitur circa spiritualium substantiarum originem firmissime docet christiana traditio omnes spirituales substantias sicut et ceteras creaturas a Deo esse productas; et hoc quidem canonicae Scripturae auctoritate probatur. In Psalmo enim dicitur: «Laudate eum omnes angeli eius, laudate eum omnes virtutes eius»; et enumeratis aliis creaturis subditur: «Quia ipse dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt».

Sed et Dionysius IV cap. Caelestis ierarchiae hanc originem subtiliter explicat dicens: «Primum illud dicere verum est quod bonitate universali superessentialis divinitas

[135] Dionisio, *De Caelesti hierarchia* IV § 1: MG 3,177C (Dion. 800).

*que hay que decir en verdad es que, por su bondad universal, la divinidad superesencial, para dar consistencia a las esencias de las cosas, las condujo a la existencia.* Y poco más adelante añade[136] que *ellas* —las sustancias celestes— *fueron hechas en primer lugar y mediante una participación múltiple de Dios.* Y en el capítulo IV del *De divinis nominibus*[137] dice que *todos los entes inteligibles e intelectuales, con sus sustancias y facultades y operaciones, fueron instituidos por los rayos de la divina bondad, y que en virtud de estos rayos viven y tienen una vida indeficiente.*

164. Que además todas las sustancias espirituales fueron producidas inmediatamente por Dios, y no sólo las supremas, es lo que se afirma expresamente en el capítulo V del *De divinis nominibus* con estas palabras: *Las santísimas y dignísimas virtudes que existen y que están como colocadas en el dintel mismo de la supersustancial Trinidad, tienen por ella y en ella el ser y el modo deiforme de ser; y las que están sometidas a éstas* —es decir, las inferiores a las supremas— lo reciben *de modo subordinado* —es decir, reciben de Dios el ser de un modo inferior— *y las últimas* —o ínfimas— *de modo extremo* —es decir, reciben el ser de Dios de la ínfima manera— *con respecto a los ángeles, aunque con respecto a nosotros de modo supramundano*[138]. Con lo cual da a entender que todos los órdenes de las sustancias espirituales son instituidas por disposición divina y no porque unas sean causadas por otras. Y es lo que se afirma más claramente en el capítulo IV del *De caelesti hierarchia*: *Es propio de la causa universal y de la bondad suprema convocar a la propia comunión las cosas que existen, de modo que cada una de ellas se defina en proporción con su propia medida*[139], ya que coloca a cada una en el orden que le corresponde por su naturaleza.

165. De modo semejante repugna también a la doctrina cristiana que las sustancias espirituales reciban de distintas causas la bondad, el

eorum quae sunt essentias substituens ad esse adduxit»; et post pauca subdit quod «ipsae —caelestes substantiae— sunt primo et multipliciter in participatione Dei factae». Et in IV cap. De divinis nominibus dicit quod «propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales omnes et substantiae et virtutes et operationes; propter istos sunt et vivunt et vitam habent indeficientem».

Quod autem a Deo immediate productae sint omnes spirituales substantiae et non solum supremae, expresse in V cap. De divinis nominibus: «Sanctissimae, inquit, et provectissimae virtutes existentes et sicut in vestibulis supersubstantialis Trinitatis collocatae ab ipsa et in ipsa et esse et deiformiter esse habent; et post illas subiectae» id est inferiores supremis, «subiecte» id est inferiori modo esse habent a Deo; «et extremae» id est infimae, «extreme» id est infimo modo, «sicut ad angelos, sicut ad nos autem supermundane». Per quod dat intelligere quod omnes spiritualium substantiarum ordines ex divina dispositione instituuntur, non ex hoc quod una earum causetur ab alia. Et hoc expressius dicitur in IV cap. Caelestis ierarchiae: «Est, inquit, omnium causae et super omnia bonitatis proprium ad communionem suam ea quae sunt vocare ut unicuique eorum quae sunt ex propria diffinitur analogia»; unamquamque enim rem constituit in ordine qui competit suae naturae.

Similiter etiam christianae doctrinae repugnat quod spirituales substantiae ab alio et alio principio habeant bonitatem et esse et vitam et alia huiusmodi quae pertinent

---

[136] Ibíd. § 2: MG 3,180A (Dion. 806).
[137] DIONISIO, *De divinis nominibus* IV § 1: MG 3,693B-C (Dion. 147-148).
[138] Ibíd., V 8: MG 3,821C-D (Dion. 350-351).
[139] DIONISIO, *De caelesti hierarchia* IV § 1: MG 3,177 (Dion. 801).

ser, la vida y demás atributos que pertenecen a su perfección. Porque en la Escritura canónica se atribuye al único y mismo Dios el ser la esencia de la bondad, en la expresión de Mateo (19,17), *Uno solo es bueno, Dios*; y que es el Ser mismo, cuando el Señor responde a Moisés que le pregunta cuál es su nombre: *Yo soy el que soy* (Ex 3,14); y que es la vida misma de los que viven, como se dice en Dt 30,20: *Él es la vida de los vivientes.*

166. Y esta misma verdad la transmite Dionisio de manera más explícita en el capítulo V del *De divinis nominibus*, al sostener que la sagrada doctrina dice que *no son cosas diversas el bien, el ser, la vida y la sabiduría, ni hay muchos principios o divinidades superiores e inferiores que produzcan estas y aquellas cosas*[140]. Con lo cual rechaza la opinión de los Platónicos[141], según los cuales la esencia misma de la bondad era el sumo dios, bajo el cual había otro dios que es el ser mismo, y así en lo demás, como arriba dijimos[142]. Pero añade Dionisio: *De uno solo, que es Dios, proceden todos los bienes*[143], es decir, de la Deidad, provienen todas las producciones buenas, puesto que el ser y el vivir y todo lo demás de este tenor es comunicado a las cosas por la suma Deidad.

167. Aunque más difusamente, explica también esto en el capítulo XI del *De divinis nominibus*, diciendo: *Aunque de una sustancia divina o angélica se pueda afirmar que existe de por sí, no por eso la consideramos causa de que existan todas las cosas. Solamente el ser mismo* (ipsum esse) *supersustancial* —es decir, el sumo Dios— *es el principio, la sustancia y la causa de que tengan ser todas las cosas que existen.* Es, en efecto, 'principio' efectivo, 'sustancia' a manera de forma ejemplar y 'causa' final. Pero añade: *Ni llamamos generadora de la vida a otra deidad que a la vida sobredivina, que es la causa de cuantas cosas viven e incluso de*

ad earum perfectionem. Nam in canonica Scriptura uni et eidem Deo attribuitur quod sit ipsa essentia bonitatis, unde dicitur Matth. XIX: «Unus est bonus Deus»; et quod sit ipsum esse, unde Ex. III Moysi quaerenti quod esset nomen Dei respondit Dominus: «Ego sum qui sum»; et quod sit ipsa viventium vita, unde dicitur Deut. XXX: «Ipse est viventium vita».

Et hanc quidem veritatem expressissime Dionysius tradit V cap. De divinis nominibus dicens quod sacra doctrina «non aliud dicit esse bonum et aliud existens et aliud vitam aut sapientiam, neque multas causas et aliorum alias productivas deitates excedentes subiectas»; in quo removet opinionem platonicorum qui ponebant quod ipsa essentia bonitatis erat summus deus, sub quo erat alius deus qui est ipsum esse et sic de aliis, ut supra dictum est. Subdit autem: «Sed unius», scilicet deitatis, dicit: «Esse omnes bonos processus», quia scilicet et esse et vivere et omnia alia huiusmodi a summa deitate procedunt in res.

Hoc etiam diffusius explicat in XI cap. De divinis nominibus dicens: «Non enim substantiam quandam divinam aut angelicam esse dicimus per se esse quod est causa quod sint omnia: solum enim quod sint existentia omnia ipsum esse supersubstantiale» scilicet summi Dei, «est principium et substantia et causa», 'principium' quidem effectivum, 'substantia' autem quasi forma exemplaris, 'causa' autem finalis. Subdit autem: «Neque vitae generativam aliam deitatem dicimus praeter superdeam vitam,

---

[140] DIONISIO, *De divinis nominibus* V § 2: MG 3,816C (Dion. 326).

[141] PROCLO, *Elementatio theologica* prop.138.

[142] Así lo dijo con razón en *DeA* I n.8, pero en ibíd. XI n.111 atribuía a los Platónicos lo propio de ARISTÓTELES, el reconocimiento de la supremacía del ser identificado con Dios.

[143] DIONISIO, *De divinis nominibus* V § 2: MG 3,816D (Dion. 326-327).

*la vida en sí misma*, es decir, la que es formalmente inherente a los vivientes; *ni tampoco admitimos, en resumen, como existentes principales a las sustancias creadoras y las personas a las que* [los Platónicos] *llamaron dioses y creadores autónomos de los seres*[144].

168. Para excluir también esta posición expresamente dice Dionisio que en las sustancias espirituales su ser, su vivir y su entender, y todos los atributos semejantes pertenecientes a su perfección, proceden de la bondad esencial que los Platónicos consideraban como el sumo dios. Y otro tanto repite en cada capítulo mostrando que si existen es gracias al ser divino, y si viven es gracias a la vida de Dios, y así en todo lo demás.

169. También es contrario a la doctrina cristiana el sostener que, teniendo su origen en la suma deidad, las sustancias espirituales existen desde la eternidad, tal como afirmaron los Platónicos y los Peripatéticos. Pero la enseñanza de la fe católica sostiene que comenzaron a ser después que no eran. Y así se dice en Is 40,26: *Levantad vuestros ojos a lo alto, y ved quién ha creado esto*, es decir, todas las cosas superiores. Y para que no se lo refiera solamente a los cuerpos, añade: *Quien los hace marchar ordenadamente como una milicia.* Y es de notar que la Sagrada Escritura suele llamar 'milicia celeste' al ejército celeste de las sustancias espirituales, en atención a su orden y a la virtud que tienen para ejecutar la voluntad divina. Por eso se dice en Lc 2,13 que *apareció con el ángel un ejército numeroso de la milicia celestial.*

Se da, pues, a entender que no sólo los cuerpos, sino también las sustancias espirituales fueron educidas del no ser al ser mediante la creación, según aquello de Rom 4,17: *Que llama a las cosas que no son como a las que son.* Por lo cual dice Dionisio en el capítulo X del *De divinis nominibus*[145] que no siempre la Sagrada Escritura *llama eternas a las cosas que son absolutamente ingénitas y verdaderamente eternas, sino que* (llama eter-

causam omnium quaecumque vivunt et ipsius per se vitae», quae scilicet formaliter viventibus inhaeret; «neque, ut colligendo dicamus, dicimus principales existentium et creativas substantias et personas quas et deos existentium et creatores per se facientes dixerunt».

Ad hanc etiam positionem excludendam signanter Dionysius ab essentiali bonitate, quam platonici summum deum esse ponebant, dicit in substantiis spiritualibus procedere quod sunt et vivunt et intelligunt, et omnia alia huiusmodi ad earum perfectionem pertinentia sortiuntur. Et idem etiam replicat in singulis capitulis ostendens quod ab esse divino habent quod sint, et a vita divina habent quod vivunt, et sic de ceteris.

Est autem christianae doctrinae contrarium ut sic dicantur spirituales substantiae a summa deitate originem trahere quod fuerint ab aeterno, sicut platonici et peripatetici posuerunt; sed hoc habet assertio catholicae fidei quod coeperunt esse postquam prius non fuerant. Unde dicitur Is. XL: «Levate in excelsum oculos vestros et videte quis creavit haec» scilicet superiora omnia; et ne intelligeretur de corporalibus solum subdit «Qui educit in numero militiam eorum». Solet autem sacra Scriptura nominare 'militiam caeli' spiritualium substantiarum caelestem exercitum propter earum ordinem et virtutem in exequendo voluntatem divinam, unde dicitur Luc. III quod «facta est cum angelo multitudo caelestis militiae»; datur igitur intelligi non solum corpora sed etiam spirituales substantias per creationem de non esse in esse fuisse eductas, secundum illud Rom. IV: «Qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt». Unde et Dionysius dicit X cap. De divinis nominibus quod «non omnino et absolute ingenita et vere aeterna

[144] Ibíd., XI 6: MG 3,953D (Dion. 519-520).
[145] Dionisio, *De divinis nominibus* X 3: MG 3,937C (Dion. 489).

nas) *a las cosas incorruptibles, inmortales e invariables que siempre existen del mismo modo, como cuando dice: Alzaos puertas eternas, y cosas semejantes,* lo cual parece que primordialmente se dice de las sustancias espirituales. Y después añade: *No todo lo que llamamos eterno se ha de considerar sin más tan eterno como Dios, que es anterior al evo.*

170. Pero como la Sagrada Escritura (Gén 1), en el relato de la creación, no hace mención expresa de la producción de las sustancias espirituales, para no dar al pueblo rudo, a quien se proponía la ley, ocasión de idolatría si la palabra divina introducía numerosas sustancias espirituales superiores a las creaturas corpóreas, no podemos averiguar por las Escrituras canónicas cuándo fueron creados los ángeles. Que no fueron creadas después de las cosas corporales, lo manifiesta la razón misma, porque no era decoroso que lo más perfecto fuera creado después, y también se colige de la autoridad expresa de la Sagrada Escritura cuando dice en Job 38,7: *Ya que me alababan a la vez los astros matutinos y se alegraban todos los hijos de Dios*, por los cuales se entiende las sustancias espirituales.

171. Pero arguye San Agustín en el libro XI del *De civitate Dei*[146]: *Ya existían, pues, los ángeles cuando fueron hechos los astros. Éstos fueron hechos el día cuarto. ¿Diremos entonces que los ángeles fueron hechos el día tercero? De ningún modo. Pues está claro lo que se hizo ese día, al separar la tierra de las aguas. ¿No sería el día segundo? Tampoco esto, porque entonces fue hecho el firmamento.* Y después añade: *Por tanto, si los ángeles pertenecen a las obras divinas de estos seis días, ellos son aquella luz que recibió el nombre de día.* Luego, según la sentencia de San Agustín, *juntamente con las cosas corporales fue creada la criatura espiritual, que aparece significada por el nombre de cielo, ya que en Gén 1,1 se dice: Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* En cuanto a su forma-

ubique» sacra Scriptura «nominat aeterna; sed incorruptibilia et immortalia et invariabilia et existentia eodem modo», scilicet nominat aeterna, «sicut quando dicit: Elevamini portae aeternales, et similia»; quod maxime videtur de spiritualibus substantiis dictum. Et postea subdit: «Oportet igitur non simpliciter coaeterna Deo qui est ante aevum arbitrari aeterna dicta».

Sed quia sacra Scriptura Gen. I in serie creationis rerum de spiritualium substantiarum productione expressam mentionem non facit, ne populo rudi quibus lex proponebatur idolatriae daretur occasio si plures spirituales substantias super omnes corporeas creaturas introduceret sermo divinus, non potest ex Scripturis canonicis expresse haberi quando creati fuerunt angeli. Quod enim post corporalia creati non fuerint, et ratio manifestat quia non fuit decens ut perfectiora posterius crearentur; et ex auctoritate sacrae Scripturae expresse colligitur: dicitur enim Iob XXXVIII: «Cum me laudarent simul astra matutina et iubilarent omnes filii Dei», per quos spirituales substantiae intelliguntur.

Arguit autem Augustinus XI De civitate Dei: «Iam ergo erant angeli quando facta sunt sidera; facta sunt autem quarto die: numquidnam ergo die tertio factos esse dicimus? Absit. In promptu est enim quid illo die factum sit, ab aquis utique terra discreta. Numquidnam secundo? Nec hoc quidem, tunc enim firmamentum factum est». Et postea subicit: «Nimirum ergo si ad istorum opera Dei pertinent angeli, ipsi sunt illa lux quae diei nomen accepit». Sic igitur secundum sententiam Augustini simul cum corporalibus creata est spiritualis creatura quae significatur nomine caeli cum in Genesi dicitur: «In principio fecit Deus caelum et terram»; formatio autem eius et

[146] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI 9: ML 41,324; BAC XVI-XVII 728.

ción y perfeccionamiento están significados en la producción de la luz, como se expone ampliamente en el libro *Super Genesim ad litteram*[147].

172. Sin embargo, como dice el Damasceno en el libro II[148], *algunos sostienen que antes del conjunto de la creación*, es decir, de la criatura corporal, *fueron producidos los ángeles como dice el teólogo Gregorio*[149]: *Primero pensó en las virtudes angélicas y celestes y su pensamiento se hizo obra.* Y con esta sentencia está de acuerdo el Damasceno. Pero también Jerónimo, discípulo del sobredicho Gregorio Nacianceno, se adhiere a esta sentencia. Dice, en efecto, en su *Super Epistola ad Titum: Todavía nuestro tiempo no ha alcanzado los 6.000 años. Y ¡cuántas eternidades anteriores, cuántos tiempos, cuántos comienzos de nuevos siglos podemos calcular que existieron, en los cuales los ángeles, los tronos y las dominaciones sirvieron a Dios sin sucesión ni medida de tiempos, y subsistieron por mandato de Dios!*[150].

173. Por mi parte entiendo que ninguno de los dos es contrario a la sana doctrina, pues parece presuntuoso pensar que tan grandes doctores de la Iglesia se hayan apartado de la sana doctrina de la fe. De todos modos, la sentencia de San Agustín parece depender más bien de su teoría, según la cual la producción de las cosas no se ajustó a la sucesión temporal de los seis días que la Escritura expone, sino que tales días le refiere a la presentación de los seis géneros de las cosas a la inteligencia angélica. A su vez la sentencia de Gregorio Nacianceno, de Jerónimo y del Damasceno se ajusta más a su postura según la cual la producción de las cosas se habría llevado a cabo mediante la sucesión temporal de los seis días. Según eso, si las criaturas no fueron producidas todas a la vez, es muy probable que las criaturas espirituales hayan precedido a todos los cuerpos.

perfectio significatur in lucis productione, ut multipliciter prosequitur in libro Super Genesim ad litteram.

Sed, ut Damascenus dicit in secundo libro, «quidam aiunt quod ante omnem creationem» scilicet corporalis creaturae, «geniti sunt angeli, ut Gregorius theologus dicit: Primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes et excogitatio eius opus fuit»; et huic sententiae ipse Damascenus consentit. Sed et Ieronymus praedicti Gregorii Nazianzeni discipulus eandem sententiam sequitur; dicit enim Super Epist. ad Titum: «Sex milia necdum nostri temporis implentur annorum, et quantas prius aeternitates quanta tempora quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est in quibus angeli throni et dominationes ceterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris et Deo iubente substiterunt?».

Neutrum autem horum aestimo esse sanae doctrinae contrarium, quia nimis praesumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiae doctores a sana doctrina pietatis deviasse. Sententia tamen Augustini magis videtur competere suae positioni qua ponit in rerum productione non fuisse temporis ordinem secundum dierum senarium quem Scriptura commemorat, sed illos sex dies refert ad intelligentiam angelicam sex rerum generibus praesentatam; sententia vero Gregorii Nazianzeni Ieronymi et Damasceni convenientior est secundum eorum positionem, qui ponunt in rerum productione successionem temporis secundum sex dies praedictos: si enim creaturae non fuerunt omnes simul productae, satis probabile est creaturas spirituales omnia corpora praecessisse.

---

[147] S. AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram* II 8: ML 34,269-270; BAC XV 638.
[148] S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II 3: MG 94,837A-B.
[149] S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 38 n.9 y *Oratio* 45 n.5: MG 36,320C y 36,629A.
[150] S. JERÓNIMO, *Comment. ad Titum* 1: ML 26,560.

174. Si a su vez se pregunta dónde fueron creados los ángeles, es claro que esta cuestión no tiene sentido si fueron creados con antelación a todas las criaturas corporales, puesto que el lugar es algo corporal, a no ser que por lugar entendamos la claridad espiritual con que son iluminados por Dios. Por eso Basilio dice en el libro II del *Hexameron*: *Creemos que si hubo algo antes de la institución de este mundo sensible y corruptible, tuvo que ser en la luz. Pues no cabe que ni la dignidad de los ángeles ni de todas las milicias celestes o cualquier cosa nombrable o innombrable o cualquier poder racional o espíritu administrador pueda morar en las tinieblas, sino que disponía de una morada digna de ellos en la luz y en la alegría: en lo cual no creo que nadie me haya de contradecir*[151].

175. Si, en cambio, los ángeles fueron creados simultáneamente con la criatura corporal, la cuestión cobra sentido, aunque sólo bajo el aspecto en que compete a los ángeles estar en un lugar, de lo cual hablaremos luego. Acerca de esto dijeron algunos que los ángeles fueron creados en un supremo espléndido cielo, al que llaman empíreo, es decir, ígneo, no por el fuego sino por el esplendor. Y a este cielo piensan Estrabón y Beda que se refieren las primeras palabras del Génesis (1,1): *Creó Dios el cielo y la tierra*, por más que esta interpretación no aparece ni en San Agustín ni en los otros doctores más antiguos de la Iglesia.

## Capítulo 19

## La condición de las sustancias espirituales

176. Después de lo dicho debemos considerar qué es lo que se ha de sostener sobre la condición de las sustancias espirituales según la sentencia de la doctrina católica.

Si vero quaeratur ubi creati sunt angeli, manifestum est quod quaestio ista locum non habet si sunt creati ante omnem corpoream creaturam, cum locus sit aliquid corporale, nisi forte pro loco accipiamus spiritualem claritatem qua illustrantur a Deo; unde Basilius dicit in II Hexaemeron: «Arbitramur quia si fuit quippiam ante institutionem sensibilis huius et corruptibilis mundi, profecto in luce fuit; neque enim dignitas angelorum nec omnium caelestium militiae vel si quid est nominatum aut inappellabile aut aliqua rationalis virtus vel ministrator spiritus degere posset in tenebris, sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat: de qua re neminem puto contradicturum».

Si vero simul cum corporali creatura creati fuerint angeli, quaestio locum potest habere, eo tamen modo quo angelis competit esse in loco: de quo infra dicetur. Et secundum hoc quidam differunt in quodam supremo caelo splendido angelos esse creatos quod empyreum nominant, id est igneum, non ab ardore sed a splendore; et de hoc caelo Strabus et Beda exponunt quod dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram», quamvis haec expositio ab Augustino et aliis antiquioribus Ecclesiae doctoribus non tangatur.

### Capitulum nonum decimum

### De conditione spiritualium substantiarum

Deinde considerare oportet quid de conditione spiritualium substantiarum secundum catholicae doctrinae sententiam sit tenendum.

---

[151] S. Basilio, *In Hexameron hom.* II 5: MG 29,40C.

177. Hubo, en efecto, quienes pensaron que los ángeles son corpóreos o compuestos de materia y forma. Y esto es lo que parece que sostuvo Orígenes en el libro I del *Peri archon,* donde dice: *Sólo a Dios, es decir, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, le compete por su propia naturaleza ser considerado como existente sin sustancia material y sin consorcio de aditamento corpóreo* [152].

Y para considerar corpóreos a los ángeles pudieron verse movidos por expresiones de la Escritura que parecen atribuirles ciertas condiciones corpóreas, como situarlos en un lugar corporal, según aquello de Mateo 18,10: *Sus ángeles siempre ven en el cielo la cara de mi Padre que está en los cielos*; o afirmar que se mueven, según lo de Isaías: *Voló hacia mí uno de los serafines* (6,6); y lo que es más significativo, los describe con figura corporal, como se dice en el mismo lugar acerca de los serafines: *Uno, seis alas y el otro, seis alas*; y de Gabriel se dice en Daniel: *He aquí un varón vestido de lino, ceñida su cintura con cinturón de oro acendrado, cuyo cuerpo es como el topacio* (10,5), y lo demás que a este respecto se dice en el mismo libro.

178. Y sobre que los ángeles, aunque no sean corpóreos, están compuestos de forma y materia, ya hemos visto arriba en qué razone tratan de apoyarlo.

Pero que los ángeles son incorpóreos se prueba por la autoridad c la Escritura canónica, que les llama espíritus. Lo dicen los Salmos: *Qu hace a sus ángeles espíritus* (Sal 103,4). Y el Apóstol, cuando en su carta a los Hebreos dice hablando de los ángeles: *Todos son espíritus administradores, enviados a servir a quienes han de recibir la herencia de la salvación* (1,14). Pero la Escritura acostumbra a designar con el nombre de espíritu algo incorpóreo, según aquello de Juan: *Dios es espíritu, y quienes adoran a Dios deben hacerlo en espíritu y verdad* (4,24). E Isaías: *El egipcio es un hombre y no un dios, y sus caballos son carne y no*

Fuerunt igitur quidam qui angelos putaverunt corporeos esse vel ex materia et forma esse compositos: quod quidem sensisse videtur Origenes in primo Peri archon ubi dicit: «Solius Dei, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti, naturae id proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intelligatur existere». Et ad hoc quidem quod angelos corporeos ponerent, movere potuerunt eos verba Scripturae quae quaedam corporalia angelis attribuere videtur, cum eos et in loco corporali esse pronuntiet secundum illud Matth. XVIII: «Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei qui in caelis est», et eos moveri asserat secundum illud Is. VI: «Volavit ad me unus de Seraphim»; et quod est amplius, eos figura corporali describat sicut ibidem de Seraphim dicitur: «Sex alae uni et sex alae alteri», et de Gabriele dicitur Dan. VI: «Ecce vir unus vestitus lineis et renes eius accincti auro obrizo et corpus eius quasi chrysolitus», et cetera quae ad haec pertinentia ibidem subduntur.

Quod autem in angelis, etsi non sint corporei, sit tamen in eis compositio formae et materiae, ex quibus rationibus accipere volunt supra iam diximus; sed quod angeli incorporei sint, canonicae Scripturae auctoritate probatur quae eos spiritus nominat. Dicitur enim in Psalmo: «Qui facit angelos suos spiritus», et Apostolus dicit ad Hebraeos I de angelis loquens: «Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis»; consuevit autem Scriptura nomine spiritus aliquid incorporeum designare, secundum illud Ioh. IV: «Spiritus est Deus et eos qui adorant eum in spiritu et veritate adorare oportet», et Is. XXXI: «Aegyptus

[152] Orígenes, *Perí Archón* I 1: MG 11,120.

*espíritu* (31,3). Síguese, pues, que según la doctrina de la Escritura los ángeles son incorpóreos.

179. Pero si alguien quiere ahondar más en las palabras de la Sagrada Escritura, encontrará también en ellas que [los ángeles] son inmateriales. Porque la Escritura les llama ciertas virtudes. Y así se dice en los Salmos: *Bendecid al Señor todos sus ángeles*, para añadir enseguida: *Bendecid al Señor todas sus virtudes* (Sal 102,20s). Y en Lucas se dice: *Las virtudes de los cielos se conmoverán* (21,26). Y esto lo interpretan todos los doctores como referido a los santos ángeles, pues lo que es material, no es virtud, sino que tiene virtud; como tampoco es esencia sino que tiene esencia, y de ésta es de la que brota la virtud. Pero el hombre no es su humanidad ni su virtud, y lo mismo pasa con todos los compuestos de materia y forma. Concluimos, pues, que según la intención de la Escritura los ángeles son inmateriales.

180. Ahora bien, estas dos cosas son expresamente avaladas por Dionisio en el capítulo IV del *De divinis nominibus*, donde, hablando de los ángeles, dice que *las sustancias intelectuales están limpias de todo lo que es corrupción y muerte y materia y generación, y son conceptuadas como incorporales e inmateriales*[153]. Y también en el primer capítulo del *De caelesti hierarchia* dice que *la divina disposición nos manifestó la variedad de las inmateriales jerarquías angélicas mediante figuras materiales*[154]. Y en el capítulo II del mismo libro se pregunta por qué los santos doctores, *al tratar de dar forma corporal a los seres incorporales* —es decir, a los ángeles— no los representaron mediante figuras preciosísimas, *sino que adornaron con figuras terrenas las sustancias inmateriales y las simplicidades deiformes*[155]. De todo lo cual se infiere que según la sentencia de Dionisio los ángeles son sustancias inmateriales y simples. Lo cual consta

homo et non deus, et equi eorum caro et non spiritus». Sic igitur consequens est secundum sacrae Scripturae sententiam angelos incorporeos esse.

Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse. Nominat enim eos sacra Scriptura quasdam virtutes: dicitur enim in Psalmo: «Benedicite Domino omnes angeli», et postea subditur: «Benedicite Domino omnes virtutes eius»; et Luc. XXI dicitur: «Virtutes caelorum movebuntur», quod de sanctis angelis omnes doctores exponunt. Quod autem materiale est non est virtus sed habet virtutem, sicut non est essentia sed habens essentiam, sequitur enim virtus essentiam; non est autem homo sua humanitas neque sua virtus, similiter autem neque aliquid aliud ex materia et forma compositum: relinquitur igitur secundum intentionem Scripturae angelos immateriales esse.

Utrumque autem horum expresse Dionysii verbis astruitur, qui in IV cap. De divinis nominibus de angelis loquens dicit quod «intellectuales substantiae ab universis corruptione et morte et materia et generatione mundae existunt», «et sicut incorporales et immateriales intelliguntur». In primo etiam capitulo Caelestis ierarchiae dicit quod divina «dispositio immateriales angelorum ierarchias materialibus figuris varias tradidit»; et in secundo capitulo eiusdem libri quaerit quare sacri doctores «ad corporalem formationem incorporalium —scilicet angelorum— venientes» non figuraverunt ea pretiosissimis figuris sed «immaterialibus substantiis et deiformibus simplicitatibus terrenas» figuras circumposuerunt. Ex quibus omnibus patet hanc fuisse Dionysii sententiam quod angeli sunt immateriales et simplices substantiae; quod etiam ex hoc

[153] DIONISIO, *De divinis nominibus* 4 § 1: MG 3,693C (Dion. 148).
[154] *De caelesti hier.* 1 § 3: MG 3,121C (Dion. 734).
[155] Ibíd., 2 § 2: MG 3,137C (Dion. 746).

además porque con frecuencia les llama entendimientos celestes o mentes divinas. Siendo así que el entendimiento y la mente son algo incorpóreo e inmaterial, como prueba el Filósofo en el libro III *Del alma*[156].

181. También San Agustín afirma en el libro II del *Super Genesim ad litteram* que *el primer día, en que fue hecha la luz, con ese nombre se designaba la condición espiritual e intelectual a cuya naturaleza pertenecen todos los santos ángeles y poderes*[157]. El Damasceno dice también que *el ángel es una sustancia intelectual e incorpórea*[158], pero suscita duda lo que añade después: *Se llama incorpóreo e inmaterial con relación a nosotros, aunque en comparación con Dios todo resulta ser basto y material.* Observación oportuna para que no se piense que el ángel por su incorporeidad e inmaterialidad iguala la simplicidad divina.

182. En cuanto a las figuras y formas corporales que en la Sagrada Escritura se atribuyen a veces a los ángeles, hay que entenderlas con cierta aproximación. Porque, como dice Dionisio en el capítulo I del *De caelesti hierarchia*, que *nuestra mente no es capaz de elevarse a la representación y contemplación inmaterial de las celestes jerarquías, sin servirse de alguna ayuda material*[159]. Como también acerca de Dios la Escritura nos dice muchas cosas por medio de semejanzas. Por eso Dionisio en el capítulo XV del *De caelesti hierarchia* expone qué significación espiritual se ha de dar a todas estas figuras corporales[160].

183. Y afirma que a los ángeles no sólo se les aplican alegóricamente estas formas corpóreas, sino también afecciones propias del apetito sensitivo, para dar a entender que los ángeles no solamente no son cuerpos, sino que tampoco son espíritus unidos a cuerpos, que se

patet quod frequenter eos nominat caelestes intellectus seu divinas mentes: intellectus autem et mens aliquid incorporeum et immateriale est, ut Philosophus probat in III De anima.

Augustinus etiam dicit in II Super Genesim ad litteram quod «primo die quo lux facta est conditio spiritualis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimatur, in qua natura intelliguntur omnes sancti angeli atque virtutes». Damascenus etiam dicit quod: «Angelus est substantia intellectualis et incorporea»; sed dubitationem facit quod postea subdit: «Incorporeus autem et immaterialis dicitur quantum ad nos, omne enim comparatum ad Deum grossum et materiale invenitur». Quod ad hoc inducitur ne aestimetur angelus propter suam incorporeitatem et immaterialitatem divinam simplicitatem aequare.

Corporales vero figurae seu formae quae in Scriptura sacra interdum angelis attribuuntur per quandam similitudinem sunt intelligenda, quia sicut dicit Dionysius primo capitulo Caelestis ierarchiae «Non est possibile nostrae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium ierarchiarum et imitationem et contemplationem nisi secundum se materiali manuductione utatur»; sicut et de ipso <Deo> multa corporalia in Scripturis per quandam similitudinem dicuntur. Unde in XV cap. Caelestis ierarchiae Dionysius exponit quid spirituale significetur in angelis per omnes huiusmodi corporales figuras.

Nec solum huiusmodi formas corporeas per similitudinem de angelis asserit dici, sed etiam ea quae pertinent ad affectionem sensitivi appetitus, ut per hoc detur intelligi quod non solum angeli non sunt corpora, sed etiam non sunt spiritus corporibus uniti

---

[156] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (BK 429a18-b5).
[157] S. AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram* II 8 n.16: ML 34,699; BAC XV 638.
[158] S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II 3: MG 94,865B-868A.
[159] DIONISIO, *De caelesti hierarchia* 1 § 3: MG 3,121C-D (Dion. 735).
[160] Ibíd., c.15: MG 3,325D-340B.

desenvuelvan por medio de la sensación, como si tuvieran operaciones propias del alma sensitiva. Y así dice en el capítulo II del *De caelesti hierarchia* que *la ira se genera en los irracionales por un movimiento pasional*, mientras que *en los ángeles la actitud airada es un exponente de su racionalidad viril*[161]. Y de la misma manera afirma que la concupiscencia en ellos significa el amor divino. Sobre lo cual observa muy oportunamente San Agustín en el libro IX del *De civitate Dei* que *los santos ángeles castigan sin ira a los que encuentran que deben ser castigados según la eterna ley de Dios; y que socorren a los miserables sin conmoverse por la miseria; que socorren a los amigos que se encuentran en peligro sin sentir temor; de modo que los nombres de estas pasiones se les aplican también a ellos como es habitual en el lenguaje humano, por razón de cierta semejanza en las obras, y no porque estén sujetos a la debilidad de las afecciones*[162].

184. Sobre lo que se dice que los ángeles están en el cielo o en algunos otros lugares corpóreos, no se ha de entender en el sentido de que se encuentren ahí de modo corporal, es decir, mediante el contacto de su cantidad dimensiva, sino de modo espiritual, mediante cierto contacto virtual. El lugar propio de los ángeles es espiritual, de acuerdo con lo que dice Dionisio en el capítulo V del *De divinis nominibus*, de que las sustancias espirituales supremas se encuentran colocadas *en el vestíbulo de la Trinidad*[163]. Y Basilio dice en el libro II del *Hexameron* que se hallan *en la luz y en el gozo espiritual*[164]. A su vez afirma Gregorio de Nisa en el libro *De homine* que *los seres inteligibles se encuentran en lugares inteligibles, puesto que o están en sí mismos o en inteligibles superiores. Porque cuando se dice que algo intelectual se encuentra en un cuerpo localmente, no quiere decir que esté allí como en un lugar corpóreo, sino mediante una relación, como*

quae sensificando perficiant ut sic in eis inveniantur operationes animae sensitivae. Dicit enim in secundo capitulo Caelestis ierarchiae quod «furor irrationabilibus ex passibili motu ingignitur», sed in angelis «furibundum demonstrat virilem ipsorum rationabilitatem»; et similiter dicit quod concupiscentia in eis significat amorem divinum. Cui convenienter Augustinus dicit in. IX De civitate Dei quod «sancti angeli sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniunt, et periclitantibus eis quos diligunt sine timore opitulantur; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem».

Quod autem angeli dicuntur esse in caelis aut in aliquibus aliis corporalibus locis, non est intelligendum quod sint in eis corporali modo, scilicet per contactum dimensivae quantitatis, sed modo spirituali per quendam contactum virtutis. Proprius autem locus angelorum est spiritualis, secundum quod Dionysius dicit V cap. De divinis nominibus quod supremae spirituales substantiae sunt «in vestibulis Trinitatis collocatae». Et Basilius dicit in II Hexaemeron quod sunt «in luce et laetitia spirituali». Et Gregorius Nyssenus dicit in libro De homine quod «intelligibilia existentia in intelligibilibus locis sunt; aut enim in se ipsis sunt aut in superiacentibus intelligibilibus: cum igitur in corpore dicatur intellectuale aliquid localiter esse, non ut in loco in corpore

[161] DIONISIO, *De caelesti hierarchia* 2 § 4: MG 3,141D (Dion. 765-766).
[162] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* IX 5: ML 41,261; BAC XVI-XVII 593.
[163] DIONISIO, *De divinis nominibus* 5 § 8: MG 3,821C (Dion. 350).
[164] S. BASILIO, *In Hexameron homil.* II 5: MG 29,41A.

*cuando decimos que Dios está en nosotros.* Y poco después añade: *Así pues, cuando un inteligible se encuentra como en un lugar por su relación con un lugar o con una cosa, decimos abusivamente que está allí donde obra, tomando como lugar lo que es sólo una relación. Cuando debiéramos decir 'está obrando allí', decimos 'está allí'*[165]. De acuerdo con esto precisaba el Damasceno que *el ángel está allí donde obra*[166]. Y también San Agustín en el libro VIII del *Super Genesim ad litteram*: *El Espíritu creador mueve al espíritu creado en el tiempo pero sin lugar; mueve en cambio el cuerpo creado en tiempo y lugar*[167].

185. Con todo lo cual se da a entender que los ángeles no están en un lugar de modo corporal sino según cierto modo espiritual. Y, puesto que moverse en un lugar es correlativo al modo de estar en un lugar, síguese que los ángeles tampoco se mueven en un lugar de manera corporal, sino que el movimiento de los mismos, del que hablan las Escrituras, si se refiere a un lugar corporal, debe entenderse en el sentido de una sucesión de contactos virtuales en distintos lugares, o bien, de acuerdo con una versión mística, como la que ofrece Dionisio en el capítulo IV del *De divinis nominibus*[168]: *Se dice que las mentes divinas se mueven circularmente cuando están unidas por la iluminación de lo bello y lo bueno; en línea recta cuando proceden a la provisión de sus inferiores; y con movimiento en espiral cuando proveen a los menos dotados mientras permanecen en su inamovible estado* cerc de Dios.

186. Con todo lo cual queda claro qué es lo que los santos doctore enseñaron acerca de la condición de las sustancias espirituales, es decir, de los ángeles, al sostener que son incorpóreos e inmateriales.

dicitur esse sed ut in habitudine et in eo quod adest, ut dicimus Deum esse in nobis»; et post pauca subdit: «Cum igitur in habitudine fuerit intelligibile aliquod vel loci alicuius vel rei ut in loco existentis, abusivius dicimus illic id esse propter actum eius qui est illic, locum pro habitudine suscipientes; cum enim deberemus dicere 'illic agit', dicimus 'illic est'». Et hoc sequens Damascenus dixit quod angelus ubi operatur ibi est. Augustinus etiam VIII Super Genesim ad litteram dicit quod «Spiritus creator movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet autem corpus per tempus et locum».

Ex quibus omnibus datur intelligi quod angeli non sunt in loco corporali modo, sed quodam modo spirituali. Et quia eodem modo competit alicui moveri in loco et esse in loco, per consequens neque corporali modo angeli moventur in loco; sed motus eorum qui exprimitur in Scripturis, si referatur ad locum corporalem, est accipiendus secundum successionem virtualis contactus ad loca diversa; vel est accipiendus secundum mysticam intelligentiam, sicut Dionysius IV cap. De divinis nominibus dicit quod «moveri dicuntur divinae mentes circulariter quidem unitae illuminationibus pulchri et boni, in directum autem quando procedunt ad subiectorum providentiam, oblique autem quando providentes minus habentibus inegressibiliter manent» circa Deum.

Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum, id est angelorum, sacri doctores tradiderint asserentes eos incorporeos et immateriales esse.

---

[165] Nemesio de Emesa, *De natura hominis* 4: MG 40,600A.
[166] S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II 3: MG 94,869B-C.
[167] S. Agustín, *Super Genesim ad litteram* VIII 20: ML 34,388; BAC XV 990.
[168] Dionisio, *De divinis nominibus* 4 § 8: MG 3,704 (Dion. 189-190).

## Capítulo 20

## La distinción de los espíritus angélicos

187. Por consiguiente debemos examinar qué es lo que se ha de sostener según la doctrina sagrada acerca de la distinción entre los espíritus. Y lo primero que se presenta a nuestra consideración es la diferencia entre los buenos y los malos.

Porque es doctrina compartida por muchos que hay espíritus buenos y espíritus malos: lo cual se confirma además con la autoridad de la Sagrada Escritura. Porque de los buenos se dice en la carta a los Hebreos 1,14 que *todos son espíritus administradores, enviados a ejercer ministerios en favor de los que han de heredar la salvación.* En cambio, de los espíritus malos se dice en Mt 12,43: *Cuando un espíritu inmundo sale de un hombre, deambula por áridos lugares buscando descanso, y no lo encuentra.* Y luego añade: *Entonces va y toma consigo otros siete espíritus peores que él.* Y aunque, como refiere Agustín en el libro IX de *La ciudad de Dios*[169], algunos sostuvieron que los espíritus buenos y malos son dioses, y que tanto los buenos como los malos se llaman demonios, otros en cambio, con más acierto, afirman que sólo los buenos, a los que nosotros llamamos ángeles, son dioses, mientras que los demonios, según el modo común de hablar, se consideran malos. Lo cual, según dice, es razonable, porque el término «demonios», según su raíz griega, significa los que tienen ciencia, la cual sin caridad infla, como dice el Apóstol (1 Cor 8,1).

188. Pero sobre la causa de la malicia de los demonios no todos los autores están de acuerdo. Algunos sostienen que son malos por naturaleza, porque son producidos por un principio malo que hace

### Capitulum vicesimum

### De distinctione angelicorum spirituum

Oportet autem consequenter considerare quid secundum sacram doctrinam de distinctione spirituum sit tenendum: ubi et primum considerationi occurrit differentia boni et mali, est enim apud multos receptum esse quosdam spiritus bonos, quosdam vero malos. Quod et auctoritate sacrae Scripturae comprobatur: de bonis enim spiritibus dicitur Hebr. I: «Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis»; de malis autem spiritibus dicitur Matth. XII: «Cum immundus spiritus exierit ab homine ambulat per loca arida quaerens requiem et non invenit», et postea subditur: «Tunc vadit et assumit septem alios spiritus nequiores se». Et quamvis, ut Augustinus narrat in IX: De civitate Dei, quidam posuerunt et bonos et malos spiritus deos esse, et similiter bonos et malos daemones nominari, quidam tamen melius deos non nisi bonos asserunt, quos nos angelos dicimus, daemones autem secundum communem usum loquendi non nisi in malo accipitur: quod, ut dicit, rationabiliter accidit, daemones enim in graeco a scientia nominantur, quae sine caritate secundum sententiam Apostoli per superbiam inflat.

Sed causa malitiae daemonum non eadem ab omnibus assignatur. Quidam enim eos asserunt naturaliter malos, tamquam a malo productos principio sic etiam ut ipsorum natura sit mala: quod ad Manichaeorum errorem pertinet, ut patet ex dictis. Sed hunc

[169] S. Agustín, *De civitate Dei* IX 1 y 19: ML 41,255 y 272s; BAC XVI-XVII 583 y 618.

mala incluso su naturaleza: y esto es el error maniqueo, como consta por lo ya dicho. Pero este error lo refuta Dionisio de manera muy eficaz en el cap. IV del *De divinis nominibus*[170], diciendo: *Ni siquiera los demonios son malos por naturaleza.* Y lo prueba, en primer lugar, porque si fueran naturalmente malos, habría que decir también que no eran producidos por un principio bueno, y ni siquiera podrían ser considerados como existentes, porque el mal no es algo que tenga existencia: ni en el caso de que tuviera alguna naturaleza, podría ser causado por un principio bueno.

189. En segundo lugar, porque si son naturalmente malos, o lo son para sí mismos o para otros; si lo son para sí, ellos mismos se corromperían (ya que el mal es un principio corruptivo), lo cual es imposible. Pero si son malos para otros, se seguiría que corrompen a aquellas cosas para las cuales son malos. Pero lo que es tal por naturaleza, es tal para todos y es tal en absoluto. Se seguiría por tanto que corrompería todas las cosas y las corrompería de manera absoluta. Pero esto es imposible, bien porque hay cosas incorruptibles, que no non susceptibles de corrupción; bien porque incluso aquellas cosas que se corrompen, no se deterioran totalmente. Luego la naturaleza de los demonios no es mala en sí misma[171].

190. En tercer lugar, porque si fueran naturalmente malos, no habrían sido hechos por Dios, puesto que *lo que es bueno produce cosas buenas y las hace subsistir.* Y esto es imposible a tenor de lo que arriba hemos demostrado, que sólo Dios puede ser principio de todas las cosas[172].

191. En cuarto lugar, porque *si los demonios se comportan siempre de la misma manera, es que no son malos, porque el permanecer siempre lo mismo es propiedad del bien. Por tanto, si no son siempre malos, es que no son malos por naturaleza*[173].

errorem efficacissime Dionysius improbat IV cap. De divinis nominibus dicens: «Sed neque daemones natura mali sunt». Quod probat primo quidem quia si naturaliter mali essent, simul oporteret dicere quod neque essent producti ex bono principio neque inter existentia computarentur, quia malum non est aliquid existens nec si esset natura aliqua causaretur a bono principio.

Secundo, quia si sunt naturaliter mali, aut sibi ipsis aut aliis: si sibi ipsis, se ipsos corrumperent, quod est impossibile (malum enim rationem corruptivi habet). Si vero sunt mali aliis, oporteret quod ea quibus sunt mali corrumperent; quod autem est naturaliter tale est omnibus tale et omnino tale, sequeretur ergo quod omnia et omnino corrumperent: quod est impossibile, tum quia quaedam sunt incorruptibilia quae corrumpi non possunt, tum quia ea etiam quae corrumpuntur non totaliter corrumpuntur. Non igitur ipsa natura daemonum est mala.

Tertio, quia si essent naturaliter mali non essent a Deo facti, quia «bonum bona producit et subsistere facit»; et hoc est impossibile secundum id quod supra probatum est <quod> oportet omnium Deum esse principium.

Quarto, quia «si daemones semper eodem modo se habent non sunt mali, quod enim est semper idem boni est proprium; si autem non semper mali, non natura mali».

---

[170] Dionisio, *De divinis nominibus* 4 § 23: MG 3,724C-725B.
[171] Ibíd.
[172] Ibíd.
[173] Ibíd.

192. En quinto lugar, porque *no carecen completamente del bien desde el momento en que existen, y viven, y entienden,* y desean algún bien [174].

193. Pero hubo otros para quienes los demonios son naturalmente malos, no porque sea mala su naturaleza, sino porque tienen cierta inclinación natural al mal. Agustín, en efecto, en el libro X del *De civitate Dei* cita a Porfirio cuando dice en su *Carta a Anebonte* [175] que, *según la opinión de algunos, existe un género de espíritus que se dedican a escuchar, que son falaces por naturaleza, capaces de disfrazarse bajo todas las formas y modos, imitando a los dioses, a los demonios e incluso a las almas de los difuntos.*

194. Pero esta opinión no puede ser verdadera si se admite que los diablos son incorpóreos y entendimientos separados. Porque, dado que toda naturaleza es buena, no puede darse una naturaleza que tenga inclinación al mal a no ser que lo vea como un bien particular. Porque nada impide que una cosa que es buena en particular para una determinada naturaleza, se la considere mala en cuanto desdice de la perfección de una naturaleza superior. Así el mostrarse rabioso es de algún modo bueno para el perro, pero es malo para el hombre dotado de razón. Cabe sin embargo en el hombre que, de acuerdo con su naturaleza sensible y corporal que tiene en común con los brutos, sienta cierta inclinación a enfurecerse, aunque esto desdiga de su condición de hombre. Pero es cosa que no cabe atribuir a la naturaleza intelectual, puesto que la inteligencia dice orden al bien común. Por eso es imposible encontrar en los demonios inclinación al mal, supuesto que sean puramente intelectuales, sin mezcla de naturaleza corpórea.

195. Pues debemos tener en cuenta que para los Platónicos, como ya dijimos, los demonios son una especie de animales corpóreos dotados

Quinto, quia «non sunt omnino expertes boni secundum quod sunt et vivunt et intelligunt et» aliquod bonum desiderant.

Fuerunt autem alii ponentes daemones naturaliter malos non quia eorum natura sit mala, sed quia habent quandam inclinationem naturalem ad malum; sicut Augustinus X De civitate Dei introducit Porphyrium dicentem in Epistola ad Anebontem quosdam «opinari esse quoddam spirituum genus cui exaudire sit proprium, natura fallax omniforme multimodum, simulans deos et daemones et ipsas animas defunctorum».

Quae quidem opinio veritatem habere non potest, si ponatur daemones incorporeos esse et intellectus quosdam separatos. Cum enim omnis natura bona sit, impossibile est quod natura aliqua habeat inclinationem ad malum nisi sub ratione particularis boni; nihil enim prohibet aliquid quod est particulariter bonum alicui naturae, in tantum dici malum in quantum repugnat perfectioni nobilioris naturae, sicut furiosum esse quoddam bonum est cani, quod tamen malum est homini rationem habenti: possibile tamen est in homine secundum sensibilem et corporalem naturam in qua cum brutis communicat, esse quandam inclinationem ad furorem qui est homini malum. Sed hoc de intellectuali natura dici non potest, quia intellectus ordinem habet ad bonum commune: unde impossibile est in daemonibus inveniri naturalem inclinationem ad malum, si essent pure intellectuales non habentes admixtionem naturae corporeae.

Sciendum est ergo quod platonici posuerunt, ut etiam supra dictum est, daemones esse animalia quaedam corporea habentia intellectum. Et in quantum habent corpoream

[174] Ibíd.

[175] Cap.11: ML 41,289; BAC XVI-XVII 652. No es más explícito el texto de San Agustín extractando la carta de Porfirio. Parece referirse a un género de demonios que se dedican a escuchar las demandas de quienes acuden a ellos para pedirles su intervención con prodigios reales o aparentes.

de inteligencia. Y al poseer naturaleza corpórea y sensitiva, están sujetos, al igual que los hombres, a las variadas pasiones del alma, que les inclinan al mal. De aquí que Apuleyo, al definir a los demonios en el libro *Sobre el Dios de Sócrates*[176], dice que *son animales por el género, pasionales por el alma, racionales por la mente, aéreos por el cuerpo y eternos en cuanto al tiempo.* Y, según precisa, la mente de los demonios está sujeta a las pasiones de la liviandad, del miedo, de la ira, y otras semejantes. Así pues, distinguen, incluso en cuanto al lugar, a los demonios de los dioses que llamamos ángeles, reservando para los demonios los espacios aéreos, mientras que a los ángeles o dioses los colocan en los ámbitos etéreos.

196. Y esta concepción es sostenida bajo cierto aspecto por algunos doctores de la Iglesia. Pues Agustín en el libro III *Super Genesim ad litteram*[177] parece decir, o bien darlo como dudoso, que *los demonios son animales aéreos puesto que poseen la naturaleza de cuerpos aéreos, por lo cual no están sujetos a la muerte, ya que prevalece en ellos el elemento que es más apto para la acción que para la pasión,* es decir, el aire. Y esto mismo lo dice en otros varios lugares. Y también Dionisio parece atribuir a los demonios todo lo que es propio del alma sensitiva: pues dice en el cap. IV del *De divinis nominibus*[178] que *en los demonios se da el mal en forma de ira irracional, de concupiscencia demencial y de fantasía proterva.* Y es sabido que la fantasía, la concupiscencia y la ira o furor, no pertenecen al entendimiento, sino a la parte sensitiva del alma. E incluso en cuanto al lugar ha habido quienes compartieron las ideas [de los Platónicos] al sostener que los demonios no fueron ángeles celestes o supercelestes, según cuenta Agustín en el libro III *Super Genesim ad litteram*[179]. Y también el Damasceno dice en el libro II que *los demonios pertenecen a aquellos poderes angélicos que gobiernan el orden de la*

et sensitivam naturam sunt variis animae passionibus subiecti sicut et homines, ex quibus inclinantur ad malum: unde Apuleius in libro De deo Socratis diffiniens daemones dixit eos «esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna»; et sicut ipse dicit, subiecta est mens daemonum passionibus libidinum formidinum irarum atque huiusmodi ceteris. Sic ergo daemones etiam loco discernunt a diis —quos angelos dicimus—, aerea loca daemonibus attribuentes, aetherea vero angelis sive diis.

Hanc autem positionem quantum ad aliquid aliqui Ecclesiae doctores sequuntur. Augustinus enim III Super Genesim ad litteram videtur dicere vel sub dubio relinquere quod «daemones aerea sunt animalia, quoniam corporum aereorum natura vigent et propterea morte non dissolvuntur, quia praevalet in eis elementum quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius», scilicet aer; et hoc idem in pluribus aliis locis dicit. Sed et Dionysius videtur in daemonibus ponere ea quae ad sensibilem animam pertinent; dicit enim IV cap. De divinis nominibus quod «est in daemonibus malum furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva»: manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem non ad intellectum sed ad sensitivae partem animae pertinere. Sed et quantum ad locum quidam cum eis consenserunt putantes daemones non caelestes vel supercaelestes angelos fuisse, ut Augustinus narrat in III Super Genesim ad litteram; sed et Damascenus <dicit> in secundo libro daemones

[176] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII 14 n.2 y IX 8: ML 41,239 y 263; BAC XVI-XVII 548 y 597.
[177] S. AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram* III 10 n.14: ML 34,284; BAC XV 686.
[178] DIONISIO, *De divinis nominibus* 4 § 23: MG 3,725C (Dion. 278-280).
[179] Véase nota 177.

*tierra*. E incluso el Apóstol en Ef 2,2 llama al diablo *príncipe de las potestades del aire.*

197. Pero surge aquí otro elemento digno de consideración. Como quieren que a cada especie se le otorga la materia proporcionada a su forma, no parece posible que en toda una especie se dé una inclinación a lo que es malo para la especie de acuerdo con la razón de la propia forma: como tampoco se da en todos los hombres una inclinación natural a la inmoderación de la concupiscencia o de la ira.

Así pues, no es posible que todos los demonios tengan una inclinación natural a la falsedad y a otras maldades, incluso si todos fueran de la misma especie, y menos, por tanto, si cada uno fuese de una especie distinta; aunque, si son corpóreos, no se ve inconveniente en que puedan darse muchos dentro de la misma especie, ya que la diversidad de materias permitiría que en una misma especie se dieran diversos individuos. Habría que decir por tanto que no todos ni siempre fueron malos, sino que algunos de ellos comenzaron a serlo libremente siguiendo la inclinación de sus pasiones.

198. Por eso dice Dionisio que el *apartarse de Dios* es malo para los demonios mismos y *un alejamiento de cuanto les convenía,* dado que por la soberbia se han alzado por encima de sí mismos; y después añade detalles pertenecientes a la pena, como el no conseguir el fin último, *la imperfección* de carecer de la perfección debida; *la impotencia* para conseguir lo que desean naturalmente; *el debilitamiento del impulso* con que habían de conservar el orden natural que los apartara del mal [180]. Agustín dice también en el libro III *Super Genesim ad litteram* [181] que *los ángeles prevaricadores antes de su transgresión se encontraban* en la parte superior del aire próxima al cielo *con su príncipe que entonces era arcángel y ahora*

«ex his angelicis virtutibus fuisse qui terrestri ordini praeerant»; sed et Apostolus ad Ephes. II nominat diabolum «principem potestatis aeris huius».

Sed occurrit hic aliud consideratione dignum. Cum enim unicuique speciei sit attributa materia secundum convenientiam suae formae, non videtur esse possibile quod in tota aliqua specie sit naturalis inclinatio ad id quod est malum illi speciei secundum rationem propriae formae, sicut non omnibus hominibus inest naturalis inclinatio ad immoderantiam concupiscentiae sive irae. Sic igitur non est possibile omnes daemones habere naturalem inclinationem ad fallacia et ad alia mala, etiam si omnes essent unius speciei; multo minus ergo si singuli essent in singulis speciebus. Quamvis, si sint corporei, nihil impedire videatur plures sub una specie contineri, poterit enim secundum diversitatem materiae diversitas individuorum unius speciei causari. Oportebit igitur dicere quod non omnes nec semper fuerunt mali, sed aliqui eorum mali esse inceperunt proprio arbitrio passionum inclinationem sequentes.

Unde et Dionysius dicit quod «aversio», scilicet a Deo, «est ipsis» daemonibus «malum et convenientium ipsis excessus», quia per superbiam ultra se ipsos sunt elati; et postea subdit quaedam ad poenam pertinentia, sicut «non consecutio» finis ultimi, «et imperfectio» per carentiam debitae perfectionis, «et impotentia» consequendi quod naturaliter desiderant, «et infirmitas virtutis» conservantis naturalem in eis ordinem revocantem a malo. Augustinus etiam dicit in III Super Genesim ad litteram quod «transgressores angeli ante transgressionem suam fuerunt» in superiori parte aeris propinqua caelo «cum principe suo nunc diabolo tunc archangelo», manifeste exprimens per transgressionem quandam eos esse malos factos. Sed et Damascenus dicit in secundo

[180] DIONISIO, *De divinis nominibus* 4 § 23: MG 3,725B (Dion. 279).
[181] S. AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram* III 10 n.14: ML 34,285.

*es diablo,* mostrando de manera manifiesta que se hicieron malos por alguna transgresión. Y también el Damasceno dice en el libro II que el diablo *no fue hecho malo por naturaleza, sino que, viviendo en el bien y habiendo nacido en el bien, se pervirtió por decisión de su libre albedrío*[182].

199. Esto además lo confirman con autoridades de la Sagrada Escritura Orígenes en el libro I del *Peri archon*[183], y Agustín en el XI de *La ciudad de Dios*[184], que remiten a lo que en *Isaías* 14,12 se dice al diablo bajo la imagen del rey de Babilonia: *¡Cómo caíste, Lucifer, que amanecías con la aurora!* Y en Ezequiel 28,12ss se le apostrofa en la persona del rey de Tiro: *Tú, sello de semejanza, lleno de sabiduría, perfecto en belleza, disfrutabas de las delicias del paraíso*; pero después añade: *Fuiste perfecto en tu conducta desde el día de tu creación hasta que fue descubierta en ti la iniquidad.* En el mismo lugar aclara Agustín lo que se dice en Jn 8,44: *Era homicida desde el principio, y no permaneció en la verdad*; y lo que se dice en la carta canónica de Juan, que *el diablo peca desde el principio*, refiriéndose ya sea al momento en que empieza a pecar, o bien, al comienzo de la condición del hombre, al que engaña matándolo espiritualmente.

200. Con esta sentencia parece que concuerda la opinión de los Platónicos[185], que distinguen entre demonios buenos y malos, entendiendo que se hicieron buenos o malos por su propio albedrío. Y por eso, como refiere San Agustín al iniciar el libro IX del *De civitate Dei*[186], Plotino, yendo más lejos, sostuvo que *las almas de los hombres son demonios y que de hombres se vuelven lares si hacen obras meritorias, lemures o larvas si obran el mal, y dioses manes si es incierto su comportamiento bueno o malo.* Lo cual concuerda con la sobredicha afirmación de los santos, que sostienen la existencia de demonios buenos y malos

libro quod diabolus «non natura malus factus est, sed bonus existens et in bono genitus liberi sui arbitrii electione versus est».

Hoc insuper et Origenes in I Peri archon et Augustinus in XI De civitate Dei auctoritatibus sacrae Scripturae confirmant inducentes id quod habetur Is. XIV dictum diabolo sub similitudine regis Babylonis: «Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?». Et Ez. XXVIII ad eum dicitur in persona regis Tyri: «Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti»; et postea subditur: «Perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te». Solvit Augustinus ibidem quod dicitur Ioh. VIII: «Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit», et quod in Canonica Iohannis dicitur quod «diabolus ab initio peccat», referens hoc ad initium quo incepit peccare, vel ad initium conditionis humanae, quod deceptum hominem spiritualiter occidit.

Huic autem sententiae consonare videtur platonicorum opinio qui daemonum quosdam bonos quosdam malos dicunt, quasi eos proprio arbitrio bonos vel malos factos. Unde et Plotinus ulterius procedens dixit «animas hominum daemones esse et ex hominibus fieri lares si meriti boni sunt, lemures autem si mali seu larvas, manes autem deos dici si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum», sicut Augustinus introducit IX De civitate Dei. Quod quidem quantum ad hoc praemissae sanctorum assertioni concordat quod pro meritis bonis vel malis aliquos daemones

---

[182] S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II 44: MG 94,876A.
[183] ORÍGENES, *Peri archon* I 4 n.4-5: MG 11,160C-163C.
[184] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI 15: ML 41,330; BAC XVI-XVII 741.
[185] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* IX c.1.19.20.
[186] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* IX 11: ML 41,265; BAC XVI-XVII 602.

debido a sus respectivos méritos buenos o malos; por más que por nuestra parte no acostumbramos a llamar demonios a los espíritus buenos, sino ángeles.

201. Pero en cuanto a eso de que las almas de los muertos se hacen demonios, es errónea su postura. De ahí que el Crisóstomo [187], exponiendo aquello de Mateo 8,28, en que salen dos endemoniados de las tumbas, dice: *Al mostrarse saliendo de las tumbas, pretendían propalar el pernicioso dogma de que las almas de los muertos se hacen demonios. Tanto que muchos arúspices llegaron a matar niños para contar con la colaboración de sus almas. Por eso los endemoniados claman: 'Es que yo soy su alma'. Pero no es el alma del difunto la que clama, sino que lo finge el demonio para engañar a los oyentes, porque si al alma de un muerto le fuera posible entrar en un cuerpo ajeno, con mucha más razón podría entrar en el propio. Pero además no es razonable que el alma que sufre la iniquidad coopere con quien la inflige, ni tampoco tiene sentido que el alma separada del cuerpo permanezca errante en este mundo. Porque las almas de los justos están en las manos de Dios, y las de los pecadores son alejadas de aquí inmediatamente, como consta por el relato de Lázaro y el rico.*

202. Y sin embargo no parece que Plotino se haya apartado en esto de la opinión de los Platónicos, para quienes los demonios son cuerpos aéreos, cuando sostenía que las almas humanas después de la muerte se hacen demonios. Porque también las almas de los hombres, además de estos cuerpos corruptibles, tienen, según los Platónicos, ciertos cuerpos etéreos, a los que se unen siempre como si fueran incorruptibles, tras la disolución de estos cuerpos sensibles. Por eso dice Proclo en el libro *Divinarum coelementationum* [188]: *Toda alma que puede unirse a un cuerpo, cuenta con otro cuerpo anterior y perpetuo que le proporciona una hipós-*

bonos vel malos esse asserunt, quamvis non sit nostrae consuetudinis quod bonos spiritus daemones, sed angelos nominemus.

Quantum vero ad hoc quod dixit animas hominum mortuorum fieri daemones, est erronea eius positio; unde Chrysostomus dicit, exponens id quod habetur Matth. VIII quod duo habentes daemonia exibant de monumentis: «Per hoc, inquit, quod de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volebant quod animae morientium daemones fiunt; unde et multi aruspicum occiderunt pueros ut animam eorum cooperantem haberent. Propter quod et daemoniaci clamant: Quoniam anima illius ego sum. Non est autem anima defuncti quae clamat, sed daemon effingit ut decipiat audientes; si enim in alterius corpus animam mortui possibile esset intrare, multo magis in corpus suum. Sed neque habet rationem iniqua passam animam cooperari iniqua sibi facienti; neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic iam oberrare, iustorum enim animae in manu Dei sunt: sed et quae peccatorum sunt confestim hinc abducuntur, ut manifestum est ex Lazaro et divite».

Nec tamen putandum est Plotinum in hoc a platonicorum opinione deviasse ponentium daemones esse aeria corpora, quod animas hominum post mortem fieri <daemones> aestimabat; quia etiam animae hominum secundum platonicorum opinionem praeter ista corpora corruptibilia habent quaedam aetherea corpora quibus semper, etiam post horum sensibilium corporum dissolutionem, quasi incorruptibilibus uniuntur. Unde Proclus dicit in Libro divinarum coelementationum: «Omnis anima participabilis corpore utitur primo perpetuo et habente hypostasim ingenerabilem et inco-

[187] S. Juan Crisóstomo, *Super Matth. homil.* 28: MG 57,353.
[188] Proclo, *Elementatio theologica* prop.196.

*tasis ingenerable e incorruptible*. De modo que las almas separadas de los cuerpos no dejan, según ellos, de ser animales aéreos.

203. Sin embargo, según la sentencia de otros santos, los demonios que llamamos ángeles malos no pertenecían solamente a los órdenes inferiores, sino también a los superiores, de los que hemos mostrado que son incorpóreos e inmateriales, de modo que entre ellos hubo uno que fue el más alto de todos. De aquí que Gregorio en una homilía [189] en que expone aquello de Ezequiel 28,13: *Estaba cubierto de todas las piedras preciosas*, dice que el príncipe de los ángeles malos, comparado con los demás ángeles, resplandecía más que los otros. Y en esto parecen estar de acuerdo quienes sostenían que hay unos dioses buenos y otros malos, en el sentido en que se llama dioses a los ángeles. Por eso se dice en Job 4,18: *He aquí que quienes le sirven no son estables, y ha encontrado depravación entre sus ángeles*, aunque esto encierra muchas dificultades.

204. Porque en una sustancia incorpórea intelectual no parece que se dé otro apetito que el intelectivo, el cual es de suyo un apetito del bien, como lo hace patente el Filósofo en el libro XII de la *Metafísica* [190]. Pero nadie se hace malo por el hecho de que su entendimiento tienda a algo que es absolutamente bueno, sino porque tiende a algo que es bueno en parte como si fuera bueno absolutamente. No parece pues posible que por obra de su apetito pueda hacerse mala una sustancia incorpórea intelectual.

205. Además, el apetito no puede ser movido más que por el bien o por el bien aparente. Y de hecho, el bien es lo que todos apetecen [191]. Pero por el hecho de que alguien apetezca el verdadero bien no se hace malo. Luego todo aquel que se hace malo por razón del propio apetito, ha de ser porque apetece un bien aparente como bien verdadero. Lo cual

rruptibilem»; et sic animae a corporibus separatae secundum eos aeria animalia esse non desinunt.

Sed secundum aliorum sanctorum sententiam daemones, quos malos angelos dicimus, non solum fuerunt de inferiori angelorum ordine, sed etiam de superioribus ordinibus quos incorporeos et immateriales esse ostendimus, ita quod inter eos unus est qui summus omnium fuit. Unde Gregorius in quadam omelia exponens illud Ez. XXVIII: «Omnis lapis pretiosus operimentum eius», dicit quod princeps malorum angelorum in aliorum angelorum comparatione ceteris clarior fuit; et in hoc consentire videtur illis qui deorum quosdam bonos quosdam malos esse asserebant, secundum quod dii angeli nominantur. Unde et Iob IV dicitur: «Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem».

Sed hoc multas difficultates habet. In substantia enim incorporea et intellectuali nullus appetitus esse videtur nisi intellectivus, qui quidem est simpliciter boni, ut per Philosophum patet in XII Metaphysicae; nullus autem efficitur malus ex hoc quod eius intellectus tendit in hoc quod est simpliciter bonum, sed ex hoc quod tendit in aliquid quod est secundum quid bonum ac si esset simpliciter bonum: non ergo videtur esse possibile quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur.

Rursus, appetitus esse non potest nisi boni vel apparentis boni, bonum enim est quod omnia appetunt; ex hoc autem quod aliquis verum bonum appetit non efficitur malus: oportet igitur in omni eo qui per proprium appetitum malus efficitur, quod

[189] S. Gregorio Magno, *Moralia* 32 c.23: ML 76,665C.
[190] Aristóteles, *Metaph.* XII 7 (Bk 1072b18-19).
[191] Íd., *Ethica ad Nicomachum* I 1 (Bk 1094a3).

no puede ocurrir a no ser que se engañe en su juicio, y esto no parece que pueda suceder en una sustancia incorpórea intelectual, que no es capaz, según entendemos, de una aprehensión falsa.

Pues también nosotros, en aquello que entendemos, no podemos estar en el error. Por lo cual dice Agustín en el *Libro de las 83 Cuestiones*[192] que *todo el que se equivoca, no entiende aquello en que se equivoca*. Por eso acerca de lo que captamos propiamente con el entendimiento, como acerca de los primeros principios, nadie puede engañarse. Parece por tanto imposible que una sustancia incorpórea e intelectual pueda hacerse mala por obra del propio apetito.

206. Además, la sustancia que es de naturaleza intelectual, separada del cuerpo, necesariamente ha de ser completamente independiente del tiempo. Pues la naturaleza de cada cosa se conoce por su operación; y a su vez la índole de la operación se determina por su objeto. Pero el inteligible, como tal, no está aquí ni ahora, sino que de la misma manera que abstrae de las dimensiones espaciales, abstrae también de la sucesión temporal. Por tanto la operación intelectual misma, en lo que le compete de suyo, de la misma manera que abstrae de toda dimensión corporal, así también trasciende toda sucesión temporal.

Y si a alguna operación intelectual se le añade el continuo o el tiempo, esto no puede acontecer más que de manera accidental, como sucede en nosotros, por el hecho de que nuestro entendimiento, si bien abstrae las especies inteligibles de los fantasmas, las considera en ellos. Lo cual no puede tener lugar en la sustancia incorpórea e intelectual. Síguese por tanto que la operación de estas sustancias, y por consiguiente la sustancia misma, son ajenas a toda sucesión temporal. Por lo cual dice Proclo[193] que *todo entendimiento posee eternamente la sustancia, la potencia y la operación*; y en el libro *De causis* se dice que *la inteligencia*

appetat apparens bonum tamquam vere bonum. Hoc autem non potest esse nisi in suo iudicio fallatur: quod non videtur posse contingere in substantia incorporea intellectuali quae falsae apprehensionis capax, ut videtur, esse non potest; nam et in nobis in quantum intelligimus aliquid falsitas esse non potest. Unde Augustinus dicit in Libro LXXXIII Quaestionum quod «omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit»; unde et circa ea quae proprie intellectu capimus, sicut circa prima principia, nullus decipi potest. Impossibile igitur videtur quod aliqua incorporea et intellectualis substantia per proprium appetitum mala fiat.

Adhuc, substantia quae est intellectualis naturae a corpore separata necesse est quod sit omnino a tempore absoluta. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione deprehenditur, operationis vero ratio cognoscitur ex obiecto; intelligibile autem in quantum huiusmodi neque est hic neque nunc sed abstractum sicut a loci dimensionibus ita et a temporum successione: ipsa igitur intellectualis operatio si per se consideretur, oportet quod sicut est abstracta ab omni corporali dimensione ita etiam excedat omnem successionem temporalem. Et si alicui intellectuali operationi continuum vel tempus adiungatur, hoc non est nisi per accidens, sicut in nobis accidit in quantum intellectus noster a phantasmatibus abstrahit intelligibiles species, quas etiam in eis considerat; quod in substantia incorporea et intellectuali locum habere non potest: relinquitur igitur quod huiusmodi substantiae operatio et per consequens substantia omnino sit extra omnem temporalem successionem. Unde et Proclus dicit quod «omnis intellectus in aeternitate substantiam habet et potentiam et operationem»; et in Libro de causis

[192] S. AGUSTÍN, *Liber 83 Quaest.* q.32: ML 40,22; BAC XL 100.
[193] PROCLO, *Elementatio theologica* prop.169.

*se mantiene a la par de la eternidad.* Por consiguiente todo lo que conviene a aquellas sustancias incorpóreas e intelectuales, les conviene siempre y sin sucesión. De ahí que, o siempre fueron malas, en contra de lo que llevamos dicho, o nunca se pudieron hacer malas.

207. Además, siendo Dios la esencia misma de la bondad, como dice Dionisio en el cap. I del *De divinis nominibus*[194], necesariamente han de estar más perfectamente consolidadas en la participación de la bondad aquellas que están más próximas a Dios. Y es patente que las sustancias intelectuales incorpóreas están por encima de todos los cuerpos.

Por tanto, si los cuerpos supremos, es decir, los celestes, no son susceptibles de ningún desorden ni mal, mucho menos podrán ser capaces de cualquier desorden o mal aquellas supercelestes sustancias. Por eso dice Dionisio en el cap. IV del *De caelesti hierarchia*[195] que *las santas disposiciones de las sustancias celestes participan de los beneficios de la divinidad mucho más que las que sólo tienen existencia, o vida irracional, o razón, como nosotros; ellas tienen más abundantes participaciones de la divinidad, y tienden constantemente hacia aquello que está en lo alto, en pleno acuerdo y con amor indeclinable.*

Porque parece inscrito en el orden de las cosas que así como los cuerpos inferiores pueden verse sometidos al desorden y al mal, y no en cambio los cuerpos celestes, así también los entendimientos unidos a los cuerpos inferiores pueden verse sometidos al mal, no en cambio aquellas supercelestes sustancias. Y a esto parecen haberse atenido quienes consideraron a los demonios que llamamos ángeles malos como pertenecientes a un rango inferior y de naturaleza corpórea[196].

dicitur quod «intelligentia parificatur aeternitati». Quicquid igitur substantiis illis incorporeis et intellectualibus convenit, semper et absque successione convenit illis; aut igitur semper fuerunt malae, quod est contra praemissa, aut nequaquam malae fieri potuerunt.

Amplius, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis ut Dionysius dicit in primo capitulo De divinis nominibus, necesse est quod tanto aliqua sint perfectius in participatione bonitatis firmata quanto sunt Deo propinquiora. Manifestum est autem substantias intellectuales incorporeas supra omnia corpora esse; si igitur suprema corpora, scilicet caelestia, non sunt susceptiva alicuius inordinationis vel mali, multo minus illae supercaelestes substantiae inordinationis et mali capaces esse non potuerunt. Unde et Dionysius dicit IV cap. Caelestis ierarchiae quod «sancti caelestium substantiarum ornatus super solum existentia et irrationabiliter viventia et ea quae secundum nos sunt rationalia in participatione divinae traditionis sunt facti, et copiosiores habent ad Deum communiones, attenti manentes et semper ad superius sicut est fas in fortitudine divini et indeclinabilis amoris extenti». Hoc igitur videtur ordo rerum habere ut, sicut inferiora corpora inordinationi et malo possunt esse subiecta, non autem caelestia corpora, ita etiam intellectus corporibus inferioribus uniti possunt subici malo, non autem illae supercaelestes substantiae. Et hoc secuti esse videntur qui posuerunt daemones, quos malos angelos dicimus, ex inferiori ordine et corporeos esse.

---

[194] DIONISIO, *De divinis nominibus* 1 § 5: MG 3,593C.

[195] ÍD., *De caelesti hierarchia* 4 § 2: MG 3,180A.

[196] Aquí queda interrumpida la redacción de este tratado. Y es un momento muy inoportuno porque interrumpe la discusión del grave problema planteado cuando apenas se han aducido razones más que a favor de la alternativa falsa. La solución hay que buscarla en lugares paralelos como el de la *Suma teológica* (1 q.83), donde se completa la cuestión aclarando que los demonios sí pudieron caer en el mal por un pecado de concupiscencia intelectiva, es decir, de soberbia o de envidia (ibíd., a.2). Ya dijimos cómo esta interrupción tan intempestiva nos parece un indicio más de lo tardío del escrito.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE CUARTO VOLUMEN DE «OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 22 DE FEBRERO DE 2007, FESTIVIDAD DE LA CÁTEDRA DEL APÓSTOL SAN PEDRO EN LOS TALLERES DE IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCIÓN, 5. MADRID

*LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI*

B.A.C.

B.A

## *Bibliografía complementaria en la BAC*

SANTO TOMAS DE AQUINO

*Suma de Teología*
Maior: 5 vols.

*Summa Theologiae*
Normal: 5 vols.

*Opúsculos y cuestiones selectas*
I: *Filosofía* (1)
Maior 68

II: *Filosofía* (2)
Maior 73

III: *Teología* (1)
Maior 80

IV: *Teología* (2)
Maior 87

*Suma contra los gentiles*
I: *Libros 1 y 2*
Normal 94

II: *Libros 3 y 4*
Normal 102

HISTORIA DE LA FILOSOFIA
G. Fraile

Vol. II (1º): *El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*
Normal 190

Vol. II (2º): *Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*
Normal 480

LOS FILOSOFOS ESCOLASTICOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII
*Selección de textos*
C. Fernández
Normal 472

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL
J. A. Merino
Sapientia rerum 10

B.A.C.

*El pan de nuestra cultura católica*

La edición de *Opúsculos y cuestiones selectas* de Santo Tomás de Aquino se propone dar a conocer un sector importante de sus escritos, donde su genio filosófico y teológico alcanza sus mayores cotas. Con frecuencia, sus estudiosos, cautivados por la perfecta sistematización y transparencia de la *Suma de Teología*, no han reparado en que algunos de sus temas fueron precedidos, simultaneados o continuados, en escritos monográficos o en disputas académicas, donde las cuestiones más controvertidas y profundas obtenían su adecuado tratamiento.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que precedentemente ha difundido la *Suma de Teología* y la *Suma contra gentiles* entre los lectores de habla hispana, publica ahora los opúsculos y cuestiones selectas de Santo Tomás, casi desconocidos incluso para investigadores del pensamiento medieval, pero imprescindibles para conocer íntegramente su pensamiento. La edición bilingüe incorpora por primera vez el texto de la edición leonina de las obras de Santo Tomás, cuya traducción y edición ha sido encomendada a profesores especializados en las respectivas materias.

ISBN 978-84-7914-871-3